
Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33108>

Fontes da História das Ideias Linguísticas na China: as Dinastias Zhou e Han

Sources of the History of Linguistic Ideas in China: the Zhou and Han Dynasties

Fuentes de la historia de las ideas lingüísticas en China: las dinastías Zhou y Han

*Cristiano Mabaut de Barros Barreto**

<http://orcid.org/0000-0001-6847-1026>

RESUMO: Foi durante o período formativo da cultura chinesa nas dinastias *Zhou* e *Han* que também gestaram-se as primeiras reflexões chinesas sobre sua língua e a linguagem de que temos registro. Vislumbrados de maneira mais ou menos explícita, nesta época surgiram os principais temas que nortearam a história das ideias linguísticas (HIL) na China: a relação entre os “nomes” e as “coisas,” o papel central da escrita e sua crucial característica iconográfica atentando para o aspecto semântico da língua escrita e suas profundas consequências para a estória que aqui foi se estruturando. Esta breve introdução discute os temas mais relevantes da HIL chinesa e discorre sobre textos e autores chave durante o período.

Palavras chaves: História das ideias linguísticas (HIL). Chinês. Retificação das palavras (*zhengming*).

ABSTRACT: It was during the formative period of Chinese culture in the Zhou and Han dynasties that the first Chinese reflections on their own language and the language of which we have records were also generated.. In those times we may glimpse at the embryonic themes that guided the history of linguistic ideas (HLI) in China: the relationship between “names” and “things,” the central role of writing and its crucial iconographic characteristic attesting to the semantic aspect of the written language, and its profound consequences for the story that was being gestated. This

* Doutor em Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e pós-doutor na mesma área pela Universidade Federal Fluminense (UFF), atualmente fazendo estágio de pós-doutorado em Filosofia pela PUC-RJ, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da linguagem, filosofia chinesa, semântica e história das ideias linguísticas. E-mail: cristianombb@gmail.com.

brief introduction discusses the most relevant themes of Chinese HLI and presents a selection of key texts and authors of the period.

Keyword: History of the language ideas. Chinese. Rectification of names (zhengming).

RESUMEN: Fue durante el período formativo de la cultura china en la dinastía Zhou y Han cuando también se generaron las primeras reflexiones chinas sobre su idioma. Vislumbrados más o menos explícitamente, en esta época emergen los principales temas que guiaron la historia de las ideas lingüísticas (HIL) en China: la relación entre “nombres” y “cosas”, el papel central de la escritura y su crucial característica iconográfica, que nos llama la atención al aspecto semántico del lenguaje escrito, y sus profundas consecuencias para la historia que aquí se estaba estructurando. Esta breve introducción analiza los temas más relevantes del HIL chino y presenta algunos de los textos y autores claves durante el período.

Palabras-claves: Historia de las ideas lingüísticas. Chino. Rectificación de palabras (zhengming).

Como citar este artigo:

Barreto, Cristiano Mahaut de Barros. “Fontes da História das Ideias Linguísticas na China: as Dinastias Zhou e Han”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 152-177.

Introdução

Diante de um cenário global em que se evidencia a crescente importância geopolítica da China e o estreitamento de seus contatos com os países do ocidente, contrastado com a limitadíssima seleção de trabalhos sobre o tema no Brasil, a pesquisa sobre a China e o chinês apresenta-se como um campo repleto de oportunidades nas mais diversas áreas do conhecimento (Barros Barreto 2015, 2018, 2019; Bueno 2017, 2020; Florentino Neto 2016). A relevância socioeconômica da China contribui para que – assim esperamos – paulatinamente encerre-se um longo período de desinteresse da academia brasileira sobre os pensamentos chineses e sua articulação com a história do pensamento no ocidente. Um dos aspectos cruciais da história das ideias da China que começa a ser escrita em nosso país trata das reflexões dos chineses sobre sua língua e a linguagem e foi o tema que motivou a apresentação deste capítulo.¹

¹ Sobre o tema no Brasil, Granet (1997) apresenta uma discussão extensa sobre articulação escrita/fala chinesa, Alleton (2010) é uma excelente introdução à escrita chinesa e Lin (1945) e Gernet (1974) são preciosas edições esgotadas.

A história das ideias linguísticas (doravante HIL) chinesa remonta pelo menos aos textos produzidos durante a dinastia *Zhou* 周 (1030-221 aC). Entre eles estão o *Shijing* 詩經, o *Chunqiu* 春秋, o *Yijing* 易經, os Analectos de Confúcio (*Lunyu* 論語), o *Xunzi* 荀子, o *Mozzi* 墨子, o *Zhuangzi* 莊子, e outros. Estes textos formaram a base do cânone tradicional chinês e nortearam os pensares chineses em sua milenar história. Mesmo que a filologia (que corresponderia ao que tradicionalmente chamou-se de *xiaoxue* 小學, “pequeno estudo”²) e os estudos literários não tenham sido um foco de interesse específico no período, já podemos encontrar trechos em textos literários que lidam com uma preocupação sobre o uso correto dos “nomes” e, em especial, sobre a relação entre linguagem e mundo, em todas as principais escolas do pensamento chinês (Bao 1990). Este tipo de reflexão está mais voltado para o que hoje chamamos de “filosofia da linguagem” do que “linguística” propriamente (Dascal et al 1992, 94). Além disso, durante este período, as reflexões chinesas sobre a linguagem vislumbradas nos textos estavam praticamente todas confinadas à própria língua chinesa – e suas variações locais, nas áreas de influência dos *Zhou* e, depois, dos *Han*.

A dinastia *Han* 漢 (206 aC-220 dC) apresenta-se como um período-chave neste momento fundador da HIL chinesa, não só pelo esforço inicial de exegese (*xungu* 訓詁) dos textos *Zhou* após as reviravoltas da unificação *Qin* 秦 em 221 aC, mas também pela criação de obras fundamentais em dialetologia (*fangyanxue* 方言學) e – especialmente – pelos estudos dos caracteres chineses (*zishu* 字書). Finalmente, é o período onde começaram a circular as traduções dos textos budistas, que convocarão todo um novo grupo de atenções dos *literati* chineses sobre sua língua.

