
Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33102>

Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e Relacionalismo (關係主義)*

Contemporary Chinese Philosophy and the Importance of Confucian Kinship Relations: Li Zehou, Shamanist Tradition, and Relationalism (關係主義)

Filosofia china contemporânea y la importancia de las relaciones de parentesco confuciano: Li Zehou, Tradición chamanista y Relacionalismo (關係主義)

Jana S. Rošker**

<https://orcid.org/0000-0003-0072-1556>

RESUMO: Li Zehou faz parte dos filósofos chineses mais influentes de nosso tempo. Este artigo apresentará uma introdução crítica de sua teoria a respeito da consolidação do específico sistema confucionista de relações de parentesco, que para ele constitui uma base crucial da ordem social tradicional chinesa. No confucionismo, as relações interfamiliares formam a base do sistema social, no qual as relações interpessoais são de extrema importância e que Li, portanto, denomina de “Relacionalismo”. Segundo ele, esse modelo confucionista baseado no parentesco tem origem na ritualidade xamanística realizada pelos seres humanos neolíticos, que viviam nas terras ocupadas pela China moderna. Essas culturas neolíticas eram bastante avançadas e baseavam suas sociedades na produção semiagrícola de pequena escala, na qual as comunidades eram construídas principalmente por meio de relações de parentesco. As cerimônias xamanísticas cresceram e fortaleceram a consciência dessas unidades sociais. Esses primeiros ritos coletivos, especialmente aqueles que incluem música e dança, tiveram um efeito poderoso nos primeiros humanos, criando intensos sentimentos de respeito, amor e lealdade e, assim, formando uma base para a ordem social confucionista baseada nas relações de parentesco e na ética confucionista, enraizada na humanidade interpessoal. A teoria de Li sobre as origens xamanistas do relacionalismo confucionista será criticamente iluminada através das lentes dos estudos históricos e antropológicos atuais sobre a

* Artigo traduzido com autorização da autora: ‘Li Zehou’s ethics and the importance of Confucian kinship relations: the power of shamanistic rituality and the consolidation of relationalism (關係主義), *Asian Philosophy*, n. 30, 3 (2020): 230-241.

** Professora da Cátedra de Sinologia da Universidade de Ljubljana, Eslovênia. Phd em Sinologia pela Universidade de Viena (1988). Membro fundadora do Department for Asian studies at the University of Ljubljana, Faculty of Arts, Fundadora e primeira president da European Association for Chinese Philosophy (EACP). Editora chefe do *Asian Studies Journal*. E-mail: Jana.Rosker@ff.uni-lj.si.

ritualidade xamanista e sua função dentro das ordens culturais correspondentes.

Palavras-chave: Li Zehou. Relações de parentesco. Xamanismo. Sedimentação. Ritualidade.

ABSTRACT: Li Zehou belongs to the most influential Chinese philosophers of our time. This paper will present a critical introduction of his theory regarding the consolidation of the specific Confucian system of kinship relations, which for him forms a crucial foundation of traditional Chinese social order. In Confucianism, the inter-familial relations form a basis of the social system, in which interpersonal relations are of utmost importance and which Li therefore denotes as “relationalism”. According to him, this kinship-based Confucian model originates in shamanistic rituality performed by Neolithic humans living in the land occupied by modern-day China. These Neolithic cultures were rather advanced and based their societies on small-scale semi-agricultural production, in which communities were mainly constructed through kinship relationships. Shamanistic ceremonies were enhancing and strengthening the awareness of such social unities. These early collective rites, especially those that include music and dance, had a powerful effect on early humans, creating intense feelings of respect, love and loyalty, and thus forming a basis for the Confucian social order based upon kinship relations, and the Confucian ethics, rooted in interpersonal humanness. Li’s theory of the shamanist origins of Confucian relationalism will be critically illuminated through the lens of current historical and anthropological scholarship on shamanist rituality and their function within the corresponding cultural orders.

Keywords: Li Zehou. Kinship relations. Shamanism. Sedimentation. Rituality

RESUMEN: Li Zehou pertenece a los filósofos chinos más influyentes de nuestro tiempo. Este artículo presentará una introducción crítica de su teoría sobre la consolidación del sistema confuciano específico de relaciones de parentesco, que para él constituye un fundamento crucial del orden social tradicional china. En el confucianismo, las relaciones interfamiliares forman una base del sistema social, en el que las relaciones interpersonales son de suma importancia y que Li, por lo tanto, denota como “relacionalismo”. Según él, este modelo confuciano basado en el parentesco se origina en la ritualidad chamánica realizada por humanos neolíticos que viven en la tierra ocupada por la China moderna. Estas culturas neolíticas eran bastante avanzadas y basaban sus sociedades en la producción semi-agrícola a pequeña escala, en la que las comunidades se construían principalmente a través de relaciones de parentesco. Las ceremonias chamánicas estaban mejorando y fortaleciendo la conciencia de tales unidades sociales. Estos primeros ritos colectivos, especialmente aquellos que incluyen música y danza, tuvieron un efecto poderoso en los primeros humanos, creando intensos sentimientos de respeto, amor y lealtad, y formando así una base para el orden social confuciano basado en las relaciones de parentesco y la ética confuciana, arraigada en la humanidad interpersonal. La teoría de Li sobre los orígenes chamanistas del relacionalismo confuciano se iluminará críticamente a través de la lente de la erudición histórica y antropológica actual sobre la ritualidad chamanista y su función dentro de los órdenes culturales correspondientes.

Palabras clave: Li Zehou. Relaciones de parentesco. Chamanismo. Sedimentación. Ritualidad.

Como citar este artigo:

Rošker, Jana S. “Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e Relacionalismo (關係主義)”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 106-121.

