



Anarcodaoísmo: Entre a Anarquia e o 道Dào

Anarchodaoism: Between the Anarchy and the 道Dào

Erasto Santos Cruz¹

erasto.cruz@yahoo.com.br

Resumo: O presente artigo tem como proposta aproximar o daoísmo, tradição filosófica e religiosa chinesa que data de mais de dois mil anos, ao anarquismo. Para se atingir este fim, em um primeiro momento, será feita uma análise comparativa de conceitos base presentes nos dois sistemas de pensamento, onde procurar-se-á demonstrar algumas ideias e atitudes que são compartilhadas, em maior ou menor grau, por ambos. Em seguida, trechos dos dois livros clássicos do daoísmo serão utilizados, nomeadamente o 道德經 Dào Dé Jīng de 老子 Lǎozǐ e o 南華經 Nán Huá Jīng de 莊子 Zhuāngzǐ, para apontar e exemplificar estes conceitos em comum, partindo do pre-suposto de que os pensamentos anarquistas foram construídos ao longo da história, tendo surgido muito antes do estabelecimento do anarquismo como movimento político-social, no final do séc. XIX.

Palavras-chave: Daoísmo; anarquismo chinês; Dao De Jing; Nan Hua Jing

Abstract: This article proposes to bring Daoism, a Chinese philosophical and religious tradition that dates back more than two thousand years, to anarchism. To achieve this end, at first, a comparative analysis of the basic concepts present in the two systems of thought will be carried out, where some ideas and attitudes will be demonstrated that are shared, to a greater or lesser degree, by both. Then, excerpts from the two classic books of Daoism will be used, namely the 道德經 Dào Dé Jīng by 老子 Lǎozǐ and the 南華經 Nán Huá Jīng by 莊子 Zhuāngzǐ, to point out and exemplify these common concepts, starting from the assumption that Anarchist thoughts were built throughout history, having emerged long before the establishment of anarchism as a socio-political movement, at the end of the 19th century.

Keywords: Daoism; Chinese anarchism; Dao De Jing; Nan Hua Jing

1 Doutorando em Estudos Literários e Interculturais pela Universidade de Macau

Anarcodaoísmo

Antes de falarmos do que chamaremos aqui de anarcodaoísmo, precisamos primeiro dar uma pequena introdução tanto do daoísmo como do anarquismo, uma vez que ambos possuem várias vertentes por vezes com propostas diferentes umas das outras, apesar de possuírem uma base comum, também por possuírem conceitos que dão margens para mais de uma interpretação.

Breve Introdução ao Daoísmo

Segundo as explicações de Wu Jyh Cherng em seu livro *Iniciação ao Taoísmo Volume 1* (2000), o daoísmo é uma antiga tradição chinesa baseada no 道 Dào, caractere que pode ser traduzido como Via Espiritual ou Caminho. Consiste em harmonizar o ser humano e a natureza através do 無為 wúwéi “não-ação”, que seria basicamente o agir sem subjetivação, o fluir natural das coisas, pois uma forte crença desta tradição é de que tudo na natureza está em conexão.

Possui como conceito principal o 陰陽 yīnyáng, pensamento desenvolvido pelos antigos chineses sobre o ciclo e a harmonização da natureza. Neste conceito, um oposto depende do outro para existir, por exemplo: não haveria alegria se não fosse pela tristeza, nem o alto se não existisse o baixo etc. O símbolo do 陰陽 yīnyáng, chamado 太極 tàijí, é constituído por metades que giram em um ciclo eterno, onde 陰 yīn (princípio feminino, a noite, a morte) depende de 陽 yáng (princípio masculino, o dia, a vida) para manter o ciclo, sendo que ambos possuem o mesmo valor e importância. O conceito de bem e mal não existe neste pensamento, pois um necessita do outro em uma relação de coexistência.

É comum alguns acadêmicos dividirem o daoísmo em religioso e filosófico, atribuindo a cada um deles características por vezes distintas. A corrente filosófica tem como cânones os livros 道德經 Dào Dé Jīng de 老子 Lǎozǐ e 南華經 Nán Huá Jīng de 莊子 Zhuāngzǐ, datando o nascimento do pensamento daoísta a partir de 老子 Lǎozǐ. A religiosa, além destes dois livros, possui como base o 易經 Yì Jīng, mais conhecido como Livro das Mutações, além de diversos tratados de alquimia e medicina. Segundo as tradições religiosas, não há uma data certa para o aparecimento do daoísmo, mas afirmam que seria muito antes da época atribuída pelos críticos seguidores da vertente filosófica.

O 道德經 Dào Dé Jīng foi supostamente escrito no séc. V a.C., e, além de não haver uma certeza em relação à sua data, também quase não há indícios de seu suposto autor, 老子 Lǎozǐ, pois além de não se ter uma comprovação sobre sua existência, há quem o remonte apenas alguns séculos antes de Cristo, enquanto outros o colocam numa época muito anterior, mais de mil anos antes da era cristã. O livro é constituído de 81 poemas altamente herméticos e cheios de simbolismos que tratam do conceito de 道 Dào. No entanto, em nenhum momento há realmente uma definição deste conceito, em vez disso, há diversos exemplos de manifestações

da natureza e formas de agir que poderiam levar ao entendimento pleno do 道 Dào, de modo que o objetivo do livro parece ser o de passar a ideia de que o 道 Dào não pode ser compreendido através da razão, mas, sim, somente através do sentir, da prática da não-ação (無為 wúwéi), que nos conduziria à harmonização com o Uno.

Já o 南華經 Nán Huá Jīng data do sec. III a.C. É um livro escrito em prosa contendo 33 capítulos, dos quais apenas os sete primeiros é que são consensualmente entre os estudiosos atribuídos a 莊子 Zhuāngzǐ, possuindo a base de seu pensamento. Especula-se que os demais capítulos foram escritos por discípulos e seguidores por apresentarem estilos de escrita distintos, mas ainda seguindo os conceitos apresentados nos sete iniciais. A obra é composta de pequenas histórias e anedotas que, através de personagens históricos, lendários e inventados e também com muito humor e uma forte simbologia, exemplificam e retomam os ensinamentos do 道德經 Dào Dé Jīng de uma forma diferente, tentando alcançar novos leitores através do conhecimento popular.

Breve Introdução ao Anarquismo

Visto as diferentes vertentes e conceitos do anarquismo, antes de começarmos a traçar uma possível conexão com o daoísmo, é importante entendermos um pouco da ideia geral do anarquismo, ou seja, a base que conecta as suas várias correntes.

O termo “anarquismo” tem origem na palavra grega anarkhia, que significa “ausência de governo” e é tanto uma corrente de pensamento quanto uma teoria e ideologia política que se opõe a todo tipo de hierarquia e dominação, seja ela política, econômica, social ou cultural, como o Estado, o capitalismo, as instituições religiosas, o racismo e o patriarcado. A pretensão do anarquismo é mudar a ordem social baseada na dominação por meio da autogestão, constituindo uma sociedade libertária cooperativista baseada na ajuda mútua, onde cada indivíduo possa se associar de forma completamente livre. Este conceito básico inicial é o que hoje se chama de anarquismo clássico.

Surgiu durante o século XIX no contexto da Segunda Revolução Industrial, período em que acontecia a expansão e fortalecimento do capitalismo em todo o mundo, o que levou à integração de estruturas econômicas mundiais bem como a consolidação dos Estados Modernos. Foi influenciado pelas ideias racionalistas advindas da Revolução Francesa, tais como a liberdade individual, de expressão e a igualdade em todos os sentidos, o que também contribuiu para o fortalecimento da ciência e o enfraquecimento da influência religiosa. O socialismo e o comunismo também influenciaram bastante os ideais de base do anarquismo, dando o protagonismo à classe trabalhadora.

Seu nascimento se dá através da Associação Internacional dos Trabalhadores em Londres na década de 1860, e sua ideologia principal é baseada principalmente nos pensamentos do político e filósofo francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), cujas

ideias influenciaram cabalmente o pensamento dos trabalhadores europeus da época. Teve seu desenvolvimento principal entre os anos de 1868 e 1894, sendo difundido ao redor do globo e influenciando diversos movimentos operários até meados do século XX. Outros grandes pensadores e divulgadores anarquistas foram o teórico político russo Mikhail Bakunin (1814-1876), o também russo Piotr Kropotkin (1842-1921) e o italiano Errico Malatesta (1853-1932) apenas para citar alguns.