Após a unificação *Qin* e a dinastia *Han*, os membros da elite letrada chinesa irão voltar-se para a exegese dos textos canônicos da época *Zhou*, dedicando-se a decifrar nos traços dos caracteres chineses motivações icônicas e/ou representações fonéticas. Sugiro tomarmos como uma aproximação heurística esse ponto de corte representado pela dinastia *Han* sugerindo – sem que com isso esteja implícito qualquer tipo de separação essencial – que esse período posterior da história chinesa trará consigo os germes de uma série de novas motivações que nortearão a reflexão linguísticas na China tradicional. Esta nova “fase” da HIL chinesa poderá ser oportunamente tratada em outra ocasião.

Focos da Reflexão Linguística na China Zhou

A língua chinesa tem características muito contrastantes em relação à maioria das línguas indo-europeias: é tonal, marcada pela quase identidade quase perfeita unidade semântica = sílaba

² O termo *xiaoxue* entre os *Han* indicava o aprendizado da escrita chinesa para crianças a partir dos oito anos, e a partir das Seis Dinastias (222-589) terá seu escopo progressivamente aumentado, incorporando os grandes campos de estudo da HIL chinesa clássica: *xunguxue* 訓詁學 (exegese, estudo do significado dos textos), *zishu* 字書 (estudo dos caracteres, de suas formas) e *yunshu* 韻書 (estudo das rimas, sons finais silábicos).

= caractere escrito, com grande quantidade de homófonos e sintaxe posicional.³ A língua literária chinesa (o chamado “chinês literário”, *wenyan* 文言) caracterizou-se pela virtual ausência de marcadores morfossintáticos e extrema liberdade interpretativa (Kratochvil 1968, Norman 1988, Chen 1999, Barros Barreto 2011), aspectos que influenciarão suas reflexões sobre a linguagem. Além destas características, uma marca singular da língua chinesa é a importância de sua dimensão escrita, objeto fundamental da cultura letrada chinesa.

Em geral aceita-se que a escrita chinesa tenha surgido de uma base picto e ideográfica e, após um complexo processo de desenvolvimento, reteve um substrato semântico expressivo (Alleton 2008, Billeter 2010, Barros Barreto 2011, Tung 2012). Não devemos subestimar a influência das particularidades da escrita chinesa na formação e desenvolvimento das reflexões chinesas sobre a linguagem (Elman 1982; Pellin 2008; Geaney 2010; O'Neill 2016) e nas concepções chinesas sobre a tradução (Alleton 2004; Boucher 2017).

Sem correr o risco de cairmos na armadilha do infame Orientalismo (Said 1977; Cartier 1998; Clarke 1997; Jensen 2003; Hart 2013; Mungello 2013), precisamos reconhecer o contraste que a China e sua história apresentam vis-à-vis o mundo Eurocêntrico. A grande maioria dos pensadores concorda neste ponto, que ilustro trazendo citações de dois autores cujas opiniões sobre a língua e a tradição chinesa não poderiam ser mais diferentes, Jacques Gernet e Christoph Harbsmeier:

A única civilização que deixou evidências consideráveis de um pensamento filosófico elaborado que não usava uma linguagem do tipo indo-europeu foi a civilização chinesa. (Gernet 1985, 241)

Existe apenas uma cultura no mundo que desenvolveu por si só definições e reflexões lógicas sistemáticas e com base em uma língua não indo-européia. É a cultura chinesa. (Needham e Harbsmeier 1998, p. xxi)

Ambos atestam a posição privilegiada ocupada pela China com sua extensa tradição literária e virtual isolamento histórico e geográfico frente às tradições ditas “ocidentais”, aquelas desenvolvidas na Europa, de fonte primordialmente greco-cristã e línguas indo-europeias (Hansen 1993 Vandermeersch 2013).⁴

Como comentamos acima, ao olharmos alguns dos textos fundadores da tradição chinesa à época *Zhou*, não constatamos a proposição de algum tipo de estudo sistemático dos caracteres e muito menos sobre os sons da língua chinesa. Podemos afirmar que a questão “linguística” central

³ Estamos aqui claramente abstraindo questões diacrônicas fundamentais ao englobar séculos de expressão linguística na China clássica como “língua chinesa.” Não temos aqui espaço para uma discussão sobre esse importante assunto, as observações aqui servem apenas como testemunho de marcas do contraste linguístico chinês de uma forma geral.

⁴ Aqui cabe mais uma nota de cautela: a civilização chinesa entreteve relações com o dito “ocidente” ao longo de sua história. O virtual isolamento do qual escrevo refere-se mais aos efeitos limitados que tais contatos efetivamente tiveram sobre os chineses.

levantada pelos autores durante os Zhou⁵ primariamente tratava da identificação da relação correta (*zhengming* 正名, “nomes corretos”) entre as língua (chinesa) – representada por *ming* 名 (*nomes*) e *zi* 字 (*caracteres*), termos que às vezes eram usados intercambiavelmente– e as “coisas” ou “ações” do mundo – que aparecem frequentemente através do caractere *shi* 事 (*evento, ocorrência, atividade humana*) e, principalmente, de *shi* 實 (*sólido, existente, substancial*, e também traduzido como *realidade, mundo físico*). Diversos autores ressaltam a importante discussão sobre a natureza destas “coisas,” com argumentos que procuram evidenciar a alteridade da discussão chinesa em relação à tradição representacional de origem grega (como vemos na famosa passagem no texto *Da Interpretação*, Aristóteles 2000). A despeito de sua importância no desenvolvimento de uma filosofia da linguagem de alcance global, tal discussão não poderá ser elaborada aqui por uma questão de espaço.⁶

Tendo em vista o horizonte das principais problemáticas chinesas sobre a questão da linguagem, iremos prosseguir trazendo uma pequena seleção de autores representativos da época Zhou, seguidos da importante mudança de rumo com os Han.

Shijing

O *Shijing* 詩經, o famoso Clássico da Poesia ou dos Odes é, segundo alguns autores, o texto literário mais influente na tradição chinesa (Gu 2005, 153). Aqui nos limitaremos a breves comentários sobre sua influente visão sobre a linguagem, sendo de particular relevância a apresentação concisa que faz sobre a poética chinesa no chamado “Grande Prefácio” (*daxu* 大序). O *daxu* foi considerado “a mais confiável definição sobre a natureza e função da poesia na China tradicional.” (Owen 1992, 37; veja-se também Waley 1996 e Nylan 2001) e criou uma terminologia para pensar a poesia e a linguagem na China antiga.⁷

⁵ É fundamental termos em mente que ao propor certas generalizações como esta, estamos fazendo simplificações que nos obrigam a abrir mão da diversidade de pontos de vistas de uma riquíssima tradição cultural letrada chinesa. De forma alguma quero deixar implícito que não há tal diversidade, apenas que, em um estudo introdutório como o presente, não é possível dar conta destes detalhes sem perder-se o foco e objetivo.