Introdução

Li Zehou viu a cultura xamanística como uma origem importante da tradição chinesa, uma origem que mais tarde foi historicizada e racionalizada por meio dos discursos confucionistas. Seguindo a tradição, estabelecida pelo Duque de Zhou (Zhou gong 周公)¹, Confúcio foi, portanto, um “criador transformador (zhuānbuàixìngde chuàngzào zhě 轉化性的創造者)”², modificando significativamente a tradição xamânica de longa duração que ainda prevalecia na China durante a Dinastia Zhou. Nesse processo, as cerimônias xamanísticas foram gradualmente convertidas em ritualidade confucionista. Essa transformação racionalizada da tradição xamanística levou à incorporação de ideias como “eus relacionais” ou “relacionalismo”³, em um reino do “inconsciente tradicional”. Este foi um reino no qual os indivíduos passaram a se ver como parte de seu grupo e no qual os padrões de comunalidade entre os indivíduos trouxeram unidade legível às relações interpessoais dentro de sua família e comunidade.

Neste contexto, Li afirma que “o céu, a terra e as miríades de coisas residem em circunstâncias específicas e concretas de relacionalidade emocionalmente interativa” (Li Zehou 2015, 63), que diferem fundamentalmente da ênfase em logos, razão, linguagem e lógica. Essa “relacionalidade interativa”, que permaneceu preservada nos paradigmas filosóficos e culturais predominantes na China, baseia-se na capacidade humana de responsividade emocional (*gan* 感). Essa capacidade permite que as pessoas atuem em ressonância com o universo, mas também em harmonia com os membros de seu próprio grupo. Nessa base, ou seja, fundada na tradição histórica

¹ O Duque de Zhou foi um dos primeiros líderes da Dinastia Zhou que desempenhou um papel importante na consolidação do reino estabelecido por seu irmão mais velho, o Rei Wu (Zhou Wu Wang 周武王). Ele é famoso por atuar como um regente dedicado e capaz para seu jovem sobrinho e por derrubar uma série de rebeliões, pacificando a nobreza da dinastia Shang derrotada com altos títulos e posições. Ele também é conhecido por criar os *Ritos de Zhou* (*Zhou li* 周禮), como o suposto autor ou compilador de outros clássicos confucionistas como, por exemplo, o *Livro das Mutações* (*Yi jing* 易經) o *Livro de Poesia* (*Shi jing* 詩經) e como o criador da *Música elegante* (*Ya yue* 雅樂), forma de música clássica chinesa.

² Li Zehou inverteu o conceito de Lin Yusheng 林毓生 de “transformação criativa”, que foi assumido por muitos estudiosos chineses, incluindo Tu Wei-ming, na frase reversa “criação transformativa” para enfatizar o valor da ação humana nos processos sociais transformadores.

³ Outra tradução comum do termo original chinês *guanxizhuyi* 關係主義 também é “guanxi-ismo”, ver, por exemplo, Jia 2020, 60 e Wang 2020, 107.

xamanística chinesa (*wushi chuantong* 巫史傳統), Confúcio mais tarde conseguiu formular seus ensinamentos como uma espécie de “cosmologia emocional” (*youqing yuzhuguan* 有情宇宙觀).

Na visão de Li Zehou, por ser o xamanismo uma parte importante e a base essencial da cultura chinesa clássica, ele investigou um amplo escopo de material arqueológico, bem como as primeiras fontes escritas chinesas, a fim de lançar luz sobre a relação entre as culturas xamanísticas e a evolução das primeiras instituições sociais e governamentais chinesas (Li Zehou 2015, 6). Em várias publicações anteriores e em seu livro recente, intitulado *From Shamanism to Rituality, Explaining Rituality as a Return to the Humaneness*, no qual pretendia resumir suas teorias sobre o tema, revelou uma base para a descrição do xamanismo, suas funções sociais, suas relações com a humanidade e suas profundas origens evolutivas. Li explica sua visão de que as raízes evolutivas mais profundas do xamanismo podem ser encontradas nas capacidades de criação e realização de rituais, que fornecem os processos de comunicação e integração mais importantes nas comunidades primitivas.

A evolução do xamanismo, que mais tarde levou à ritualidade confucionista, pode ser deduzida desses fundamentos. Li mostra de forma muito detalhada e precisa como e por que o ritual confucionista se originou nas práticas cerimoniais do xamanismo.

Tradição xamanista e a humanização da natureza

Como indicamos acima, Li Zehou acredita que “rituais foram gerados a partir da emocionalidade” (*li sheng yu qing* 禮生於情), uma presunção já encontrada nas *Tiras de bambu de Guodian* (Guodian Chumu zhujian 郭店楚墓竹簡). Nesse contexto, entretanto, ele enfatiza que do ponto de vista da história, as cerimônias xamanísticas que foram racionalizadas e posteriormente transformadas em rituais confucionistas não surgiram diretamente das emoções individuais (Li Zehou 2015, 62). Em vez disso, eles foram incubados em práticas cerimoniais xamanísticas, que incluíam elementos poderosos de emoções comuns, e que ultrapassavam de longe os sentimentos pessoais do indivíduo. Na opinião de Li, as atividades rituais xamanísticas incluem, nomeadamente, vários componentes de intenso envolvimento emocional coletivo. Essas emoções originaram-se principalmente nas condições existenciais da comunidade ou grupo ao qual pertenciam as pessoas que participaram dessas práticas.

De acordo com Li Zehou, a comunidade pertence aos aspectos centrais do xamanismo. As práticas xamanísticas estão ligadas ao engajamento do grupo e, portanto, têm importantes efeitos sociais, psicológicos e psicofisiológicos. Esses efeitos refletem a necessidade humana de coordenação de grupo, derivada de uma expansão dos laços de apego que evoluíram para manter a proximidade entre crianças e cuidadores, e fornecer uma base segura para o *self*, garantindo

sentimentos de proteção por figuras poderosas. Essa suposição também está de acordo com os *insights* antropológicos atuais: “a ancestralidade evolutiva dos humanos produziu uma neuropsicologia para um mundo social, uma necessidade de vida emocional que está ligada ao sistema nervoso humano” (Li Zehou 2015, 61). A identidade social e pessoal, portanto, tornou-se uma necessidade, um reflexo da interdependência social que produziu uma canalização e coordenação do desenvolvimento neurológico, emocional e psicológico individual nas relações com outros membros do próprio grupo (Li Zehou 2015).