Logo no início de sua formação o anarquismo foi dividido em duas grandes correntes: o anarquismo insurrecionário e o anarquismo social ou de massas. O primeiro defende o princípio de que tanto as lutas de curto prazo por reformas quanto os movimentos de massa organizados não são eficazes, desta maneira se utilizando da propaganda pelo ato² como forma de despertar uma espécie de revolta revolucionária espontânea. Já o segundo afirma que somente os movimentos de massa, constituídos por lutas reformistas, são capazes de causar a transformação social anarquista através da radicalização destes movimentos e de sua transformação em agentes revolucionários. Estas duas grandes correntes também deram origem a outras, como o anarcoindividualismo, o anarcofeminismo e o atual e polêmico anarcocapitalismo entre outras linhas menores.

Apesar das divergências entre estas correntes do anarquismo, que se concentram em grande parte nos meios para se alcançar os objetivos propostos, possuem em comum o mesmo princípio advindo do anarquismo clássico, que é a crítica e oposição a qualquer tipo de autoridade e dominação, e é neste princípio base que nos focaremos ao longo deste texto ao compararmos o anarquismo com o daoísmo chinês. Mas antes, vamos averiguar como os pensamentos anarquistas chegaram e se adequaram ao contexto chinês.

O Anarquismo Chinês

Como já vimos, o anarquismo base o qual conhecemos hoje foi estabelecido na segunda metade do séc. XIX, década de 1860, época de extrema turbulência para o império chinês, já que este passava por diversos problemas internos e externos.

A fim de melhor compreendermos os principais motivos que impulsionaram o estabelecimento do movimento anarquista chinês, é importante que entendamos um pouco do contexto histórico que antecede sua formação.

2 Propaganda pelo ato, também conhecida como propaganda pela ação ou ainda propaganda pelo feito (em inglês propaganda by the deed, em francês propagande par le fait) foi uma concepção estratégica anarquista muito popular entre os ilegalistas do final do século XIX e início do século XX. Consiste basicamente na realização de uma ação de grande visibilidade a fim de que esta se torne referência e inspiração para outras ações semelhantes e/ou complementares implementadas por outros grupos e indivíduos. Disponível em: <http://pt.dbpedia.org/resource/Propaganda_pelo_ato>. Acesso: 18/02/2021. Para mais informações sobre propaganda pelo ato, ver: Colson, Dan. 2017. "Propaganda and the Deed: Anarchism, Violence and the Representational Impulse". American Studies. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/162640923.pdf>>. Acesso: 11/02/2021.

O império de três séculos da dinastia 清 Qīng (1644–1912) estava por acabar. Com a morte do imperador 咸豐 Xiánfēng em 1861, como seu herdeiro ainda era menor de idade e não podia ascender ao trono, a concubina 慈禧 Cǐxǐ assumiu a regência, que a princípio deveria ser provisória até a maioridade do imperador, entretanto, continuou seu governo despoticamente até sua morte, em 1908. Seu despotismo era tanto que passou a ser conhecida como Imperatriz de Ferro. Era principalmente intolerante tanto à intromissão ocidental na China quanto ao movimento reformista chinês, o que levou a gerar um movimento popular patriótico de grandes proporções contra a dominação estrangeira, a Rebelião dos Boxers (義和團運動 Yìhétuán Yùndòng) de 1900, que tinha como principal lema a fala da imperatriz: “Defendei a corte imperial e matai os demônios estrangeiros.”

Esta rebelião desestabilizou sobremaneira a estrutura feudal chinesa e criou uma profunda antipatia contra o ocidente, jogando um sentimento de ódio contra todo e qualquer estrangeiro na China, principalmente contra aqueles que pregavam o cristianismo, “[...] porque através da sua doutrinação era o espírito ocidental a insinuar-se nas mentalidades e na cultura.” (Aresta, 2007/2008, p. 1359). Este ódio contra a dominação cristã era tão forte que até mesmo os chineses convertidos ao cristianismo sofreram graves represálias. A imperatriz 慈禧 Cǐxǐ chegou a ordenar a morte de todos os estrangeiros que se encontravam na China, o que culminou na invasão de muitas legações e instituições estrangeiras, sendo que em uma dessas, o ministro da Alemanha foi morto. Até mesmo invenções estrangeiras como cabos elétricos, fios telefônicos e correios foram destruídos, tamanha era a exacerbação do patriotismo.

Esta revolta descontrolada só teve fim após o exército japonês e de potências europeias terem feito um ataque em conjunto e tomado a capital Beijing, mas a rebelião só terminou oficialmente em 1901 com a assinatura de um tratado internacional que dava inúmeras vantagens aos países participantes, o que enfraqueceu mais ainda a já tão debilitada China. O que veio a seguir foram anos de extrema pobreza e instabilidade política.

Em 15 de novembro de 1908, a imperatriz 慈禧 Cǐxǐ morre de forma misteriosa, apenas um dia após a morte do herdeiro oficial, o imperador 光緒 Guāngxù, que esteve em cativeiro durante todo o governo da imperatriz, o que causou teorias de que a própria 慈禧 Cǐxǐ teria planejado o assassinato de 光緒 Guāngxù, pois antes de sua morte, ela conseguiu assegurar a sucessão imperial ao seu sobrinho, príncipe 溥儀 Pǔyí, na época com apenas oito anos de idade.

O governo do novo imperador, que recebeu o nome de 宣統 Xuān Tǒng na posse do trono, foi muito curto, visto que pouco mais de dois anos após sua sucessão, no dia 10 de outubro de 1911, foi destronado pelo golpe republicano liderado por Sun Yat-sen (孫逸仙 Sūn Yìxiān). A república finalmente viria em 1912, derrubando definitivamente o império milenar chinês.

É neste contexto histórico conturbado de derrubada de um império milenar e do estabelecimento de uma nova república que o movimento anarquista chinês tem início.

Foi então nas três primeiras décadas do século XX, ainda com este pano de fundo do final da dinastia 清 Qīng e começo da República, que os ideais anarquistas floresceram no pensamento e na prática radical chinesa. Entretanto, segundo Arif Dirlik (2012), por mais que mantivessem seu significado original, persistiram como nada mais que elementos assimilados pela ideologia dominante da época, o marxismo, e com muito mais força a partir de meados dos anos de 1920. Desta forma, a atividade anarquista, bem como sua ideologia, tem sido isolada desde então, vivendo de forma transitória e marginal no radicalismo chinês, principalmente após o estabelecimento da República Popular da China em 1949, tendo hoje pouca influência no pensamento político e social chinês, assim como pontua Dirlik:

But it is also safe to observe, I think, that there is little visible sign of explicitly anarchist activity of any significance in peripheral Chinese states free of similar controls or among overseas Chinese populations; certainly nothing to compare with anarchist influence a century earlier or sufficiently consolidated institutionally to allow for any political or theoretical generalizations. The post-revolutionary revival of interest in anarchism remains evanescent (Dirlik, 2012, p. 3).

Mas ao longo destas três primeiras décadas do século XX, o anarquismo deixou sua marca no pensamento político e social chinês. Com características próprias para se adequar à sua realidade, pois como uma filosofia importada, para atuar em circunstâncias locais, era preciso uma adaptação cultural de modo que, independente de sua origem europeia, levasse à mesma busca de objetivos, validados a partir de conceitos universais, o anarquismo chinês começou de forma conflitante. De um lado interpretado como um conceito científico, cujo intuito era quebrar com as amarras do passado imperial e proclamar pela revolução se utilizando de uma abordagem completamente nova, e por outro, interpretado como uma decorrência de ideais de tempos antigos, podendo coexistir com pensamentos herdados de tradições com as quais parecia ter afinidades, como o daoísmo e o budismo por exemplo, sendo assim nativizado.