⁶ Ao usar os termos como “nomes” e “realidade” para traduzir *mingshi* 名實, os dois polos da discussão *zhengming*, não estou propondo uma teoria ontológica realista ao pensamento confucionista e chinês ou mesmo problematizando o que exatamente podemos conceber como “nomes” no chinês clássico. Os dois termos são usados como balizadores heurísticos e não pressupõem filiações teóricas em geral associadas a essas palavras na língua portuguesa, em seu uso comum e especializado (acadêmico). Para um exemplo de discussão sobre a relação *mingshi*, veja-se Geaney (2010) e Barros Barreto (2015).

⁷ A despeito da antiguidade do *Shijing*, com materiais remontando muito provavelmente a antes do séc. V aC, o *Daxu* surgiu muito depois, e é geralmente associado ao Comentário Mao da Poesia, *Mao shi zhuan* 毛詩傳, atribuído a um estudioso obscuro chamado *Mao Heng* 毛亨 que teria vivido no séc. II aC. A despeito de seu advento posterior, desde os Han Orientais ele esteve associado ao *Shijing*, e assim revestido da autoridade de um dos “cinco clássicos” (Owen 1992, p.37-8, Nylan 2001, cap.2).

Por uma questão de espaço, iremos reproduzir aqui apenas o trecho inicial do Grande Prefácio:

關雎。后妃之德也。風之始也。所以風天下而夫婦也。故用之鄉人焉。用之邦國焉。風，風也，教也。風以動之，教以化之。詩者，志之所之也。在心爲志。發言爲詩。情動於中，而形於言。言之不足，故嗟歎之。嗟歎之不足，故永歌之。永歌之不足，不知手之舞之。足之蹈之也。

Guanju é a virtude (*de* 德) da Rainha Consorte. É o início do *feng* (風), o modo como o mundo é influenciado (*feng* 風) e a forma como as relações entre marido e mulher são corrigidas. Assim, é usado em pequenas comunidades, e usado nos grandes estados. Os “Ares” (*feng* 風) são “influência” (*feng* 風), é o “ensinar” (*jiao* 教). Com sua influência (*feng* 風), os agita; ensinando-os, os transforma (*hua* 化).

O poema (*shi* 詩) é aquele ao qual se dirige o que está intencionalmente (*zhi* 志) no coração-mente (*xin* 心). No coração-mente, é “estar atento” (*zhi* 志), saindo como falar (*yan* 言), é poema (*shi* 詩).

As afecções (*qing* 情) são estimuladas de dentro e tomam forma (*xing* 形) como palavras (*yan* 言). Se as palavras sozinhas são inadequadas, as falamos em suspirar (*jie* 嗟). Se suspirar é inadequado, nós as cantamos (*ge* 歌). Se cantá-las é insuficiente, sem saber, nossas mãos as dançam e nossos pés as tocam.⁸

O termo *feng* 風, título da primeira seção de poemas do *Shijing* está aqui interpretado como *influência*: o rei influencia seu povo da mesma maneira que o vento (também *feng*) sopra sobre a grama: *Guanju* – o canto das águias pescadoras, título do poema que abre a coletânea – é o início do poder de persuasão moral do *Shijing*. A poesia aparece não como manifestação involuntária (ou de inspiração externa), mas com o objetivo de uma persuasão moral e educativa. A poesia/música pode também ser um barômetro das condições sócio-políticas: sucesso e fracasso do governo podem ser vislumbrados mesmo em poemas que não têm qualquer relação direta aparente com a política, e desta forma a poesia regula um governo apropriado, e torna-se a ferramenta para “corrigir” o não virtuoso. A imensa influência do *Shijing*, fonte fidedigna e referência para os caracteres chineses, um verdadeiro dicionário antes dos dicionários apresentados como listas lexicais, espelha o caráter prescritivo da língua e dos caracteres quando guiam a conduta correta dos chineses (Owen 1992).⁹

No segundo trecho o texto oferece uma definição assertiva do que seria um poema: o poema “é” o que o poema faz; um movimento da “intenção”. E a seguir estabelece a correspondência entre interno e externo, em dois movimentos: 1) ao produzir textos, a manifestação da condição “interna” do coração-mente *xin* 心 na forma do texto externalizado e a capacidade de conhecer o interno por meio do externo; e 2) ao ler o *Guanju*, não reconhecendo

⁸ As traduções do presente artigo são de responsabilidade do autor. Para cada trecho traduzido são feitas referências às principais traduções que informaram o trabalho. No caso do *Daxu*, veja-se Owen (1992, pp.38-41) e Waley (1996, p.364-6) para referência ao texto chinês e à tradução.

⁹ A tradição chinesa irá apoiar-se no *Shijing* produzindo um enorme corpus de comentários e referências às suas linhas, retirando “mais significados do que seu significado literal” (Mair e Goldin 2005, p.35). O uso indiscriminado do *Shijing* é criticado mordazmente pelo *Zhuangzi* em uma famosa passagem (*waimu* 外物, paragr. 4) em que retrata confucionistas citando o texto para justificar o roubo de sepulturas (Waley 1996, p.xxiii).

apenas os valores ou as intenções da consorte do rei *Wen* (*Wenwang* 文王) e indiretamente o papel do rei na formação do casamento ideal, mas percebendo que as respostas do casal real são moldadas pelos valores representados no texto (Owen 1992). Desta forma o *Shijing* oferece a expressão paradigmática dos sentimentos humanos. A ligação basilar que perpassa *shi* 詩 (poesia), conectando *yan* 言 (palavra), *zhi* (intenção, Waley 1996 interpreta *zhi* como algo “entre intenção moral e ambição mundana”)¹⁰ e *xin* (coração-mente) vai determinar muito da hermenêutica posterior da literatura e poesia chinesas (Waley 1996, 365). No *Shijing* ela está ligada à natureza persuasiva da poesia, que reflete e manifesta intenção: é igualmente janela para o coração-mente e instrumento de sua transformação.