Nessas cerimônias, podemos ver a manifestação dos aspectos naturais e animais da pessoa individual, mas, ao mesmo tempo, também os brotos de sua “humanização”. Nesse contexto, primeiro temos que fornecer uma breve explicação do conceito de humanização da natureza de Li Zehou. Originalmente, ele assumiu essa noção a partir da obra do primeiro Marx, mas a expandiu mais tarde, distinguindo entre dois níveis ou dois aspectos de tal humanização. O primeiro, ou seja, aquele que estava na vanguarda da teoria marxista, dizia respeito ao impacto humano na natureza externa, ou seja, às suas alternâncias por tecnologia de fabricação humana. O segundo, entretanto, referia-se à humanização da natureza interna dos primeiros humanos.

Nas cerimônias xamanísticas, essa humanização da natureza interna ocorreu. Nas atividades xamanistas coletivas, a razão e a sociabilidade se fundiram com a sensualidade e a naturalidade (Sernelj 2020, 81). Uma vez que essas atividades se desenvolveram em sistemas formalizados fixos, essa unificação teve que ser realizada por meio de música e ritos (Li e Cauvel 2006, 17), que formaram o *framework* da mais antiga estrutura institucional da China antiga. Com a infusão de uma dimensão sociocultural, a consciência animal se transformou na psique humana. Todos os tipos de funções psicológicas exclusivamente humanas, como imaginação, cognição, compreensão e outras atividades intelectuais, brotaram e se desenvolveram enquanto preservavam sua conexão com funções mentais animais elementares, como percepção e sentimento. Isso ocorre com muito mais intensidade e autoconsciência do que nos processos de práticas materiais diretas, como caça, coleta e produção agrária. É dessa maneira que as atividades totêmicas xamanísticas ajudaram a organizar e estruturar os processos e elementos originalmente díspares da produção material real e da vida cotidiana (Li e Cauvel 2006, 7). Por conseguinte, a dança totêmica e as cerimônias xamanísticas são as primeiras formas da civilização espiritual humana e da produção simbólica.

Aqui, também é importante notar que, embora o desenvolvimento de práticas xamanísticas em direção a uma ritualidade confucionista racionalizada estivesse enraizado nas emoções, não estava de forma alguma limitado a elas. Nas suas dimensões psicológicas, este desenvolvimento tem vindo a evoluir dentro daquilo que Li chama de “estrutura emocional-racional” (*qingli jiegou* 情

理結構) da mente humana⁴. Consequentemente, não terminou nas formas específicas e emocionalmente fundamentadas da ritualidade confucionista, mas também iniciou um movimento que conduzia do ritual à razão. Diante dessa constatação, a noção de razão tem duas conotações principais: “a solidificação da razão (vontade) e a construção da razão (conhecimento, como concepções do bem e do mal). O movimento do ritual para a razão cultivava esses dois aspectos da razão individual” (Li e Cauvel 2006, 78). Portanto, a noção confucionista de “ritual” (*li* 禮) também é uma expressão de moralidade social. De acordo com Li, comportamentos sociais ritualizados começaram em cerimônias xamanísticas e gradualmente tornaram-se normas sociais geralmente aceitas (D’Ambrosio, Carleo e Lambert 2016, 1063-4).

Da ritualidade xamânica à confucionista

Assim, na visão de Li, os sentimentos xamanistas coletivos foram transformados (e racionalizados) em novas formas de ritualidade confucionista. No entanto, essas formas racionalizadas não permaneceram um elemento independente predominante da tradição chinesa. Confúcio explicou especificamente “ritual” (*li* 禮) por meio da “humanidade” (*ren* 仁). Existem várias passagens nos *Analectos* que se referem diretamente à conexão inseparável entre esta virtude confucionista central e a ritualidade confucionista, por exemplo: “se um homem não possui humanidade, o que ele tem a ver com os rituais?” (*ren er bu ren ru li he* 人而不仁，如禮何?) (Lunyu, 2009; Ba Yi, 375). Dado que a humanidade é essencialmente uma forma de empatia social, ela não pode ser reduzida à razão, mas também envolve emoções. Nesse sentido, é uma parte importante da referida estrutura emocional-racional, que pertence aos paradigmas básicos da tradição ideativa chinesa.

A virtude confucionista central da humanidade (*ren* 仁) está enraizada em tais formações psicológicas, que são moldadas na unificação do indivíduo com sua comunidade. Esse tipo de consciência foi criada por meio de danças xamanísticas e acumulada nas formações da mente humana pela sedimentação primitiva. Para Li Zehou, no entanto, a questão principal era como explicar, histórica e concretamente, essas unificações de elementos diferentes e originalmente incongruentes da psique humana, por exemplo, o sensual e o racional, o natural e o social, ou o indivíduo e o coletivo. Ele acredita que a forma mais antiga das interseções desses elementos torna-se aparente precisamente nas danças totêmicas. Assim como Michael Winkelman expõe:

⁴ Nessa visão, a mente humana abarcava elementos racionais e emocionais, incluindo razão e sensibilidade. O caractere tradicional chinês *Xin* 心, que em um sentido literário significa “coração”, mas, tradicionalmente, e principalmente no que se refere a mente humana, foi usado no sentido de uma “estrutura emocional-racional” como nas obras clássicas da literatura e da filosofia chinesa. Esta também é a razão pela qual esta figura foi traduzida principalmente como “coração-mente” na Sinologia Ocidental moderna.

“dançando ao redor do grupo enquanto tocava bateria, chacoalhava e cantava, o xamã exortou os espíritos a virem em auxílio dos membros da comunidade” (Winkelman 2011, 54). A visão de Li sobre esta questão é bastante semelhante, pois ele acredita que “a dança totêmica primitiva pegou existências sensoriais e atividades sensoriais individuais díspares, e as costurou conscientemente, fundindo-as em um todo” (Li Zehou 2010, 6). Aqui, Li aponta para a natureza holística do mundo ideacional das sociedades xamanísticas e acentua: “é extremamente importante ver que (cerimônias xamânicas) eram baseadas na unidade de corpo e mente e de forma alguma separavam alma e carne. Eles atribuíram importância ao próprio processo da atividade e não aos seus objetos”⁵ (Li Zehou 2015, 13).