O anarquismo chinês propriamente dito teve seu início no movimento socialista que estava surgindo entre os intelectuais chineses do final da dinastia 清 Qīng no meio do caos causado pelo movimento revolucionário nacionalista da imperatriz 慈禧 Cǐxǐ. Com o fim da Rebelião dos Boxers em 1901, o Império 清 Qīng enviou uma grande quantidade de estudantes ao exterior como parte de seu movimento de reforma. Segundo Robert Scalapino e George T. Yu (1961), a partir de 1906, mais de dez mil estudantes chineses foram enviados ao Japão e entre quinhentos e seiscentos à Europa. Esta grande diferença de intercambistas enviados ao Japão tinha uma razão:

Japan was the most logical training area for the majority of students for obvious reasons. It was closer to home and the costs were considerably less than elsewhere. The problem of cultural adjustment was much more simple. In addition, Japan represented the type of synthesis between tradition and modernity that could have meaning to China, particularly since it was a synthesis generally favorable to the values of political conservatism (Scalapino and Yu, 1961, p. 5.)

Mas havia outras razões além das financeiras e culturais. Chu Ho-chung, um desses intercambistas que foi enviado para a Alemanha, escreveu que as autoridades de Wuhan (武漢 Wūhàn) enviavam estudantes “ativistas” para estudar no exterior como uma forma de se livrar deles, sendo que os considerados mais radicais eram enviados à Europa, e os menos, ao Japão. Também relatou que os estudantes de humanidades, como direito, ciência política e economia, eram preferivelmente enviados a Paris, o que fez com que a cidade se tornasse um foco do radicalismo estudantil na Europa e o centro do início do Movimento Anarquista Chinês. (Ibidem)

E foi então entre os anos de 1906 e 1907 que dois grupos anarquistas chineses surgiram fora do país: a New World Society (新世界社 Xīn Shìjiè Shè) em Paris, e a Society for the Study of Socialism (社會主義講習會 Shèhuìzhǔyì Jiǎnxíhuì) em Tóquio.

A New World Society foi fundada em 1906 e teve como líder Li Shizeng (李石曾 Lǐ Shízēng, 1881-1954), que tinha ido à França com o propósito de estudar biologia, mas acabou se convertendo ao anarquismo depois de ter conhecido a família do geógrafo anarquista francês, Elisee Reclus. Já em 1907, a New World Society começou a publicar um jornal, o The New Era (新世界 Xīn Shìjiè), que serviu como uma importante fonte de teorias e informações anarquistas na Europa pelos próximos três anos. Dirlik pontua a importância deste jornal, afirmando que: “The New Era promoted a revolutionary futuristic anarchism, and was among the first Chinese publications to openly attack native traditions, in particular, Confucianism.” (Dirlik, 2012, p. 6). Este grupo anarquista de Paris estava envolvido em atividades antimônárquicas do emergente Kuomintang (國民黨 Guómíndǎng) e não dava importância às heranças tradicionais nativas, sendo completamente modernista. Clamava por uma revolução cultural.

Já a Society for the Study of Socialism foi fundada em Tóquio quase que simultaneamente. Liderada por Liu Shipai (劉師培 Liú Shīpéi, 1884-1919) e sua esposa He Zhen (何震 Hé Zhèn, 1884-1920), ao contrário do grupo de Paris, promovia um anarquismo antimodernista influenciado pelas ideias de Leo Tolstói. Liu Shipai era um conhecido estudioso clássico e foi o editor do jornal A Essência Nacional (國粹學報 Guócuì Xuébào), que publicava ensaios de estudiosos revolucionários. A abordagem de Liu ao anarquismo buscou estabelecer

analogias entre o anarquismo moderno e as correntes do pensamento nativo, especialmente o daoísmo, defendendo a reconstrução da nação chinesa através da reformulação de conceitos de tradições passadas que pudessem desafiar o status quo contemporâneo. Ele se utilizava de teorias contemporâneas de progresso social como o igualitarismo e as ideias do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau, e também fazia comparações entre as culturas do final da dinastia Zhou (周 Zhōu, aproximadamente século VI a.C.) e o Renascimento europeu. Este grupo publicou dois jornais, o Natural Justice (天意报 Tiānyì Bào) e o Balance (衡报 Héng Bào), que promoviam as ideias de Kropotkin sobre agricultura e indústria e trabalho manual e mental, além de ter trazido questões contemporâneas importantes como anti-imperialismo e feminismo. O Balance, através da orientação da esposa de Liu, He Zhen, chegou a ser um dos primeiros jornais a abordar a questão da igualdade das mulheres. (Dirlik, 2012, p. 10)

Através das analogias que buscava estabelecer entre o anarquismo moderno e as correntes do pensamento nativo chinês, Liu acreditava que o pensamento chinês estava mais próximo de alcançar os ideais anarquistas do que os sistemas de pensamento de outras culturas. Segundo ele, apesar do sistema político imperial ser aparentemente despótico, o poder governamental estava distante da vida do povo, que desta forma, gozava de uma considerável liberdade política, e isso devido, em grande parte, à defesa do governo laissez-faire feita pelo confucionismo e à influência dos pensamentos daoístas, os quais ajudaram a diminuir a intervenção do império na sociedade. A quinta edição do Natural Justice chegou a publicar uma imagem de 老子 Lǎozǐ como o pai do anarquismo na China.

O grupo de Tóquio acabou tendo uma duração muito curta, pois Liu Shippei teve que deixar a cidade em 1908 por suspeita de trair companheiros revolucionários a favor do Império 清 Qīng. Mas suas ideias anarquistas influenciaram o radicalismo chinês de forma duradoura.

Outra corrente filosófica religiosa que se emaranhou com o anarquismo chinês foi o budismo no final da dinastia 清 Qīng, quando houve um renascimento do interesse por esta tradição. Segundo Dirlik (2012, p. 11-12), havia até mesmo monges budistas entre os anarquistas chineses, especialmente na província de Guangdong (廣東 Guǎngdōng).

O antitradicionalismo do Movimento da Nova Cultura dos Anos de 1920 foi responsável pela declinação gradual das tentativas de ligar as tradições nativas chinesas ao anarquismo. De fato, esta aproximação do pensamento clássico chinês e o anarquismo moderno ajudou a aproximar e mesmo serviu de motivação para muitos intelectuais do período da dinastia 清 Qīng a adentrarem no movimento, como aconteceu com Liu Shippei, fundador e líder da Society for the Study of Socialism de Tóquio. Entretanto, é preciso pontuar que muitos outros foram atraídos pela razão oposta, que era a ideia de transformação revolucionária através da quebra com

os modelos antigos, inspirada pelos ideais anárquicos importados, como foi o caso de Li Shizeng, líder da New World Society de Paris. Dirlik faz uma importante observação quanto ao papel desta aproximação de conceitos tradicionais chineses e o anarquismo:

Translation of anarchist ideas into native concepts and practices may have helped familiarize those ideas, but it also required re-reading native texts and endowing them with a new meaning, in effect de-familiarizing native legacies. The re-reading of the past was intended not to point the way towards restoration of the imagined practices of the past but rather social transformation towards a future of which the past would be one element among others, no less modern for its help in bringing modernity under control (Dirlik, 2012, p. 12).

Como já dito anteriormente, o movimento anarquista chinês definiu após o estabelecimento da República Popular da China em 1949. Entretanto, ideias de alguns anarquistas chineses importantes, como as de Li Shizeng e Liu Shipei, foram absorvidas e assimiladas pelo hoje chamado de socialismo com características chinesas.

Nos tempos atuais, um interesse pelo estudo do anarquismo chinês tem surgido cada vez mais forte no círculo acadêmico, principalmente no meio filosófico, com muitas pesquisas voltadas justamente para a analogia entre o pensamento chinês passado e os conceitos do anarquismo moderno. Concordando ou não com estas analogias, o que este interesse mostra é exatamente a característica universalizante que permeia todos estes conceitos, o que nos dá uma possibilidade de leitura flexível, e não exclusiva, abrindo margens para discussão e análise.

Anarcodaoísmo: O Ponto de Encontro

Ao falarmos de dois sistemas de pensamento provindos de culturas muito distintas e separados por um longo período de tempo a fim de traçar analogias, devemos primeiro tomar cuidado para não cairmos na armadilha do anacronismo e usar conceitos atuais para forçar comparações com acontecimentos históricos antigos, inseridos em contextos culturais completamente distintos.