Podemos observar também nas linhas do *daxu* a espontaneidade da arte poética, a proposta de que é *zhi* que “move” a poesia, assim como é *qing* 情 (*afeições, disposição subjetiva, sentimentos*) que move a música e a dança. Essa espontaneidade irá marcar a visão chinesa sobre sua produção estética, trasladando o eixo de uma criatividade inspirada e autoral para àquela movida pelos ritmos da natureza na relação especular cultural/natural (Jullien 1996).

Confúcio, Xunzi e o *zhengming*

Sem dúvida um passo fundamental na construção da imensa autoridade do *Shijing* foi dado pela leitura confucionista do texto clássico. Em reação a correntes alternativas que afirmavam que a força persuasiva do *Shijing* seria amoral e mesmo talvez um mero instrumento de retórica, a reação de base confucionista (expressa no *Daxu*) propõe que haja uma força moral inerente em cada poema.¹¹ Para isso sua argumentação baseou-se em duas estratégias: 1) justificar que essa era a intenção “original” do poema (achando as fontes históricas do poema); ou 2) mostrar a intenção editorial da coletânea, interpretando as razões de Confúcio para inclusão deste ou daquele poema na coletânea.

A leitura correta do *Shijing* e dos “cinco clássicos” – que à partir da releitura de *Dong Zhongshu* na época Han (veja abaixo) serão oficialmente associados ao Confucionismo – irão marcar o progressivo dogmatismo do chamado “Confucionismo de Estado” e a tentativa da classe dos letrados em reter o monopólio da relação correta entre “nomes” e “realidade.” Esta discussão aparece representada pela famosa expressão *zhengming* 正名, que é geralmente traduzida como

¹⁰ O termo 志 (*zhi*) é bastante polissêmico e de difícil tradução. Para uma discussão detalhada com extensas referências sobre *zhi* na tradição chinesa, veja-se O'Neill (2016, pp. 301-5).

¹¹ É importante reforçar que o *Daxu* foi escrito após os *Analectos* de Confúcio. A leitura confucionista “moral” do *Shijing* refere-se aos tratamentos que a tradição associada aos confucionistas deram ao texto, inclusive na sua versão recebida. Portanto não quero aqui presumir uma sequência cronológica simplista que efetivamente não ocorreu.

“retificação dos nomes” e que desempenhou um papel crucial na HIL chinesa tradicional.¹² Implícita na questão do *zhengming* vemos uma discussão em dois níveis: 1) a relação entre “nomes” e “realidade” é biunívoca ou não?; 2) se ela for biunívoca, o que deve ser feito para determiná-la e para garantir sua estabilidade, criando os pares nome/coisa (*mingshi* 名實) corretos? A linha confucionista de forma geral toma como pressuposto que a relação é basicamente biunívoca e foca-se na sua determinação e estabilidade. Outras escolas, como veremos, irão voltar-se para a pergunta (1).¹³

Nesta abordagem introdutória destacaremos seus aspectos mais importantes voltados para a proposta identificada nos *Analectos* de Confúcio e depois tratada com particular atenção por *Xunzi*, abstendo-nos de outras discussões, como a leitura de Mencius.

Confúcio refere-se explicitamente à “retificação dos nomes” em uma única vez nos *Analectos*, no capítulo 13 (*zilu* 子路), parágrafo 3:

子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」【。】故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」

Zilu perguntou: se o Senhor de Wei lhe outorgasse a administração [de seu estado], qual seria sua primeira prioridade? O mestre retrucou: “Sem dúvida é necessário que os nomes sejam usados corretamente (*zhengming* 正名).” [...] Assim, quando uma pessoa exemplar [emprega um] nome, ele pode ser certamente falado, e quando falado, sobre ele certamente pode haver uma ação (*xing* 行). Em relação às palavras da pessoa exemplar, não há descuido em suas atitudes.”¹⁴

A própria tradução usual de *zhengming* como “retificação dos nomes” já denota uma ação de correção imposta e tem óbvias alusões autoritárias. Ao traduzir na passagem acima o termo chinês como “nomes usados corretamente” estou clara e deliberadamente afastando-me de tais alusões (cf. Ames, Rosemont 1998; Gu 2005), com o intuito de deixar transparecer o que parece ser um viés menos dogmático nos *Analectos*.¹⁵ O que estamos priorizando aqui, portanto, é a leitura de *zhengming* como representando uma relação natural (“correta” neste sentido) e não “forçada.” Em termos gerais, podemos dizer que nos *Analectos* Confúcio posicionou-se contra um “convencionalismo” linguístico no sentido em que recusou os efeitos “retóricos” da disputa *bian* 辯 pelos coração-mentes dos chineses na época *Zhou*. Desta forma, é possível interpretarmos a correção dos nomes não como imposta, mas como produto de uma natureza orientada pelos valores morais confucionistas, em detrimento de um convencionalismo enquanto mero acordo

¹² Alguns autores identificam em *zhengming* o cerne da discussão chinesa pré-Qin sobre a linguagem. Veja-se por exemplo Bao 1990, Hansen 1992 e O’Neill 2016.

¹³ Para discussões sobre “a retificação dos nomes” veja-se Chen (sd), Hansen (sd), Moeller (2000, pp. 98-102), Wang (2005, p.4) e O’Neill (2016, pp. 189-193).

¹⁴ A referência principal para a tradução e texto chinês é Ames e Rosemont (1998).

¹⁵ Posteriormente veremos entre seguidores de Confúcio, especialmente em *Xunzi* e após os *Han*, uma mescla de Confucionismo com influências legalistas (*fajia* 法家) de viés mais dogmático que marcarão a história imperial chinesa (cf. Zhao 2015).

social. Todavia, não ficou claro exatamente o que Confúcio teria intencionado como “valores morais” de uma maneira “anticonvencional” (naturalista) e como exatamente estes valores relacionaram-se com a natureza humana. Daí o embate entre seus seguidores, sempre a procura de balizadores confiáveis para firmar a proposta confucionista sobre bases sólidas.

Xunzi 荀子 (c. 312–230 aC) é considerado por vários autores como o pensador confucionista dos *Zhou* mais voltado e preocupado com o problema da definição (dos nomes) e um dos mais influentes pensadores pré-*Qin* a escrever sobre a linguagem (Allinson 1989, 209; O’Neill 2016, 188). Sua proximidade com as ideias legalistas é bem conhecida, assim como sua proposta de uma moralidade confucionista necessária para o governo (*zhi* 治) da vida em sociedade, que necessita de alguma forma de controle e supressão do que *Xunzi* julgou ser a natureza eminentemente má dos seres humanos (Graham 1989, 35-266; Chen, s/d).