As atividades simbólicas de tal consciência coletiva, ou seja, a chamada percepção do “Grande Eu”, distinguem a mente humana da consciência animal. Usar a linguagem e produzir objetos ornamentais exigia imaginação e raciocínios simbólicos e abstratos. Li acredita que tais atividades simbólicas surgiram da música e da dança dos rituais xamanísticos originais. “Tambores, vocalização de grupo e outras exibições foram as bases a partir das quais a capacidade mimética exclusivamente humana evoluiu e forneceu uma base para o xamanismo” (Winkelman 2011, 54). O canto rítmico era uma ferramenta para uma melhor coordenação do trabalho de grupos maiores e a força sensual da música nas danças xamanísticas era mais importante para moldar e transmutar os desejos humanos, transferindo sentimentos instintivos para emoções mais cultivadas e assim nos tornando cada vez mais humanos.

Nesse contexto, Li enfatiza o fato de que os objetivos cruciais dessas práticas eram de natureza estritamente pragmática:

As “cerimônias xamanísticas” eram realizadas principalmente com uma conexão direta com certas questões inter-humanas que surgiam na comunidade. Seus objetivos eram muito concretos e realistas e sempre vinculados a benefícios materiais. Eles não foram realizados meramente por causa de algumas necessidades espirituais individuais ou conforto da alma. Todos eles diziam respeito a orações pela chuva, pela extinção dos inimigos ou pela boa fortuna⁶ (Li Zehou 2015, 11).

Além de moldar e nutrir os primórdios de um sentido de coletivo e de ordem na ação e pensamento humanos, também constituiu a “normalização” das emoções e pensamentos individuais. Todos estes, por sua vez, estavam relacionados ao ordenamento do mundo espiritual postulado por meio das artes mágicas e da imaginação religiosa. Na mente humana, esses padrões continham os brotos da atividade intelectual, ao mesmo tempo que permitiam a expressão de sentimentos:

⁵ 特別重要的是，他是身心一體而非靈肉兩分，它重視的是活動過程而非客觀對象。

⁶ 「巫術禮儀」主要是直接為群體的人間事物而活動的，具有非常具體的現實目的和物質利益，絕非僅為個體的精神需要或靈魂慰安之類而作。降雨、消滅、祈福等等均如此。

Para resumir: neste processo de racionalização, todos os tipos de atividades que originalmente serviam apenas como intermediários ou ferramentas para a realização de cerimônias xamanísticas tornaram-se sistemas e operadores simbólicos. Eles foram cada vez mais objetificados, objetivados e registrados, mas ainda continham fortes emoções e crenças como medo, respeito, lealdade e honestidade⁷ (Li Zehou 2015, 16-17).

Essas emoções e crenças também representavam os fundamentos cruciais das virtudes e valores morais confucionistas posteriores. Porque as cerimônias xamanísticas eram uma forma de unidade dos seres humanos com os espíritos (*yu shen tong zai* 與神同在), elas não representavam formas de adorar divindades objetificadas, mas podiam ser concebidas como uma experiência sensual da conexão inerente e inseparável com eles. Li enfatiza (Li Zehou 2015, 23) que em tal unidade não havia lugar para o nascimento de qualquer “transcendência”, nem para qualquer ideia de um deus existente objetivamente. Além disso, nesse processo de racionalização os xamãs, que originalmente eram líderes espirituais ou religiosos, aos poucos também assumiram uma liderança ética e política. Essa também é a razão ou a origem da natureza tripartite da ritualidade confucionista, na qual religião, ética e política se amalgamam em uma unidade coerente e inseparável⁸.

Fundações históricas

Li Zehou chamou a postura básica de sua filosofia de “ontologia antro-po-histórica”, expondo que esse paradigma é central para seu método de pesquisa (Rošker 2019, 222). Isso certamente também é verdadeiro para suas investigações sobre a importância do xamanismo para a consolidação da cultura confucionista. Suas descobertas neste campo levaram à suposição de que a cultura xamanista é a verdadeira origem da ritualidade confucionista, que incubou o papel crucial das relações de parentesco e do paradigma da relacionalidade social (*guanxi zhuyi* 關係主義) na cultura chinesa. Essa presunção ainda é bastante controversa. Se quisermos provar a validade dessa suposição, junto com o método de Li da “ontologia antro-po-histórica” (Van den Stock 2020, 16), é razoável avaliá-los à luz das teorias históricas e antropológicas contemporâneas. Vamos começar com o primeiro.

Alguns estudiosos, como por exemplo o teórico confucionista moderno Xu Fuguan, acreditavam (1987, 649) que a tradição chinesa (ou confucionista) era o resultado da fusão de dois tipos diferentes de cultura: um sistema agrário típico dos Shang derrotados (ou Dinastia Yin, 1600

⁷ 總之，本在巫術禮儀中作為中介或工具的自然對象和各種活動，都在這一理性化的過程中演化而成為符號性的系統和系統操作。它日益對象化、客觀化、敘事化，卻又仍然包含有畏、敬忠、誠等強烈情感和信仰於其中。

⁸ No entanto, Li Zehou também acredita firmemente que essa inseparabilidade de religião, ética e política, que ainda prevalece na sociedade chinesa moderna, deve ser mudada a fim de alcançar um “estilo chinês de separação de religião e estado” (Li Zehou 2015, 69).

- 1066 a.C.) e a cultura de caça e coleta dos ancestrais nômades da Dinastia Zhou⁹ (Rošker 2016, 136).

Esta hipótese é apoiada por uma passagem das *Notas Históricas* (*Shi Ji* 史記). No capítulo que trata dos primórdios da Dinastia Zhou (*Zhou ben ji* 周本紀), podemos encontrar uma descrição da alegada origem dessa fusão. Apesar do ancestral fundador mitológico da Dinastia Zhou, Hou Ji, ter sido creditado por ter melhorado muito a agricultura de Xia (2100-1600 a.C.), seu filho Buzhu abandonou totalmente a agricultura, levando uma vida nômade à maneira de seus vizinhos “bárbaros” Rong e Di¹⁰ (Shi ji 2013: Zhou Benji, 147).