O historiador do anarquismo, George Woodcock (2006-2007), divide o anarquismo em “ideia”, que seria o anarquismo filosófico, e “movimento”, o anarquismo como um desenvolvimento político-social articulado, e aqui é fácil percebermos que a “ideia” ou ideias, tratam-se justamente de conceitos que já existiam bem antes do “movimento” em si, e que vieram a formá-lo. Exatamente por isso, é preciso deixar claro que o que será trabalhado no presente artigo são justamente os conceitos tanto do daoísmo quanto do anarquismo que possuem características universalizantes, e que por isso podem estar presentes em menor ou maior escala em ambos. Desta forma, mesmo sendo um movimento relativamente novo se comparado ao milenar daoísmo, o anarquismo, apesar de revolucionário,

não surgiu do nada sem influências ou panorama histórico algum, assim como John A. Rapp pontua:

Anarchist thought can and has occurred many times and in many places in history and not just among those thinkers and activists in Europe from the early to mid-nineteenth century who consciously took on the anarchist label and who started a movement that then spread throughout the world, including to China, in the late nineteenth and early twentieth centuries (Rapp, 2012, p. 3-4).

Rapp defende que pensamentos anarquistas surgiram na China muito antes da data atribuída ao seu início no final do século XIX na Europa, e que estas ideias anarquistas teriam advindo mais precisamente da tradição daoísta: “In China anarchist thought arose among what has been traditionally labeled the Daoist school of philosophy [...]” (Rapp, 2012, p. 4). E embora possamos considerar o surgimento de ideias anarquistas desde o início do daoísmo com o 道德經 Dào Dé Jīng de 老子 Lǎozǐ, supostamente séc. V a.C., e o 南華經 Nán Huá Jīng de 莊子 Zhuāngzǐ, séc. III a.C., para Rapp, é a partir do período Wei-Jin (魏晉 Wèi-Jìn, 220-420)³ que estas ideias floresceram e passaram a ser espalhadas e discutidas entre os intelectuais e o povo. Importante frisar que estas ideias não foram contra-argumentadas ou modificadas, mas sim reforçadas, assim como pontuado por Rapp: “[...] the full-fledged anarchism of the Wei-Jin thinkers was firmly based on classical Daoist texts, which the later Wei-Jin Daoists only highlighted and did not distort.” (Rapp, 2012, p. 7).

Para começar a demonstrar seu ponto, o autor faz uma comparação com a origem da palavra anarquia, do grego an-archos, que significa “sem regulador” e se refere a doutrinas embasadas na ideia de que qualquer tipo de regra é desnecessária, perigosa e até mesmo contraprodutiva ou má, com o termo daoísta surgido durante o período Wei-Jin, 無君 wújūn, literalmente “sem monarca”, cuja ideia é exatamente a mesma. (Ibidem)

Neste contexto do período Wei-Jin, onde os soberanos procuravam auxílio de eruditos que pudessem desenvolver filosofias que legitimassem seus direitos de governar, houve um ressurgimento do daoísmo, o que passou a ser denominado posteriormente como neo-daoísmo (玄學 xuánxué no original em chinês). Um grupo de neo-daoístas chamado de Sete Sábios do Bosque de Bambu (竹林七賢 Zhúlín Qīxián) se tornou famoso por sua atitude de não conformismo com o governo vigente. Nesta altura, os textos clássicos daoístas foram coletados e estudados através de novas abordagens, e as ações destes neo-daoístas eram supostamente baseadas em preceitos dos clássicos 道德經 Dào Dé Jīng e 南華經 Nán Huá Jīng. 阮籍 Ruǎn Jí (210-263) é um nome importante entre os Sete Sábios do Bosque de

3 Wei (魏 Wèi, 220-226) foi um dos três estados principais do Período dos Três Reinos (三國時代 Sānguó Shídài 220-280); Jin (晉 Jìn), outro dos três estados principais, reunificou o território chinês e iniciou a Dinastia Jin (晉朝 Jincháo, 266-420).

Bambu, pois foi o primeiro a reforçar a característica anárquica do daoísmo através de seu ensaio poético 大人先生轉 Dàrén Xiānshēng Zhuǎn (Biografia do Mestre Virtuoso), onde ataca o estilo convencional de vida e os ritos confucianos (Rapp, 2012, p. 35).

Uma ideia errônea que circula sobre o anarquismo é que este deve estar sempre ligado à violência e ao caos, atuando através da revolução embasada na violência, e passando esta abordagem imprecisa para o caso do anarquismo chinês, estes anarquistas daoístas do período Wei-Jin não realizaram nenhum tipo de revolução ou pregaram violência contra o Estado. Aqui precisamos lembrar que, desde seu surgimento como movimento político-social no final do séc. XIX, o anarquismo foi dividido em duas grandes vertentes, o insurrecionário, que pregava a propaganda pelo ato, e o social, a favor dos movimentos de massa e reformas sociais, os quais já apresentamos anteriormente. Vendo desta forma, o anarquismo chinês Wei-Jin definitivamente se encaixa nos ideais do anarquismo social, que pregava a não violência e tinha Leo Tolstói, com suas abordagens de não cooperação e resistência pacífica, como uma das figuras principais. E assim como o anarquismo contemporâneo é contra o sistema vigente, no caso de grande parte do Ocidente, o capitalismo, o anarquismo daoísta Wei-Jin era contra o confucionismo, ideologia hegemônica no período. Rapp define o anarquismo daoísta do período Wei-Jin da seguinte forma:

[...] the Daoism of certain figures of the Wei-Jin period was indeed thoroughly anarchist, at a minimum on a philosophical level and at a maximum as an intended program to delegitimize the centralized bureaucratic rule of the late Han and the less effective but no less brutal rule of the Wei and Jin dynasties. While never advocating or propagating violent opposition to authority, so far as we know, the Wei-Jin Daoists did oppose all authority in general and did attempt to oppose the ideological hegemony of Confucianism, a form of which had become the official ideology of the imperial Han dynasty (206 BCE to 220 CE) and almost all successive imperial dynasties, if combined in practice with heavy doses of the Chinese Machiavellian doctrine of Legalism. [...] Wei-Jin anarchism was a doctrine of resistance to the state, albeit almost certainly pacifist and remaining at the intellectual level if no less important as a means to undermine authority (Rapp, 2012, p. 6-7).

Outra abordagem importante a se analisar é de qual tipo de anarquismo os daoístas Wei-Jin se aproximavam: o coletivista, que nega a existência ou direito da propriedade privada ao Estado, ou o individualista, que rejeita toda e qualquer autoridade política, mas aceita e assume a existência da propriedade privada. Embora não se possa confirmar precisamente, segundo Rapp, é distinguível uma aproximação maior com as correntes do pensamento individualista, como é possível perceber no capítulo “Yang Zhu” (楊朱 Yáng Zhū) de 列子 Lièzǐ (livro provavelmente escrito por volta do séc. III durante o renascimento daoísta) (Rapp, 2012, p. 6), e também

pelo fato de grande parte dos intelectuais daoístas deste período se embasarem principalmente nos livros clássicos 道德經 Dào Dé Jīng e 南華經 Nán Huá Jīng, cuja filosofia é totalmente voltada para o indivíduo e sua relação com a natureza.

Primeiramente, é importante salientarmos que, embora cada vez mais estudos sejam publicados com esta aproximação entre daoísmo e anarquismo, na contramão também há estudiosos que, tomando conhecimento desta comparação, discordam dela e realizam seus próprios estudos para justificar suas teorias, mostrando possíveis incongruências entre estes dois sistemas de pensamento.

Muitos praticantes e estudiosos do daoísmo argumentam que não há nenhuma analogia clara entre temas anarquistas e os textos clássicos daoístas, e que forçar tal analogia só distorceria sua essência, assim como há estudiosos e seguidores do anarquismo a considerar que esse tipo de universalização do movimento acaba por esvaziá-lo de significados. Ambas as objeções são baseadas na relutância ou mesmo inabilidade que tais observadores compartilham de enfrentar totalmente o aspecto verdadeiramente radical da teoria anarquista do Estado (Rapp, 2012, p. 7).

Um argumento que pode ser utilizado para invalidar a aproximação do anarquismo com o daoísmo é que os dois grandes clássicos 道德經 Dào Dé Jīng e 南華經 Nán Huá Jīng não atacam diretamente a figura do soberano, e que, ao contrário disso, dão conselhos a estes sobre a forma de como deveriam governar de acordo com os princípios do 道 Dào.