Xunzi rejeitou o intuicionismo de Mencius com a conclusão geral de que, uma vez que as “propensões naturais humanas” (*xing* 性) não podem ser guias confiáveis para a correção de linguagem, o padrão a ser empregado deve ser exatamente aquele da convenção. Para isso o autor apelará aos reis-sábios como fonte do uso apropriado, sancionado pela tradição histórica, construindo uma visão de linguagem convencional com fortes impactos políticos. Na proposta de *Xunzi* a linguagem convencionalmente agrupa certas coisas e desagrupa outras, e é a convenção histórica que determina estes movimentos. O objetivo do erudito (*ru* 儒) é conhecer o esquema de valores dos reis-sábios e transmiti-lo às pessoas exemplares (*junzi* 君子).¹⁶

A passagem a seguir, extraída no parágrafo 3 do capítulo 22 do *Xunzi* ilustra sua visão sobre *zhengming* de forma eloquente:

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦。【。】今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。然則所為有名，與所緣以同異，與制名之樞要，不可不察也。

Quando os reis [sábios] criaram nomes, os nomes foram fixados e as realidades (*shi* 實) distinguidas. O *dao* [dos reis-sábios] foi executado e suas intenções (*zhi* 志) compreendidas. Então o povo foi cuidadosamente conduzido e unificado. Portanto, a prática de dividir as expressões (*ci* 辭) e apropriar-se da criação dos nomes para confundir nomes corretos, causou dúvidas e deslumbramento nas pessoas e gerou muitos litígios, e assim foi chamada de grande vilania. [...] Agora os reis sábios estão mortos, a guarda de nomes tornou-se negligente, expressões estranhas surgiram e nomes e realidades (*mingshi* 名實) foram confundidos. A forma do certo e do errado (*shifei* 是非) não está clara, assim até os guardiões da lei e os professores letrados estão igualmente confusos. Se um rei [sábio] aparecesse, ele certamente manteria alguns nomes antigos e criaria novos. Sendo este o caso, a razão para ter nomes, as causas para suas semelhanças e diferenças, e o eixo central para a instituição dos nomes, precisam ser claramente compreendidos.¹⁷

¹⁶ Moeller (2000) faz uma leitura diferente da retificação dos nomes no *Xunzi*. Para Moeller a relação significado/significante no texto é reflexo da diferença de poder entre aquele que impõe o poder (o não nomeado, “soberano iluminado”) e aquele que carrega os nomes. O soberano só consegue conservar-se no poder se mantiver os nomes e os nomeados em ordem (“retificados”).

¹⁷ A referência para o texto chinês é Wang (1997), para a tradução é Watson (2003). Veja-se também discussão detalhada em O’Neill (2016, pp.189-193) e Knoblock (1998, vol 3, p.113-127).

O “convencionalismo” de *Xunzi* choca-se com uma leitura “naturalista” que se ancorava na “boa natureza humana” de Mencius para o uso correto dos nomes. Veremos na época Han como a posição de Mencius acabou prevalecendo, reforçada por tintas cosmológicas na proposta de *Dong Zhongshu*.

Laozi, Zhuangzi e a linguagem que não provoca reações

Dedicamo-nos aqui poucas linhas para esboçar a visada extremamente original sobre a linguagem encontrada nos dois principais textos fundadores do Taoísmo, o *Laozi* e o *Zhuangzi*.

Em contraste com o Confucionismo, o Taoísmo associado a estes dois textos fundacionais da época *Zhou* emprega uma linguagem considerada mais vaga, de difícil classificação e muito aberta a diferentes interpretações. Esta abordagem está em linha com a visão cosmológica que geralmente associamos ao Taoísmo, de que a vida é vivida apenas por meio dos fenômenos que construíram as experiências da própria vida, recusando um ponto de vista externo e descontextualizado, prescrevendo aproximações iniciáticas e não intelectuais para compreendê-la (Hansen 1992; Ames 2003; Watson 2013).

A despeito de suas similaridades, dificilmente poderia haver mais diferenças em termos de estilo e de linguagem entre o *Laozi* e o *Zhuangzi*. Não temos espaço aqui para discorrer sobre a grande complexidade de fatores que afastam e aproximam estes dois textos, procuraremos, portanto, focar-nos nos aspectos mais relevantes sobre a linguagem. Sobre o *Laozi* iremos restringir-nos a um olhar mais atento sobre as primeiras linhas do livro, ao passo que no *Zhuangzi* faremos uma avaliação mais geral sobre sua visão de linguagem.

Em geral associa-se ao Taoísmo uma visão (ou tendência) anti-linguagem uma vez que o *dao* 道, seu objeto de preocupação central, é “sem linguagem” e sem nome, lugar onde a linguagem perderia seu poder explicativo. Esta interpretação parece estar mais claramente motivada no *Laozi*, como mostra a leitura “padrão” da muito comentada abertura do livro (na versão recebida, de *Wang Bi* 王弼), seguida de duas propostas de tradução:

道可道，非常道。名可名，非常名。

(1) A *Dao* do qual podemos falar não é o *Dao* constante;

O nome que pode ser nomeado não é o nome constante

(2) *Dao's* que guiam e são pronunciados, não são *dao's* constantes

Nomes que orientam e são falados, não são nomes constantes¹⁸

¹⁸ O texto chinês segue a versão de Wang Bi (Lau 2001). A tradução (1) está baseada em Lau (2001), sobre a tradução (2), veja-se abaixo. Para uma discussão extensa sobre essa passagem, veja-se Barros Barreto (2015).

Há uma leitura quase que banal desta passagem com uma tradução que se assemelha ao indicado acima como opção (1). Nesta leitura o *dao* – uma misteriosa “entidade” que tudo atravessa, responsável pela origem, existência, finalidade do universo – é o *dao* “constante” (alguns tradutores usam “eterno”), e é de tal forma abrangente que não pode ser “alcançado” pela linguagem. Assim como o *dao*, também o nome que a ele associamos não pode estar contido na nossa linguagem (ordinária) e precisa ser entendido como um “nome não nomeado”, aquele que, como o próprio *dao*, situa-se além da linguagem (algo como uma via apofática, a alternativa do calar-se).