Assim, uma mistura de rituais religiosos agrários e nômades também estava entre as consequências desse encontro “intercultural”. A Dinastia Zhou certamente surgiu de uma mistura de diferentes tipos de culturas e diferentes modos de produção social, em que os elementos xamanísticos, ou pelo menos as relíquias do xamanismo, ainda estavam muito vivos.

No período da transição dinástica de Shang para Zhou, que ocorreu aproximadamente no século XI a.C., o desenvolvimento e a especialização de antigas cerimônias xamânicas, especialmente na forma de danças totêmicas, levaram à formalização de ritos e música, que passaram a ser vistos como a representação formal do poder político aristocrático. Sua sistematização foi concluída por volta da época da transição dinástica da Dinastia Shang para a Dinastia Zhou. A tradição Zhou, que afirma que “o Duque de Zhou estabeleceu os ritos e a música (Zhougong zhi li zuo yue 周公制禮作樂)” (Lun heng jiao zhu 2010: Shu jie, 556), tem alguns fundamentos históricos. Certamente ele estabeleceu um conjunto de instituições que integraram e sistematizaram os ritos e a música anteriormente existentes. Em seu trabalho sobre as instituições Shang e Zhou, Wang Guowei também destaca a importância das transformações ocorridas nessa transição da Dinastia Shang para a Dinastia Zhou:

O mais importante entre eles foi o estabelecimento pelo Duque de Zhou dos sistemas patrilinear, feudal e sacrificial, bem como a sistematização de ritos e música. Esses desenvolvimentos foram de fato de uma significância marcante na história chinesa. Muitos estudos nas últimas três décadas, entretanto, enfocaram apenas a formação social geral, ignorando o importante fenômeno histórico do estabelecimento de instituições rituais. A verdadeira razão pela qual Confúcio e seus seguidores exaltaram tanto o Duque de Zhou, e que as gerações posteriores considerariam o Duque de Zhou como igual a Confúcio, é precisamente sua sistematização dos ritos e da música que Confúcio defendeu tão firmemente (Li e Cauvel 2006, 11).

⁹ Embora a origem nômade dos Zhou continue a ser debatida tanto no mundo acadêmico chinês quanto na Sinologia Ocidental, um forte apoio para essa tese pode ser encontrado no capítulo *Zhou benji*, de *Shi Ji* (*Notas históricas*, ver nota de rodapé a seguir). Em suas abordagens filosóficas e religiosas, os representantes da 2ª geração geralmente subscrevem os estudos históricos de Xu Fuguan, especialmente aqueles encontrados no capítulo, *O período pré-Qin* (*Xian Qin bian*), em seu estudo, *The History of Human Nature Theories in China* (*Zhongguo renxing lun shi*).

¹⁰ 後稷卒，子不窋立。不窋末年，夏後氏政衰，去稷不務，不窋以失其官而奔戎狄之間。

Consequentemente, Li Zehou empurrou as origens da cultura chinesa mais para trás do que a maioria dos estudiosos chineses, sugerindo que o confucionismo se originou do xamanismo racionalizado (*wu* 巫), com o duque de Zhou como seu iniciador. Esta é também uma das razões pelas quais Li defende um retorno ao modo pré-Song (Gu 2015, 20) de abordar o confucionismo como a “escola do duque Zhou e Confúcio (*Zhou Kong zhi dao* 周孔之道)”, em vez da posterior denotação neoconfucionista “escola de Confúcio e Mêncio (*Kong Meng zhi dao* 孔孟之道)”.

Desta forma, as ordens protoreligiosas xamanísticas, cujas origens estavam enraizadas nas culturas nômades, foram integradas à sociedade a partir de uma combinação de economia nômade e agrária de pequena escala. De acordo com Li, os humanos neolíticos que viviam nas terras ocupadas pela China moderna eram bastante avançados e suas comunidades, implementando essa produção agrícola em pequena escala, eram construídas principalmente por meio de relações de parentesco. Contra esse pano de fundo social e cultural, a racionalização da ritualidade xamanística levou, por sua vez, à incorporação de ideias ligadas a um sistema social de “relacionalismo”, em um reino de “inconsciente tradicional” (*chuantong wu yishi* 傳統無意識). A consciência social coletiva concreta (*jiti shehui yishi* 集體社會意識), por outro lado, manifestou-se na condição dos indivíduos relacionais (e egos relacionais), que eram necessária e existencialmente partes orgânicas de seus grupos sociais. Essa consciência refletia a maneira pela qual os indivíduos passaram a se ver como parte de seu grupo e na qual os padrões de semelhança entre os indivíduos trouxeram uma unidade legível às relações inter-humanas. Essa consciência foi formada por meio de cerimônias xamanísticas (Li Zehou 1985, 17). Esses primeiros rituais coletivos, especialmente aqueles que incluíam música e dança, tiveram um efeito poderoso sobre os primeiros humanos, criando “intensos sentimentos de respeito, amor e lealdade, que se sedimentaram nas estruturas psicológicas emocionais, morais e estéticas necessárias para que as comunidades verdadeiramente humanas evoluíssem” (Chandler 2016, 163). Li escreve: “Assim como no processo de produção material, defendo que sem atividade por parte da consciência social coletiva – ou seja, sem atividade ritual xamânica primitiva e atividade linguística e simbólica comunitária – a formação de uma psique humana diferente da dos animais nunca teria sido possível (Li Zehou 1985, 15).

Aqui, também é importante notar que foi precisamente essa cultura primitiva que permitiu à humanidade desenvolver lentamente a autoconsciência e apreciar sua singularidade entre os tipos do mundo natural. Com suas cerimônias, que incluíam cantos e danças totêmicas voltadas para o ritual de sacrifício, a cultura xamanística constituiu, estruturou, organizou e fortaleceu comunidades originais, despertando e unindo a consciência, a intenção e a vontade humanas. Além disso, esses primeiros rituais também refinaram gradualmente as habilidades individuais e a cooperação comunitária das primeiras comunidades “comprometendo-se com a memória e ensaiando seus

processos de subsistência e meio de vida” (Li e Cauvel 2006, 3). Como resultado, a cultura primitiva regulou cada vez mais o comportamento humano e dotou-o de ordem, padrão e direção.