Falando especificamente do 道德经 Dào Dé Jīng, livro considerado pelo daoísmo filosófico a base de todo o pensamento daoísta, o maior destes argumentos é, possivelmente, o fato de 老子 Lǎozǐ não rejeitar a figura do governante, de regras e leis, pelo menos de forma direta. E segundo algumas interpretações, até mesmo considera o papel do governante importante para se alcançar o governo ideal, que seria aquele baseado nos princípios da não-ação (無為 wúwéi), do 道 Dào, o que seria completamente contra o principal ideal do anarquismo, que é a rejeição de toda e qualquer figura autoritária e todo e qualquer tipo de governo. Frederic L. Bender mostra esse ponto ao dizer:

While Taoism has the conception of an ideal, naturally harmonious society, its acceptance of the continued existence of a ruler as the locus of political change is hardly anarchistic in the Western sense, since it retains, albeit in improved form, ruler, rule, and the means of rule; the state. (Of course, it must be noted that the text is addressed to the ruler in power and could hardly have called for the abolition of ruler, rule and the state.) (Bender, 1983, p. 8).

Para Bender, a aceitação da existência de um governante e de um modelo de governo, mesmo trazendo uma proposta bem diferente e até mesmo podendo ser considerada revolucionária para os moldes da época, torna-o dificilmente compatível com o conceito ocidental de anarquismo. Ele continua:

Now, here we come to the heart of the issue of Taoist political thought vis-a-vis that of anarchism. The Lao Tzu frames the problem of rule as the ruler's choice, depending upon the state of his self, of correct or incorrect action more precisely, of the correct or incorrect grounds for action. For anarchism, on the other hand, there can be no correct or legitimate authority, except that specifically authorized by the sovereign people. Now, while the Lao Tzu recognizes the wrong of imposing illegitimate authority, it also recognizes as legitimate the authority of action, or better, "non-action," in accordance with the Way (Ibidem).

Podemos perceber então que, para Bender, o que distancia o anarquismo do daoísmo é a ideia da aceitação de uma autoridade correta ou legítima, que seria aquela baseada na não-ação (無為 wúwéi), de acordo com o Caminho (道 Dào), enquanto que para o anarquismo, nenhum tipo de autoridade pode ser considerada correta ou legítima.

Outro estudioso que se junta a Bender é Roger Ames (1983), pois argumenta que o 道德經 Dào Dé Jīng não é um texto anarquista completo, porque em sua visão, parece aceitar o Estado como uma instituição natural, e embora de uma forma melhorada, retém a ideia de governo e meios de governança. A. C. Graham (1982) também cita o fato de 莊子 Zhuāngzǐ, assim como 老子 Lǎozǐ, apontar para o papel de um soberano ideal, que deveria seguir as práticas dos "Imperadores antigos". O conceito de comunidades puras explicitamente descritas como sem governantes viria a aparecer apenas no contexto da revitalização do daoísmo filosófico a partir do séc. III. Desta forma, para estes estudiosos, nos textos clássicos daoístas é difícil imaginar uma sociedade sem qualquer tipo de governante ou sábio. (Rapp, 2012, p. 21-22). Entretanto, devemos levar em consideração que esta governança seria através do conceito da não-ação (無為 wúwéi), o qual já apresentamos no começo deste artigo. Rapp também chama atenção para esta questão:

Whatever their differences, both texts were unique in their advice for rulers to rule by inaction or doing nothing (wuwei) and in their opposition to law, morality, punishment, warfare, and nearly all other techniques and forms of rule. As such, many scholars have long referred to Daoism's "anarchistic" tendencies and aspects (Rapp, 2012, p. 20).

Como já vimos, ambos os livros clássicos do daoísmo se utilizam do exemplo como forma de fazer o leitor compreender o 道 Dào, principalmente se utilizando da natureza como modelo a ser seguido. Pensando no conceito de governar pela não-ação, mesmo tendo a figura de um governante, este seria apenas mais um modelo para o povo, pois traz a ideia de um soberano que governa sem o ato de governar, que deixa as coisas fluírem naturalmente, sem intervir na ordem natural, no ciclo do 道 Dào, no 太極 tàijí. Pensando desta forma, podemos então considerar que este soberano é, na verdade, uma alegoria para o não-governante, a desnecessidade

de uma figura soberana autoritária. Vendo por este lado, poderíamos também contradizer a afirmação de Frederic L. Bender, Roger Ames e A. C. Graham de que os textos clássicos aceitam o Estado como uma instituição natural, ou que, pelo menos, esta não é uma afirmação que se possa sustentar sem passarmos por uma discussão aprofundada sobre o conceito de 無為 wúwéi.

Por parte da tradição daoísta, é mais comum que a vertente religiosa negue esta analogia com o anarquismo, principalmente pelo fato de se tratar de um sincretismo, com fortes influências do budismo e principalmente do confucionismo, o qual, como já vimos neste capítulo, era justamente o alvo das críticas dos anarquistas daoístas Wei-Jin. Portanto, estudos que consideram esta comparação costumam ser aqueles que se fundamentam no daoísmo filosófico, baseados no 道德經 Dào Dé Jīng e 南華經 Nán Huá Jīng. Já por parte do anarquismo, pelo fato do anarquismo insurrecionário ter como forma de atuação a propaganda pelo ato, que por vezes pode significar atos de violência contra o Estado em maior ou menor escala, são os estudiosos e simpatizantes desta corrente que frequentemente rejeitam esta comparação com o daoísmo, argumentando justamente o fato dos textos daoístas não citarem qualquer tipo de ato direto contra o Estado ou dos chamados anarquistas daoístas Wei-Jin não terem se utilizado da propaganda pelo ato como abordagem revolucionária. Desta forma, os que se simpatizam com o daoísmo, como já deixamos claro anteriormente, são os seguidores e estudiosos do anarquismo social ou de massa.

Mesmo com estas rejeições por parte tanto de estudiosos do anarquismo quanto do daoísmo, não dá para negar que, em períodos da história chinesa, pensadores daoístas expressaram uma clara teoria anarquista de Estado, não apenas clamando pela limitação dos poderes do governo, mas também criticando-o por governar pelos seus próprios interesses em vez de pelo benefício do povo, rejeitando assim a possibilidade de qualquer tipo de reforma ou governo benevolente. Podemos perceber através dos escritos deixados por estes pensadores que não atacavam apenas o governo com suas ideias, mas sim o conceito de governança em si, a ideia de um princípio regulador da humanidade, atacando desde o legismo, com sua ideia de governo pelas leis, quanto o confucionismo e seu conceito de governo benevolente, argumentando que não passavam de justificativas para manter o poder nas mãos de poucos. Desta forma, este anarquismo daoísta se coloca completamente contra a ideia de governo, e é exatamente esta rejeição da autoridade que entrelaça as diferentes vertentes do próprio anarquismo e que o identifica como um movimento coeso. Então, por que não pensar que o anarquismo daoísta poderia ser mais uma dessas vertentes?

Conceitos Anarquistas no 道德經 Dào Dé Jīng e 南華經 Nán Huá Jīng

Nesta seção, o objetivo é selecionar alguns trechos dos dois livros clássicos do daoísmo para apontar alguns conceitos que podem dialogar com o anarquismo e

tentar explicar como podem ser reconhecidos e aplicados a fim de demonstrar até que ponto podemos levar esta comparação entre estes pensamentos.

Para começar, serão analisados dois capítulos do 道德經 *Dào Dé Jīng* que possuem trechos os quais podemos tentar aproximar do anarquismo. Para este fim, utilizei a tradução bilingue do chinês clássico para o português de Mário Bruno Sproviero.

以正治國，	com a normalidade	governa-se o reino
以奇用兵，	com a anormalidade	usam-se as armas
以無事取天下。	por não ter afazeres conquista-se o mundo	
吾何以知天下其然哉？	como eu sei que é assim？	
以此：	pelo aqui	
天下	sob o céu	
多忌諱而民彌貧。	quanto mais tabus e superstições	
	tanto mais pobre o povo	
民多利器國家滋昏。	quanto maior a potestade da corte	
	tanto mais caótico o reino	
人多技巧奇物滋起。	quanto maior a inventiva dos homens	
	tanto mais coisas anormais	
法令滋章盜賊多有。	quanto mais leis e decretos promulgados	
	tanto mais ladrões e assaltantes	
故聖人云	por isso	
	um homem santo esclareceu:	
我無為而民自化。	eu sem atuar	o povo mudou por si
我好靜而民自正。	eu amante do repouso	o povo por si endireitou
我無事而民自富。	eu sem afazeres	o povo por si enriqueceu
我無欲而民自樸。	eu sem desejos	o povo por si lenho tosco

(Laozi, 2007, p. 154-5. “Cap. 57 Costumes Puros”. *Dao De Jing*. Tradução de Mario Bruno Sproviero)

Com a nossa pretensão de encontrar proximidades com o pensamento anarquista, que é contra qualquer tipo de autoridade, parece já termos um problema logo nos dois primeiros versos, pois trata-se de um apontamento de como um governo deve ser: “com a normalidade, governa-se um reino / com a anormalidade, usam-se as armas”. Uma prescrição de como governar não poderia ser menos que uma contradição à base do pensamento anarquista, mas vejamos.