A opção (2) – fortemente apoiada nas leituras de Boodberg (1957), Hansen (1992) e Ames, Hall (2003) – sugere outras alternativas. Ao empregar “*dao*” no plural atenta para a multiplicidade dos *dao*’s possíveis e legítimos e ao inserir um “guiar”¹⁹ ressalta o aspecto coercitivo do caminho que o *dao* nos mostra, bem como os nomes que nos orientam. É possível ler a passagem a proposta de uma infinidade de *dao*’s possíveis, cada um coagindo-nos a pensar que o caminho que seguimos seria o único válido, aquele que nos parece sólido e constante. Porém – assim parece querer nos dizer o *Laozi* – nenhum caminho é realmente sólido ou constante, todos estão sempre em mutação. O mesmo se dá com os nomes: considerá-los como referências fixas às “coisas” é falhar no reconhecimento de que eles, também, estão sempre mudando, embora aparentem uma (falsa) estabilidade que nos guia em visões fechadas de mundo (ortodoxias). Nesta abordagem não há um *dao* inefável e extra-linguístico, mas a sugestão de uma realidade e linguagem em constante mudança, aparecendo para nós como se fossem “constantes.”²⁰

A discussão acima insinua a complexidade de qualquer discussão sobre a “visão de linguagem” nos textos chineses antigos. A necessária e radical passagem pela tradução inevitavelmente influenciará as conclusões e argumentos que tiramos ao lermos, em português ou inglês ou francês, os textos chineses. Por mais que nos apeguemos à possibilidade de seus significados literais, a latitude interpretativa dos textos clássicos chineses – e, de uma forma geral, da linguagem como um todo²¹ – sempre provocará discordância entre pontos de vista guiados pela tradução “mais adequada,” ou seja, aquela que muitas vezes melhor se adequa às predisposições teóricas do pesquisador. Não é de se espantar que os próprios chineses travarão intensas disputas na tentativa de “traduzir” (leia-se, interpretar) seus textos fundadores.²²

¹⁹ Embora este item lexical extra não apareça no texto original chinês ele é justificado pela glosa frequente entre *dao* 道 e *dao* 導, este último traduzido em geral por liderar, guiar, guia, ensino. Veja-se Barros Barreto (2015).

²⁰ Para outras análises específicas sobre as linhas de abertura do *Laozi*, veja-se também Creel 1983, Bo 2003.

²¹ A questão da hermenêutica é um dos temas central da filosofia da linguagem, engajando autores como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e muitos outros.

²² Visões diferentes sobre a tradução subjacentes à pesquisa sinológica resultam em opiniões tão diversas, como aquelas entre Chad Hansen (Lenk e Paul 1993, p.46) e Christoph Harbsmeier (Needham e Harbsmeier 1998, p.xxii): se o primeiro vê ausência do conceito de sentenças, estruturas proposicionais ou verdade semântica, o segundo considera o chinês como “transparente e rígido,” e que “conceito de verdade está manifestamente presente” no pensamento

O *Zhuangzi* é sem dúvida um texto fundamental para a HIL na época formativa da China clássica. Trata-se de uma obra particularmente rica em metalinguagem e em expressões inaugurais da língua chinesa, fonte de usos inovadores dos caracteres chineses que progressivamente serão incorporados de diversas maneiras ao vocabulário corrente de sua língua. Adicionalmente ao celebrado segundo capítulo que traz uma visão muito particular sobre a linguagem, seus usos e abuso, sugiro também destacar aqui o papel crucial da tríade metalinguística *yuyan* 寓言, *chongyan* 重言 e *zhiyan* 卮言, introduzido no capítulo 27.²³

A questão da linguagem no *Zhuangzi* surge frequentemente ao longo de seu texto, muitas vezes de uma maneira sutil e indireta, e acaba passando despercebida por autores para os quais essa não constitui uma preocupação central. Entretanto, hoje a maior parte dos estudiosos que se dedicam ao estudo do *Zhuangzi* veem nele propostas indissociáveis de uma visada marcadamente original sobre a linguagem dentro da tradição chinesa (Billeter 1990; Kjellberg e Ivanhoe 1996; Yu et al 2000).

De forma geral, pensamentos afeitos às escolas ditas confucionista e moísta à época *Zhou* fundaram-se sobre a escolha de uma premissa básica particular para sustentar a harmonia entre o ser humano (*ren* 人) e a natureza/céu (*ziran* 自然 / *tian* 天). A linguagem, segundo esses pensadores, deveria ser empregada de forma a se sujeitar a essas premissas e, se necessário, deveria ser forçosamente regulada para tal (*zhengming*). Na visão inclusiva e pluralista do *Zhuangzi*, os próprios ajustes ou tentativas de uma sistematização da linguagem constituiriam agentes provocadores de distúrbios nessa harmonia, pois representariam ações humanas em choque contra o fluir da “natureza”, em desacordo com o preceito taoísta de *wuwei* 無為, “ação sem ação” ou “ação que não provoca reação”.

O radical antidogmatismo do *Zhuangzi* foi uma consequência direta da sua filosofia de imanência e constante mudança, já apresentada no primeiro capítulo do seu livro, um projeto de liberdade totalmente livre de amarras (Watson 2013, Kohn 2014, 2015). Uma fundamental consequência direta da total imanência (no sentido de *não permanência*) e mudança é o desmantelamento de hierarquias fixas e artificiais e a aceitação da igualdade entre todas as coisas, como uma propensão natural que tudo afeta e por tudo é afetada.

O *Zhuangzi* é um texto literário que emprega de forma magistral a linguagem na exploração de seus próprios limites e potenciais, e é considerado por muitos um dos textos linguisticamente

chinês. Os exemplos dados por um ou outro sinólogo muitas vezes provém das mesmas passagens em chinês, traduzidas de forma completamente contrastante.