Pesquisa antropológica

Até certo ponto, Li Zehou fundamenta seu argumento sobre a natureza dos rituais xamanísticos nas sociedades primitivas no famoso livro de Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. No entanto, como Martha Chandler (2015, 135) aponta, o livro foi severamente criticado por fazer generalizações românticas e carece de evidências arqueológicas gerais. Por outro lado, embora Eliade tenha oferecido algumas caracterizações muito gerais (e às vezes bastante ousadas) dos xamãs como pessoas que entram em estado de êxtase para interagir com os espíritos em nome de sua comunidade, ele também estabeleceu muitos conceitos específicos adicionais sobre o xamã, o que muitos pesquisadores posteriores negligenciaram em suas aplicações desse termo (Winkelman 2011, 54). Para Li Zehou, o xamanismo tem suas bases nas dimensões inatas das emoções, cognição e sensualidade humanas. Partindo dessa presunção, ele destacou a transformação dessas dimensões do nível individual para o coletivo. Enquanto isso, tais transformações parecem pertencer a fatos estabelecidos na antropologia histórica ocidental. Em tais processos, eles comumente destacam a função coletiva das representações e significados simbólicos. A esse respeito, o livro de Eliade sobre simbolismo (1991) ainda é amplamente considerado uma obra clássica nessa área. No entanto, Eliade certamente deve ser visto como um trabalho antropológico pioneiro nesses temas. Nas últimas décadas, surgiram inúmeros estudos nos quais o tema tem sido tratado de forma mais detalhada e, sobretudo, sob diferentes óticas de ramos distintos, mais diversificados e mais profissionalizados da antropologia. Michael James Winkelman, por exemplo, um estudioso que pertence a especialistas internacionalmente conhecidos em antropologia médica, expõe (Winkelman 2011) que as culturas xamânicas engajaram o uso de “estados alterados de consciência para integrar informações em vários níveis do cérebro, produzindo simbolismo visual exemplificado em experiências visionárias”.

Esses estados foram criados com a ajuda da dança e da música xamânica. Li enfatiza repetidamente sua importância na ritualidade xamânica. Nesse contexto, ele aponta para o vasto número de referências à dança em vários clássicos confucionistas. No capítulo *O Supervisor de Assuntos Rituals nos Escritórios da Primavera* (Chunguan zongbo 春官宗伯) dos *Ritos de Zhou* (*Zhou li* 周禮), podemos, por exemplo, encontrar a seguinte passagem, que não é apenas interessante de uma forma estritamente do senso histórico, mas também como uma evidência valiosa para a pesquisa antropológica:

Os filhos do estado devem ser instruídos em música e dança; eles devem ser ensinados (em diferentes estilos de dança), como Yunmen Daquan, Daxian, Daqing, Daxia, Dahu e Dawu. Com os seis tons padrão, seis flautas de bronze, cinco notas, oito tipos de instrumentos e seis tipos de dança, uma grande festa é realizada a fim de chamar os espíritos, para harmonizar os estados e as pessoas e para acalmar o estrangeiro. Desta forma, tribos distantes são acalmadas e o mundo fenomênico pode ser colocado em movimento¹¹ (Zhou li 2014: Chun guan zongbo, 478).

Li aponta que, embora textos como os *Ritos de Zhou* sejam provavelmente de origem relativamente tardia, o que eles registram pode ser considerado um fato histórico de longa data (Li Zehou 2010, 5). Ele também chama nossa atenção para outra fonte que pode ser valiosa para a antropologia histórica chinesa, expondo que as formas de dança também estão registradas nos *Anais das Primaveras e Outonos do Mestre Lü* (*Lüshi chunqiu* 吕氏春秋) em que lemos que “antigamente, o povo do clã Getian batia os pés com rabos de boi nas mãos, cantando oito estrofes”¹² (Lü shi Chunqiu yi zhu, 2011: Gu yue, 118). O *Livro dos Documentos* (*Shang shu* 尚書 ou *Shu jing* 書經) também contém afirmações semelhantes, como por exemplo: “quando bato no tambor de pedra, ou bato suavemente, inúmeros animais se conduzem para dançar e todos os chefes dos departamentos oficiais estão em harmonia entre si”¹³ (Shang shu 2011: Yi Ji, 89). Nesta obra confucionista clássica, a dança estava diretamente associada ao xamanismo. Além disso, esta fonte milenar mostra também que os rituais xamânicos não incluíam apenas cantos rítmicos, música e dança, mas também o consumo de drogas: “as pessoas ousavam dançar constantemente nos salões dos palácios e cantar nos seus aposentos sob o efeito das drogas. Isso foi chamado de ‘estilo xamã’” (Shang shu 2011: Yi Ji, 1).

Como mencionado acima, Li Zehou enfatizou sua presunção de que os objetivos cruciais de tais cerimônias xamânicas eram de natureza estritamente pragmática. Para provar este ponto, ele expõe repetidamente que também há muitos materiais, entre as inscrições de ossos oraculares, que estão claramente relacionados com as orações pela chuva (Li e Cauvel 2006, 4). No livro dos *Ritos de Zhou* (*Zhou li* 周禮), também há uma passagem que se refere diretamente a tais práticas: “quando o país enfrentou uma forte seca, o mestre xamã foi convidado para fazer uma dança da chuva”¹⁴ (Zhou li 2014: Chun guan zong bo, 545-6).