Aqui temos dois caracteres-chave para a interpretação. 正 *zhèng*, segundo caractere do primeiro verso, tem os seguintes significados: correto, certo, direito, reto, padrão, normal; e o caractere 奇 *qí*, segundo do segundo verso, significa raro, estranho, o que foge do padrão. Podemos então fazer uma interpretação superficial

de que só o governo que governa através do que é correto, e correto aqui também se entende como aquilo que é normal, é bem-sucedido, enquanto aquele que segue o estranho, ou seja, o que foge do padrão, neste sentido se contrapondo ao “correto”, desta forma, expressando o incorreto, só causa guerras. 正 zhèng e 奇 qí foram traduzidos por Sproviero como “normalidade” e “anormalidade” respectivamente por passarem uma ideia de algo natural, pois é comum se associar normalidade com naturalidade, e isso vem de encontro com o conceito do 道 Dào de agir espontaneamente de acordo com a natureza. Mesmo tendo essa interpretação de um governo benevolente, que governa através da “normalidade”, para o anarquismo, ainda há a figura da autoridade, de um soberano que, estando correto ou não, impõe suas regras aos outros. Desta forma, apenas com esta introdução do capítulo, não há traços o suficiente para ligarmos seu significado ao anarquismo. Entretanto, os próximos versos justamente explicam o que é esta “normalidade” e como governar através dela.

O terceiro verso: “por não ter afazeres conquista-se o mundo” nos traz o conceito da não-ação (無為 wúwéi), pois indica que é apenas através do não-atuar que o mundo pode ser conquistado, ou seja, apenas seguindo o curso da natureza. Desta forma, se já foi declarado que o governo correto deve ser baseado na normalidade, mas que só se consegue conquistar algo através da não-ação, poderíamos então dizer que a normalidade só pode ser alcançada através da prática da não-ação. A questão é: como administrar um reino através do não-atuar? Os versos quatro e cinco: “como eu sei que é assim? / pelo aqui” servem justamente para indicar a sequência de explicações que vem logo a seguir sobre como governar através do 無為 wúwéi:

天下	sob o céu	
多忌諱而民彌貧。	quanto mais tabus e superstições	
	tanto mais pobre o povo	
民多利器國家滋昏。	quanto maior a potestade da corte	
	tanto mais caótico o reino	
人多技巧奇物滋起。	quanto maior a inventiva dos homens	
	tanto mais coisas anormais	
法令滋章盜賊多有。	quanto mais leis e decretos promulgados	
	tanto mais ladrões e assaltantes	

Do sexto ao décimo quarto verso nos é apresentada uma sequência de exemplos baseados na relação entre ação e reação. Os tabus e superstições empobrecem o povo, pois causam determinados comportamentos sociais baseados no temor ou respeito; a luxúria da corte, os desejos em excesso, desequilibra o reino, levando-o ao caos; a inventividade humana afasta as pessoas do 正 zhèng, da normalidade; as leis e decretos são o incentivo para ladrões e assaltantes. O termo 天下 tiānxià no sexto verso, literalmente “abaixo do céu”, tem o significado de todas as coisas terrenas,

podendo então ser traduzido como mundo, mas especificamente o mundo humano, sendo assim, o que vem descrito a seguir é válido para o mundo todo, e não para um reino específico, como uma lei humana, vinda de um soberano, mas sim universal. Trata-se da lei da natureza, além de qualquer governo humano, intrínseca ao 道 Dào. Jack R diz o seguinte sobre esta passagem:

Here, Lao Tzu offers a social critique of burdening laws and regulations. For him, the Dao is the force we need to follow — not arbitrary laws and restrictions. There is some tension, however, regarding how we engage with the Dao (Jack R, 2020, p. 5).

A seguir, nos é apresentada a figura do homem santo, que em termos daoístas é aquele que alcançou o ciclo do 道 Dào, que consegue agir de acordo com o 無為 wúwéi, pois só alguém assim seria capaz de compreender a governança através do não-atoar:

故聖人云	por isso	
	um homem santo esclareceu:	
我無為而民自化。	eu sem atuar	o povo mudou por si
我好靜而民自正。	eu amante do repouso	o povo por si endireitou
我無事而民自富。	eu sem afazeres	o povo por si enriqueceu
我無欲而民自樸。	eu sem desejos	o povo por si lenho tosco

Por todo o contexto do poema, podemos entender este “homem santo” justamente como o governante ideal, que governa através da não-ação, pois “sem atuar”, faz com que o povo mude por si, ou seja, ao seguir seu monarca como modelo e perceber que ele governa através do não-atoar, o povo então percebe que, no final das contas, não há nada a ser seguido, construindo assim o seu próprio caráter. Como “amante do repouso”, sem atos violentos, mantendo-se na tranquilidade, o povo então igualmente se mantém na linha, na paz. Sem os afazeres governamentais, como por exemplo o estabelecimento de leis e regras e a cobrança de impostos, o povo enriquece, é capaz de ter uma vida plena, sem necessidades materiais. Por fim, “sem desejos”, o povo então se torna puro, ou volta à pureza original, sem ambições, vivendo apenas para atender às necessidades naturais da vida, assim como um “lenho tosco”, a madeira crua, sem entalhe, assim como é na natureza.

A antípoda é uma das características mais marcantes do daoísmo, pois o que se percebe é que o governante ideal governa através do não-governar, e desta forma, é o próprio povo que se governa, pois muda por si, endireita-se por si, enriquece por si, e assim se mantém puro, na sua natureza original. Essa ideia do povo se governar já podemos claramente aproximar aos conceitos do anarquismo de não-governo e da sociedade se autogerir, sem a necessidade de uma autoridade que desempenhe esse papel. Pensando desta forma, a figura do governante então passa a ser meramente ilustrativa, pois está lá simplesmente para servir de modelo. Mas

então por que não dizer diretamente que o governante não é necessário? Justamente a questão do modelo.

O modelo vigente, ao qual todos estão profundamente inseridos desde o início da civilização chinesa, com seus soberanos míticos, é da imagem do governante como filho do céu, um ser provido do direito natural de governar. O daoísmo trabalha bastante com a desconstrução de valores, outra característica marcante, por exemplo, dizendo que não é através das palavras que o 道 Dào poderá ser compreendido, entretanto, utiliza-se delas para passar a sua mensagem. A ideia principal é que a sociedade já não está mais na sua essência, no ciclo do 道 Dào, pois já mudou seu modo de pensar e agir. A fim então de fazer com que volte à sua origem, escritos como o 道德經 Dào Dé Jīng e o 南華經 Nán Huá Jīng se utilizam desta forma de pensar e agir vigente para fazer uma desconstrução destes valores e mostrar que não se conseguirá alcançar o 道 Dào através deles. Trata-se basicamente de usar uma ferramenta para demonstrar que esta não é necessária, mas seu uso para este fim se justificaria por ser a única coisa que é conhecida e compreendida por aqueles que a usam, sem qualquer outra referência. A figura do governante ideal então se encaixaria nesta ideia. Uma vez que o povo só sabe viver sob a imagem do soberano pelo fato de nunca ter tido outra experiência, é exatamente se utilizando desta figura que se conseguirá fazê-lo entender que ela não é necessária. Desta maneira, podemos pensar então que o ápice deste processo seria o povo realmente entendendo que o governante não é necessário, descartando-o finalmente e vivendo de acordo com sua própria natureza, governando-se, assim como o próprio poema infere. O governante neste poema não passa de um governante virtual.

No próximo poema, que constitui o capítulo 75 do 道德經 Dào Dé Jīng, já podemos perceber mais claramente conceitos que podem ser aproximados ao anarquismo.