²³ Faço referência a Barros Barreto (2017) para maior detalhamento sobre o qual aqui limito-me a expor um esboço de suas conclusões.

mais ricos no cânone clássico chinês (Kohn 2014). As palavras do *Zhuangzi* são extravagantes, cheias de expressões irregulares e paradoxais, irresponsáveis e ininteligíveis. Alguns termos exóticos (concentrados nos capítulos 2 e 33)²⁴ ilustram sua metalinguagem extremamente imaginativa: *wangyan* 妄言, *palavras amalucadas* (cap. 2); *menglang* 孟浪, [*palavras*] *impetuosas e impulsivas* (cap. 2); *kuangyan* 狂言, *palavras selvagens* (cap. 22); *miuyouzhishuo* 謬悠之說, *termos estranhos e extravagantes* (cap. 33); *huangtangzhibian* 荒唐之言, *palavras impetuosas e bombásticas* (cap. 33); e *wuduanzhibici* 無端崖之辭, *frases sem restrições ou fronteiras* (cap. 33). Os termos empregados levam-nos a pensar em um uso linguístico improvisado, sem conhecimento de causa, imediato, inconsequente e perigoso (Kohn 2014, 171). O *Zhuangzi* assim “emprega as palavras linguagem ao mesmo tempo que demonstra sua compulsão em demoli-la” (Wang 2014, 25). Passagens muito citadas do livro fazem referência direta ao uso e importância da linguagem e são muito discutidas pelos sinólogos, como na “linguagem que não é apenas vento” (cap. 2) e “as palavras são como armadilhas para peixes” (cap. 26) (veja-se Kjellberg e Ivanhoe 1996; Kohn 2015, pp.59-69; Barros Barreto 2018).

Como argui em Barros Barreto (2018), é nas “palavras-cálice” *zhibian* 卮言 do cap. 27 onde identificamos um dos *locus* da contradição da pseudovacuidade que é a linguagem humana. O termo *zhibi* 卮 – não encontrado em mais nenhum outro texto pré-*Qin* que não comente o próprio *Zhuangzi* – é em geral hoje traduzido por *cálice* e nos mostra visualmente “palavras que são como uma taça que se inclina quando cheia e endireita-se naturalmente quando vazia, isto é, que se adapta e segue junto com a natureza flutuante do mundo e, assim, alcança um estado de harmonia” (Watson 2013, 234). Traduzo a seguir um trecho do cap. 27:

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰無言！言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。

Com essas palavras-cálice (*zhibian* 卮言) que surgem dia [após dia], tudo se harmoniza na Sutileza Celestial (*tianni* 天倪), então verte suas elaborações (*man* 曼) e, assim, passam-se os anos. [Enquanto] nada for dito, permanece a uniformidade (*qi* 齊), mas a uniformidade e o que se diz (*yan* 言) [sobre ela], já não mais perfazem a uniformidade; o que eu digo e a uniformidade já não mais perfazem a uniformidade; por isso, digo: não-palavras (*wu yan* 無言)! Com palavras não-palavras (*yan wu yan* 言無言), falarás até o fim da vida, e nunca terás dito [nada]. [Ou] até o fim da vida não falarás, e nunca terá deixado de dizer [algo].²⁵

Ainda segundo o *Zhuangzi*, a linguagem e o humano impõem à natureza o inevitável esfacelar da unidade primordial. Ao romper com a unidade, também rompe-se a uniformidade, porém, na pluralidade perspectivista do *Zhuangzi*, o perigo está representado pelo risco da criação de categorias estanques, divisões engessadas e hierarquias congeladas. A dificuldade de lidar com uma linguagem que incite a pluralidade e ao mesmo tempo tenda à classificação e à quebra da

²⁴ Para a numeração dos capítulos do *Zhuangzi*, sigo Mair (1994).

²⁵ Para referências do texto original, Zhang (2001), para tradução e comentários, veja-se Barros Barreto (2018).

igualdade levaria o próprio *Zhuangzi* a se refugiar em suas “palavras sem palavras” (*yan wu yan* 言無言). Todavia, a solução proposta no texto, como sugiro aqui, encontra-se no bojo da própria linguagem, representada pelas *zhiyan*, que afastam o quietismo e promovem a criatividade máxima do ato linguístico, ou uma “linguagem que não provoca reações.”

Moísmo tardio e Escola dos Nomes

A escola dos seguidores de *Mozzi* (*mojia* 墨家) foi talvez a mais importante oposição ao movimento que coalesceu em torno dos ensinamentos de Confúcio na época *Zhou* (Johnston 2010). Segundo os preceitos gerais desta escola, o foco do estudo sobre a linguagem deveria ser trazido para o estabelecimento das chamadas distinções (*bian* 變). *Mozzi* argumenta que a sociedade deveria usar como guia um desejo para o bem (contra o mal), natural e pré-convencional, para guiar a prática do certo/errado (*shifei* 是非). Esse desejo era pautado no *dao* 道 que trouxesse o maior benefício possível (*li* 利) à sociedade como um todo. A hipótese de que *li* poderia ter uma mensuração objetiva e bem como a proposta de uma estrutura argumentativa para regular as disputas (*bian* 辯) indicam a preocupação por parte dos moístas com a procura de um critério universal mais objetivo e menos inefável do que as propostas de *ren* 仁 (*benevolência, humanidade, conduta plena em autoridade*) e *yi* 義 (*propriedade, retidão, sentido*) por parte dos confucionistas.

As linhas gerais do pensamento filosófico moísta são fundamentais para entendermos um pouco que hoje convencionou-se chamar de “Neo-Moísmo,” cujos textos estão agrupados os capítulos 40 a 45 do livro de *Mozzi*. Não se trata de uma nova escola e nem mesmo temos certezas sobre seus autores, porém o agrupamento tradicional nestes capítulos da versão recebida do *Mozzi* indica a coalescência de ideias em torno de um projeto de reflexão especificamente voltado para a linguagem de uma forma não vista entre os outros textos chineses que chegaram até nós (Graham 1978, Fraser 2013).

Diversos autores concordam que os neo-moístas fundaram a mais sofisticada teoria da linguagem no período (Graham 1978; Hansen 1992; Cua 2003, 461). Podemos esquematizar três bases que deram suporte para especulações desta linha de pensamento: 1) o interesse em determinar padrões universais de uso linguístico e de classificação das coisas; 2) uso do raciocínio analógico para tal: por analogia são estendidos os padrões (*fa* 法) originados a partir de três modelos fundamentais; 3) os três modelos fundamentais são: sobre a prática dos reis-sábios, experiência perceptual e benefício (*li*) para a sociedade. Há uma discussão metalinguística sobre os termos que irão organizar a rede de *fa*'s, porém os textos não são organizados de forma sistemática, e não têm o que poderíamos considerar axiomas e conclusões. O estudo considerado hoje definitivo sobre o assunto é Graham (1978) e há uma discussão aprofundada em Fraser (2013).