Se nos concentrarmos nas hipóteses-chave que Li Zehou construiu no contexto das primeiras sociedades Zhou e sua transformação de ritualidade xamânica em confucionista devemos investigar principalmente sua presunção de que os rituais xamanistas eram uma base para a ordem social confucionista posterior baseada no relacionalismo, alicerçada na estrutura fundamental das

¹¹ 以樂舞教國子，舞《雲門》、《大卷》、《大咸》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》。以六律、六同、五聲、八音、六舞大合樂，以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。

¹² 昔葛天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌，歌八。

¹³ 予擊石拊石，百獸率舞，庶尹允諧。

¹⁴ 敢有恆舞於宮，酣歌於室，時謂巫風。

relações de parentesco interfamiliar. Em um artigo empiricamente bem fundamentado, publicado na revista *Current Anthropology* já em 1999, Nurit Bird-David provou, de um lado, a existência de uma ligação discreta entre as religiões animistas das culturas caçadoras-coletoras e, por outro, a consolidação da epistemologia relacional, que opera no contexto de práticas sociais que levam a construções locais de personalidade relacional (Bird-David 1999, 67). Ele descreve essa epistemologia relacional, subjacente à construção da personalidade relacional que é, por outro lado, condição necessária para o estabelecimento de uma ordem social baseada no relacionalismo, da seguinte forma:

Se o objeto da epistemologia modernista é um esquema totalizante de essências separadas, abordado idealmente de um ponto de vista separado, o objeto desse conhecimento animista¹⁵ é entender a relação de um ponto de vista relacionado dentro dos horizontes mutantes do observador relacionado. Conhecimento, no primeiro caso, é ter, adquirir, aplicar e melhorar as representações das coisas no mundo. Conhecimento, no segundo caso, é desenvolver as habilidades de estar no mundo com outras coisas, tornando a consciência do próprio ambiente e de si mesmo mais refinada, mais ampla, mais profunda, mais rica, etc. Saber, no segundo caso, cresce e mantém o relacionamento com os outros vizinhos. Envolve dividir o ambiente em vez de dicotimizá-lo e voltar à atenção para o “nós”, que absorve as diferenças, em vez da “alteridade”, que realça as diferenças e eclipsa as semelhanças. Contra “penso, logo estou” põe-se “eu me relaciono, logo existo” e “eu sei como me relaciono”. Contra o enquadramento materialista do ambiente como coisas discretas, coloca-se o enquadramento relacional do ambiente como relações aninhadas (Bird-David 1999, 78).

Resultados de pesquisas antropológicas recentes também provam indubitavelmente que “as práticas xamânicas podem, por meio da geração de um passado narrativo espiritualizado, realocar indivíduos e subjetividades em uma extensa teia de relações” (Abrahms-Kavunenko 2016, 1). O que é especialmente importante para o nosso questionamento da conexão teórica de Li Zehou entre xamanismo, relacionalismo e relações de parentesco, é o fato de que os resultados dessas pesquisas, *inter alia*, também mostram claramente como e por que essa “teia de relações” está localizada “em um mundo de conexões de parentesco estendidas que constroem uma relação cosmologicamente situada” (Abrahms-Kavunenko 2016, 1). Se levarmos em consideração uma estrutura mais ampla das primeiras cosmologias chinesas, uma ordem axiológica e social como a confucionista parece até mesmo como uma continuação relativamente “regular” das práticas religiosas animais e xamanísticas e suas funções sociais, pois ambas as visões de mundo também compartilham outro elemento importante, que representa uma parte integrante desta rede relacional, nomeadamente a relação com as almas ancestrais, que mantém e regula a vida moral cotidiana em ambos os tipos de cosmologias (ver Wellens 2017, 365). Pesquisas etnográficas

¹⁵ Mesmo pensando neste contexto particular, Bird-David escreve sobre o conhecimento animista e não explicitamente xamanístico, que novos paradigmas na antropologia contemporânea são claramente baseados na presunção, segundo a qual animismo e xamanismo estão integrados em sua visão abrangente do mundo (Yamada 1999, 147). Trabalhos antropológicos mais recentes também confirmam esta interconexão cosmológica básica (ver por exemplo Harvey, 2010).

recentes em comunidades xamânicas ainda existentes nas fronteiras do sudeste da China também apontam para o fato de que as interações nos processos de rituais xamanistas permitem que a família e os membros da comunidade reafirmem “o vínculo comunitário e o respeito sincero pelos ancestrais de todo o clã da família” (Lee 2019, 2) Enquanto inúmeras investigações antropológicas revelam o importante papel dos laços de parentesco nas cerimônias xamânicas (por exemplo, Bacigalupo 2004, 203), muitos estudos em história e filosofia chinesas (por exemplo, Sigurdsson 2015, 100; Ames 2011, 109) revelam o significado crucial das relações familiares inerentes à agenda básica do ritual confucionista *li* 禮.

Conclusão

Acima, espero ter iluminado os substratos teóricos dos campos da história e da antropologia que podem esclarecer e oferecer algumas evidências para os fundos conjecturais das suposições de Li Zehou sobre a transformação histórica e axiológica da ritualidade xamanista para confucionista. O presente artigo mostrou que a cosmologia xamanista se baseia em uma rede de relações, originada em uma epistemologia relacional, que é, por outro lado, uma característica crucial da ordem social confucionista. Também foi demonstrado que em ambos os casos, ou seja, no xamanismo, assim como no confucionismo, essa rede relacional está alicerçada em uma ontologia comum de ordem de parentesco. No entanto, essa comparação também pode apontar para alguns *insights* adicionais sobre a própria natureza da relação histórica entre as culturas xamanista e confucionista. Pode, nomeadamente, fornecer uma evidência adicional à presunção de que a alegada oposição entre ‘natureza’ e ‘cultura’, que pode ser considerada como um “viés ontológico persistente com raízes no dualismo cartesiano que engendra um etnocentrismo profundo no cerne da antropologia ocidental” (McKhann 2017, 383), muitas vezes, confunde nossa compreensão da própria natureza da ritualidade e as múltiplas formas de suas transformações históricas. O livro de Li Zehou sobre a relação complexa entre o xamanismo e a ritualidade confucionista é, sem dúvida, um passo importante no caminho que leva a um aprofundamento e aprimoramento substancial de nosso conhecimento neste campo.

Referências bibliográficas

Abrahms-Kavunenko, Saskia. “Spiritually Enmeshed, Socially Enmeshed: Shamanism and Belonging in Ulaanbaatar”. *Social Analysis*, n. 60, 3 (2016): 1-16.