民之，	a fome do povo...	
饑以其上食稅之多，	porque seus superiores devoram impostos	
是以饑。	por isso	
	a fome	
民之難治	o desgoverno do povo...	
以其上之有為，	porque seus superiores estão em atuação	
是以難治。	por isso	
	o desgoverno	
民之輕死	desdém do povo pela morte...	
以其求生之厚，	porque seus superiores no frenesi da vida	
是以輕死。	por isso	
	o desdém da morte	
夫唯無以生為者，	eis que só quem não atua no viver	

是賢於貴生。	é virtuoso para dignificar a vida
--------	-----------------------------------

(Laozi, 2007, p. 191-1. “Cap. 75 O Prejuízo da Cobiça”. Dao De Jing. Tradução de Mario Bruno Sproviero)

Percebemos primeiramente que este poema retoma muitas das ideias apresentadas no capítulo 57, analisado anteriormente, como a cobrança de impostos, o atuar e a cobiça dos governantes. O povo passa fome “porque seus superiores devoram impostos”, usam do povo para enriquecer, tiram-no o que é dele por direito, sua produção. O povo fica sem governo “porque seus superiores estão em atuação”, ou seja, aplicam leis e regras, impõem uma forma de agir, fazendo com que o povo não siga seu curso natural, não se governe. Importante percebermos aqui que a palavra “governo” não está sendo usada em sua conotação ocidental, como a conhecemos. Aqui, o governo representa a harmonia, quando todas as coisas estão agindo de acordo com sua própria natureza, com o ciclo do 道 Dào. O “desgoverno” então seria a falta desta harmonia, o caos. Não se trata de um governo humano, estabelecido por uma figura de autoridade, e sim o processo natural do curso da natureza.

O povo desdenha a morte “porque seus superiores no frenesi da vida”, com leis que punem, com a promoção de guerras, normaliza-a, e aqui é bom pontuar que estamos falando de uma morte não natural, causada por alguma espécie de desastre, punição ou guerra.

O poema termina declarando: “eis que só quem não atua no viver / é virtuoso para dignificar a vida”. Aqui novamente fica-nos clara a ideia de antípoda, pois o que se pretende dizer não é que não se deve valorizar a vida. A expressão “atua no viver” significa exatamente viver seguindo o modelo social vigente, dos governantes impondo regras, das pessoas passando fome, desdenhando a morte. Este atuar é o contraponto da não-ação. Os que realmente dignificam a vida, vivem através do 無為 wúwéi, do não-atuar, seguindo sua própria natureza, sem serem impelidos ou forçados por autoridade alguma. Para o 道 Dào, o único governo que existe é o autogoverno, e se o povo se governa, a autoridade perde sua função. O povo se basta, assim como a natureza, e os superiores não são mais necessários.

Utilizaremos agora de dois trechos do 南華經 Nán Huá Jīng para continuarmos com nossa análise. O trecho a seguir é do capítulo VII, último dos capítulos internos, intitulado “应帝王 Yīng Dì Wáng” (Resposta a Soberanos e Reis). Trata-se exatamente de uma espécie de prescrição de como se deve governar seguindo os princípios do 道 Dào.

Versão original em chinês clássico:

陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙

之便、執螯之狗來藉。如是者，可比明王乎？」陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」 (Trecho retirado da biblioteca digital on-line Chinese Text Project. Disponível em: «<https://ctext.org/zhuangzi/normal-course-for-rulers-and-kings/zh>»)

Tradução da versão original⁴:

Yangzi perguntou a Laodan: “Há uma pessoa, que para doenças, tirania e todas as coisas possui um esparso esclarecimento, e estuda o Dao infatigavelmente. Tal pessoa pode ser considerada um rei esclarecido?” Laodan respondeu: “Na visão de um sábio, é um pequeno oficial que cuida de seus afazeres, fatigado e com o coração inquieto. A bela pele do tigre e do leopardo e a astúcia do macaco é que atraem o caçador e seu cão. Uma pessoa assim pode ser comparada a um rei esclarecido?” Yangzi apreensivo perguntou: “Ouso perguntar como deve ser o governo de um rei esclarecido.” Laodan respondeu: “No governo de um rei esclarecido, ele consegue realizar tudo abaixo do céu, mas parece sem egoísmo; muda todas as coisas viventes, mas o povo não depende dele; não sustenta seu nome, e as coisas se satisfazem com suas próprias realizações; estabelece-se no imprevisível, e vaga na não-existência.” (Tradução nossa)

Nesta historieta, fica fácil identificarmos que se trata de uma prescrição para um bom governante de acordo com os princípios do 道 Dào. Yangzi vai à procura de Laodan⁵ para indagá-lo sobre o esclarecimento de uma certa pessoa. Segundo Yangzi, esta pessoa possui um vasto conhecimento sobre todas as coisas: “Há uma pessoa, que para doenças, tirania e todas as coisas possui um esparso esclarecimento”, além de também praticar os princípios do 道 Dào diligentemente: “[...] e estuda o Dao infatigavelmente.” Yangzi, então, pergunta a Laodan se, devido a estas qualidades, esta pessoa pode ser considerada um rei esclarecido.

Na concepção habitual de governo, quanto mais conhecimento um governante tiver, mais probabilidade terá de realizar uma boa governança. Entretanto, a resposta de Laodan vai contra esta ideia:

Na visão de um sábio, é um pequeno oficial que cuida de seus afazeres, fatigado e com o coração inquieto. A bela pele do tigre e do leopardo e a astúcia do macaco atraem o caçador e seu cão. Uma pessoa assim pode ser comparada a um rei esclarecido?

Para Laodan, um sábio consideraria esta pessoa como um mero oficial que não sabe fazer nada mais além de seus afazeres. Importante frisar que o sábio citado por Laodan, 聖人 Shèngrén em chinês, é a representação daquele que compreende o 道 Dào, alguém que ultrapassa o ser humano comum, já que o caractere 聖 shèng

4 Optei por fazer a tradução por falta de uma publicação em português com tradução direta do texto original. O intuito desta tradução é se manter o mais próximo possível do texto original para que se possa perceber a complexidade interpretativa.

5 老聃 Lǎodān, outro nome utilizado para se referir a 老子 Lǎozǐ.

significa sagrado, e 人 rén, pessoa. O termo então também poderia ser traduzido como pessoa sagrada. 聖人 Shèngrén foi traduzido por Sproviero como “homem santo”, como vimos no poema 57 do 道德經 Dào Dé Jīng, analisado anteriormente.

Para explicar a visão do sábio, Laodan exemplifica dizendo que é a bela pele do leopardo e do tigre e a astúcia do macaco que atraem o caçador, ou seja, são exatamente as qualidades expostas destes animais que os levam para seu próprio fim. Um governante que se considera conhecedor de todas as coisas e que se vangloria de estudar o 道 Dào não estaria, da mesma forma, expondo suas qualidades e atraindo o perigo? E exatamente por isso, de lidar constantemente com essas qualidades, é que se sente “fatigado e com o coração inquieto.” Mas Laodan, em vez de confirmar, devolve a pergunta a Yangzi, se tal pessoa, com tais características, poderia ser considerada um rei esclarecido? Yangzi, abalado com o que acabou de ouvir, então pergunta como o governo de um rei esclarecido deve ser. Temos então a prescrição do governante ideal feita por Laodan:

No governo de um rei esclarecido, ele consegue realizar tudo abaixo do céu, mas parece sem egoísmo; muda todas as coisas viventes, mas o povo não depende dele; não sustenta seu nome, e as coisas se satisfazem com suas próprias realizações; estabelece-se no imprevisível, e vaga na não-existência.

Podemos comparar este trecho com os versos finais do poema 57 do 道德經 Dào Dé Jīng analisado anteriormente, pois a prática da não-ação (無為 wúwéi) é igualmente referenciada. O rei esclarecido não age por egoísmo, o que indica uma ação contextual, de acordo com as circunstâncias da natureza, e não uma ação voltada para seus próprios desejos e interesses, e desta forma, “consegue realizar tudo abaixo do céu”, pois faz exatamente o que precisa ser feito. Assim, também é capaz de mudar “todas as coisas viventes”, ao mesmo tempo em que “o povo não depende dele”. Aqui, voltamos à ideia da figura do soberano apenas como modelo, pois a sua influência para o povo é justamente a sua atitude baseada na não-ação (無為 wúwéi), o que faz com que o povo também aja de acordo com o ciclo do 道 Dào e se autogoverne, justamente por isso não depende do governante. Ao não sustentar seu nome, ou seja, não buscar fama, faz com que as coisas sigam sua própria natureza. Por fim: “estabelece-se no imprevisível, e vaga na não-existência.”. O “imprevisível” é a circunstância do momento. O rei esclarecido age através do não-atoar, de acordo com cada contexto, deixando-se levar pelo ciclo do 道 Dào. Faz o que tem que ser feito na hora certa e se retira depois de concluído o trabalho, sem buscar fama ou interferir na realização das coisas, como se vagasse no nada, “na não-existência”.

Assim como o poema 57 do 道德經 Dào Dé Jīng, aqui, a figura do governante também parece ser apenas a de um modelo a ser seguido com o intuito de se alcançar o entendimento de sua não-necessidade.

O trecho a seguir também faz parte do capítulo VII do 南華經 Nán Huá Jīng e é focado na exemplificação de como se alcançar o 道 Dào através da prática da não-ação (無為 wúwéi).

Versão original em chinês clássico:

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。(Trecho retirado da biblioteca digital on-line Chinese Text Project. Disponível em: «<https://ctext.org/zhuangzi/normal-course-for-rulers-and-kings/zh>»)

Tradução da versão original:

Não-ação consegue fama; não-ação consegue governar; não-ação consegue realizar qualquer coisa; não-ação consegue ser senhor de todo o conhecimento. Usa o corpo inexaurível, mas vaga sem o eu; usa tudo o que recebeu do céu, mas parece que não recebeu nada; é como se fosse o vazio e nada mais. O sábio diligente é como um espelho, não pega e nem recebe nada; responde, mas não retém. Assim, consegue triunfo sobre as coisas, mas sem causar dano. (Tradução nossa)

O governante ideal para o daoísmo é justamente o sábio (聖人 shèngrén), aquele que consegue compreender o 道 Dào e age de acordo com a não-ação (無為 wúwéi), o que é bem marcado neste trecho, com o termo sendo usado explicitamente quatro vezes consecutivas: “Não-ação consegue fama; não-ação consegue governar; não-ação consegue realizar qualquer coisa; não-ação consegue ser senhor de todo o conhecimento.”. O sábio atua através da não-ação e consegue qualquer feito, pois age de forma natural, espontânea, fazendo apenas o que é preciso no contexto e momento específicos.

Abstendo-se do egoísmo, pois: “Usa o corpo inexaurível, mas vaga sem o eu”, ou seja, não é impulsionado pelos próprios desejos, mistura-se à natureza, fazendo parte de todas as coisas. Este conceito no daoísmo é chamado de 物化 wùhuà, mutação das coisas, que é quando o indivíduo deixa completamente o “eu” e volta a fazer parte do 太極 tàijí, ciclo do 道 Dào, o Uno, entrando em conexão com tudo o que existe. Por isso: “usa tudo o que recebeu do céu, mas parece que não recebeu nada; é como se fosse o vazio e nada mais”. Podemos interpretar “tudo o que recebeu do céu” como tudo aquilo que constitui o indivíduo como si, no caso, tudo aquilo que o faz se tornar governante. Mas o sábio não se vangloria, não conta vantagens. Apenas aceita sua posição como algo que chegou de forma natural. O verdadeiro sábio não se considera como tal, apenas aceita o que é. O que o leva a esta condição é a sua própria natureza. Por isso, “é como se fosse o vazio”, pois está aberto à mutação das coisas (物化 wùhuà), adaptando-se como a água na correnteza e agindo de acordo com cada momento e situação.

Para fins de uma exemplificação, o trecho termina com a comparação do sábio com um espelho: “O sábio diligente é como um espelho, não pega e nem recebe nada; responde, mas não retém. Assim, consegue triunfo sobre as coisas, mas sem causar dano.”. Esta analogia com o espelho é muito sagaz, pois o espelho recebe de todas as coisas, mas não retém nada, pois é como se devolvesse tudo através do reflexo. As coisas passam por ele e retornam sem terem sua natureza modificada. É como se a imagem refletida no espelho fosse nada mais que a verdadeira essência das coisas.

Passando essa imagem para um governante, ele então seria este espelho que simplesmente reflete a imagem do povo, sendo assim, ao olhar para o governante e usá-lo como modelo, na verdade, estaria vendo a si próprio e agindo de acordo com sua própria natureza, descartando assim qualquer necessidade de ser governado. O governante sábio é o espelho do povo, e somente desta forma, “consegue triunfo sobre as coisas, mas sem causar dano.”. Este é o governo ideal para o daoísmo, governar através da não-ação, que é, na verdade, permitir com que a ordem natural das coisas flua sem intervenções. O conceito de governo ideal para o daoísmo é justamente esta ordem natural, onde tudo é o que é no grande ciclo do Dào. Uma vez entendido isso, a figura do governante ou do governo não é mais necessária.

Há inúmeras passagens destes dois livros que podemos trazer para esta discussão entre anarquismo e daoísmo, pois, como pontuado anteriormente, estes dois sistemas de pensamento partilham de conceitos que podem ser considerados universais, e por isso, permitem uma análise comparativa. Entretanto, não há como definir a *stricto sensu* se o daoísmo é anarquista em sua essência ou se o anarquismo bebeu de fontes daoístas, pois é justamente esta riqueza de conceitos partilhados e a extrema hermenêutica, principalmente dos textos daoístas, que nos permitem interpretações diversas. Não obstante, o fato de existirem tais interpretações e estudiosos que se lançam cada vez mais para este campo de análise, abre-nos vários caminhos de possibilidades para que possamos compreender melhor a universalidade cultural, que, apesar de extremamente ramificada, com diferenças marcantes entre povos e sociedades, parece nos conduzir a um estado comum, uma mesma essência, conectando-nos a um ponto de encontro, que é a humanidade.

Referências Bibliográficas

- BENDER, Frederic L. 1983. "Taoism and Western Anarchism". The Anarchist Library. Disponível em: <<https://usa.anarchistlibraries.net/library/frederic-l-bender-taoism-and-western-anarchism>>. Acessado em: 18/05/2021.
- BERKMAN, Alexander. 1977. ABC of Anarchism. 3ª Edição. London: Freedom Press.
- CHERNG, Wu Jyh. 2000. Iniciação ao Taoismo Volume 1. Rio de Janeiro: Mauad.
- Colson, Dan. 2017. "Propaganda and the Deed: Anarchism, Violence and the Representational Impulse". American Studies. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/162640923.pdf>>. Acessado em: 11/02/2021.
- Jack R. 2020. "Toward a New Anarchism: Anarcho-Daoism". The Anarchist Library. Disponível em: <<https://usa.anarchistlibraries.net/library/jack-r-toward-a-new-anarchism-anarcho-daoism>>. Acessado em: 18/05/2021.
- LAOZI. 2007. Dao De Jing [Tao Te King]. Tradução de Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Hedra.
- Longlois, Horácio. A História do Pensamento Anarquista. Disponível em: <<http://www.libertarianismo.org/index.php/artigos/historia-pensamento-anarquista-2>>. Acessado em: 07/02/2021.
- RAPP, John A. 2012. Daoism and anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China. London: Continuum International Publishing Group.
- Scalapino, Robert; Yu, George T. 1961. The Chinese Anarchist Movement. The Anarchist Library, Disponível em: <<http://theanarchistlibrary.org/library/robert-scalapino-and-george-t-yu-the-chinese-anarchist-movement.pdf>>. Acessado em: 03/03/2021.
- SKIRDA, Alexandre. 2002. Facing the Enemy: A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968. Translated by Paul Sharkey. Edinburgh: AKPress.
- WOODCOCK, George. 2007. História das Idéias e Movimentos Anarquistas Vol. 1. A Idéia. Porto Alegre: L&PM.
- WOODCOCK, George. 2006. História das Idéias e Movimentos Anarquistas Vol. 2. O Movimento. Porto Alegre: L&PM.
- ZARROW, Peter. 1990. Anarchism and Chinese Political Culture. New York: Columbia University Press.
- ZHUANGZI. 1999. Zhuangzi. Library of Chinese Classics (Chinese-English). 1º Edition. Hunan: Hunan People's Publishing House.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.