<https://doi.org/10.3167/sa.2016.600301>

Ames, Roger T. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2011. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1p9wqgm>

Bacigalupo, Ana Mariella. “Ritual Gendered Relationships: Kinship, Marriage, Mastery, and Machi Modes of Personhood”. *Journal of Anthropological Research*, n. 60, 2 (2004) 60(2): 203-229. <https://doi.org/10.1086/jar.60.2.3630816>

Bird-David, Nurit. “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, Relational Epistemology”. *Current Anthropology*, n. 40, Supplement (1999): 67-91. <https://doi.org/10.1086/200061>

Chandler, Marthe. “Li Zehou, Kant in Darwin: teorija sedimentacije (Li Zehou, Kant, and Darwin: The Theory of Sedimentation)”. In *Li Zehou in sodobna kitajska filozofija—zgodovinska ontologija, estetika in nadgradnje marksizma*, edited by Jana S. Rosker, and Katja Kolšek, Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2016: 131-176.

D’Ambrosio, Carleo, Robert, and Andrew Lambert. “On Li Zehou’s Philosophy: An Introduction by Three Translators”. *Philosophy East and West*, n. 66, 4 (2016): 1057–67. <https://doi.org/10.1353/pew.2016.0083>

Eliade, Mircea. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Gu, Ming Dong. “Modernizing Confucianism: Li Zehou’s Vision and Inspiration for an Unfinished Project”. Paper presented at the Conference “Li Zehou and Confucian Philosophy”, The East-West Center, University of Hawai’i at Manoa, Honolulu, October 8–11, 2015.

Harvey, Graham. “Animism rather than Shamanism. New Approaches to what Shamans do (for other Animists)”. In *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*, ed. Bettina Schmidt, and Lucy Huskinson, 14-34. London: Continuum, 2010.

Jia, Jinhua. “Li Zehou’s Reconceptualization of the Classical Confucian Concepts of Autonomy and Individuality: With a Focus on Reading the Analects Today”. *Asian Studies*, n. 8, 1 (2020): 59–75. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.59-75>

Lee, Sangmi. “Traditionally transnational: Cultural continuity and change in Hmong shamanism across the diaspora”. *Ethnography*, n. 1 (2019): 1-19. <https://doi.org/10.1177/1466138119839086>

Li Zehou 李澤厚 You wu dao li, shi li gui ren 由巫到禮、釋禮歸仁 (From Shamanism to Rituality, Explaining Rituality as a Return to the Humanness). Beijing: Sanlian shudian, 2015.

Li Zehou. “Guanyu zhutixingde buchong shuoming 關於主體性的補充說明 (A Supplementary Explanation of Subjectivity)”. *Zhongguo shehui kexue yuan yuanjiushengyuan xuebao*, n. 1(1985): 14–21.

Li, Zehou. *The Chinese Aesthetic Tradition*. Translated by Maija Bell Samei. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2010.

Li, Zehou, and Jane Cauvel. *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*. Lanham: Lexington Books, 2006.

Lun heng jiao zhu 論衡校注. (*The Book “On Balance” with Comments and Annotations*). Ed. by Zhang Zongxiang and Zheng Zhaochang. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2010.

Lunyu 论语 (*The Confucian Analects*). In: *Si shu da quan jiaozhu / shang/ (An Annotated and Complete Collection of the Four Books: Part One)* Wuhan: Wuhan daxue chubanshe, 2009: 322-756.

Lü shi Chunqiu yi zhu 呂氏春秋譯注. (*Master Lü’s Spring and Autumn Annals with Translations and Comments*). Edited by Shuangdi, Zhang, et al. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2011.

McKhann, Charles F. “Crimes against Nature: Kincest, Cosmology, and Conservation in Southwest China”. *Anthropological Forum*, n. 27, 4 (2017): 382–401.

<https://doi.org/10.1080/00664677.2017.1284043>

Rošker, Jana S. *The Rebirth of the Moral Self: The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016.

<https://doi.org/10.2307/j.ctt1p9wqwt>

Rošker, Jana S. *Following his own Path: Li Zehou and Modern Chinese Philosophy*. Albany: State University of New York, 2019.

Shang shu 尚書 (Book of Documents). Translated and edited by Legge, James. In *The Shoo King*, Vol. 1 of *The Chinese Classics*. Shanghai: Huadong shifan daxue chuban she, 2011.

Shi ji 史記 (Historical Notes). Beijing: Zhonghua shuju, 2013.

Sernelj, Téa. “Different Approaches to Modern Art and Society: Li Zehou versus Xu Fuguan”.

Asian Studies, n. 8, 1 (2020): 77–98. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.77-98>

Sigurðsson, Geir. *Confucian Propriety and Ritual Learning – A Philosophical Interpretation*. Albany: State University of New York, 2015.

Van den Stock, Ady. “Imprints of the Thing in Itself: Li Zehou’s Critique of Critical Philosophy and the Historicization of the Transcendental”.

Asian Studies, n. 8, 1 (2020): 15–35.

<https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.15-35>

Wang, Keping. “Behind Harmony and Justice”.

Asian Studies, n. 8, 1 (2020): 101–125.

<https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.101-125>

Wellens, Koen. “Resilient Cosmologies: Water Deities and Divine Agency in Post-Mao China”.

Anthropological Forum, n. 27, 4 (2017): 365–381. <https://doi.org/10.1080/00664677.2017.1284042>

Winkelman, Michael. “Shamanism and the Evolutionary Origins of Spirituality and Healing”.

NeuroQuantology, n. 9, 1 (2011): 54–71. <https://doi.org/10.14704/nq.2011.9.1.390>

Xu Fuguan 徐復觀. “Zhongguo renxing lun shi—Xian Qin pian 中國人性論史——先秦篇 (The Theory of Human Nature: The Pre-Qin Chapter).” In *Xiandai xin rujia xue’an* 現代新儒家學案 (A Study of Modern Confucianism), edited by Fang Keli 方克立 and Li Jinqun 李錦全 Vol. 3. Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she, 1987: 647-62.

Yamada, Takako. *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999.

Zhou li 周禮 (*The Rites of Zhou*). Edited and commented by Xu Zhengying and Chang Peiyu.

Beijing: Zhonghua shuju, 2014.

Recebido: 20 de dezembro de 2020

Aprovado: 09 de fevereiro de 2021