Eles ensinaram que embora a linguagem possa ser uma fonte de informações, ela só funcionaria quando refletisse similaridades e diferenças no mundo, porém não conseguiram mostrar com o mundo teria guiado as distinções na linguagem. Os textos mostram reflexões sobre questões de escopo em diferentes tipos de nomes, por exemplo, “entre nomes particulares (John), termos de espécie (cavalo) e termos muito gerais (coisa) e vários tipos distintos de semelhança.” (Hansen s/d, 5).

Assumiram que os desacordos entre as diferentes teorias foram devidos às formas diferentes como usamos a linguagem para categorizar e chamar as coisas. Assim rejeitaram o princípio da retificação dos nomes entendido pela equação biunívoca “uma coisa – um nome,” percebendo que o uso correto dos nomes deveria ocorrer de forma contextual. Mais ainda, propuseram uma retificação não dos nomes, mas de afirmações (“frases”) e assim acabaram sendo associados ao que na tradição ocidental chamamos de uma posição cética sobre a estabilidade da linguagem. Todavia os seguidores do Mozi atacaram propostas antilinguagem, do tipo “toda linguagem é perversa” e “não faça distinções.” Para eles, se duas partes discutem sobre uma distinção (o nome particular ou de espécie de alguma coisa), uma estaria certa e a outra necessariamente estaria errada, mas se a discussão não envolver uma distinção, então ambas podem estar erradas.

A primeira glosa do cânone I (capítulo 40 do *Mozi*) exemplifica seus objetivos gerais, sua linguagem árida e dá mostras da dificuldade em traduzirmos os textos neo-moístas:

故，所得而後成也。

故：小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必然，無之必不然，若見之成見也。

O gu (故) (razão / causa) [de algo] o que ele deve obter (*dei* 得) [para] depois completar-se (*cheng* 成).

“Razão menor”: tendo isso, não se obriga a ser assim; não tendo isso, obriga-se a não ser assim. É uma parte (*ti* 體), como ter um ponto de partida.

“Razão principal”: tendo isso, obriga-se a ser assim; não tendo isso obriga-se a não ser assim. É como o olhar (*jian* 見) completa o olhar (*cheng jian* 成見).²⁶

Estreitamente ligados do ponto de vista conceitual aos neo-moístas está a Escola dos Lógicos, também chamada de Escola dos Nomes (*mingjia* 名家), que parece ter surgido como dissidência do Moísmo e que teve entre seus autores os conhecidos *Gongsun Long* 公孫龍 (479-221 aC) e *Hui Shi* 惠施 (380-305 aC) além de outros, dos quais pouco se sabe. Eles floresceram ao longo do período dos Estados Guerreiros (479-221 aC) e desapareceram com a dinastia *Qin*.

Da mesma maneira que os sofistas na Grécia – com o qual os Lógicos oferecem paralelos notáveis – quase toda a produção da Escola dos Nomes foi perdida, exceto os paradoxos do

²⁶ As referências do texto em chinês e suporte principal para a tradução estão em Johnston (2010).

capítulo 33 do Zhuangzi, seis capítulos existentes do *Gongsun Longzi* 公孫龍子 e alguns fragmentos dispersos. Um destes capítulos é o famoso *Diálogo do Cavalo Branco*. Os textos principais que citam a Escola dos Nomes de uma forma crítica são o *Zhuangzi*, *Xunzi*, os Anais de *Li Buwei* (*Lushi Chunqiu* 呂氏春秋), o *Hanfeizi* 韓非子 e algumas antologias escritas na dinastia Han.

A “Escola dos Nomes” nunca foi uma escola no sentido estrito e o termo deve ser usado aqui de uma maneira aproximativa. Seu “título” explicita o foco na relação entre *nomes* e a *atualidade/atividade/realidade* (*ming* 名 e *shi* 實) nomeada, de importância central à HIL chinesa, como já vimos. As outras escolas não pareciam estar especialmente preocupadas com a linguagem por si mesma, em sua abstração, exceto os neo-moístas – e talvez possamos identificar germes dessa preocupação no *Xunzi*. Os textos comumente associados à *mingjia* denotam uma reação à retificação dos nomes (*zhengming*) entendida como proposta de uma relação binunívoca em “nomes” e “coisas” evidenciando claros problemas advindos desta visão simplista.

Os “lógicos” não desenvolveram algum silogismo ou explicitaram alguma regra do pensamento, os textos associados mostram diálogos, aforismas e paradoxos. Todavia inferimos de sua leitura questões relacionadas a abstrações, como espaço, existência, tempo ou qualidade, além de discussões sobre diferentes tipos de nomes, por exemplo, enquanto “coisas” ou “qualidades.” Mesmo que alguns autores simplesmente interpretem que o que *Hui Shi* e outros teriam escrito meros “jogos de palavras” inconsequentes (Mair e Goldin 2005, 96), não devemos subestimar o potencial de seus questionamentos para desestabilizar a visão de linguagem nas correntes majoritárias do pensamento chinês.

Um trecho inicial do Diálogo do Cavalo Branco atribuído a *Gongsun Long* ilustra o método argumentativo da Escola dos Nomes:

A: 「白馬非馬」，可乎。B: 曰：可。A: 曰：何哉。B: 曰：馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：「白馬非馬」。A: 曰：有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也？有白馬為有馬，白之，非馬何也？B: 曰：求馬，黃、黑馬皆可致；求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白馬不異馬也；所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬。是白馬之非馬，審矣！

A. “Um cavalo branco não [é um] cavalo,” podemos [dizer isso]?

B. Podemos.

A. Por quê?

B. “Cavalo” indica (*ming* 命) a forma (*xing* 形), “branco” indica cor (se 色). O que indica a cor não indica a forma. Assim dizemos “um cavalo branco não [é um] cavalo.”

A. Há um cavalo branco, não se pode dizer “não há cavalo.” Se não se pode dizer “não há cavalo,” [então] não [é um] cavalo? [Se] há cavalo branco indica que há um cavalo, por que “branco” não [indica que há] um cavalo?

B. Peça um cavalo, [um] amarelo [ou] preto podem ser entregues. Peça um cavalo branco, e cavalo amarelo ou preto não podem ser entregues. Se um cavalo branco fosse um cavalo, então o que for pedido [em ambos os casos] seria o mesmo (*yi* 一). [Se] o pedido for o mesmo, então um cavalo branco não seria diferente de um cavalo. Se o pedido não é diferente, então por que os cavalos

amarelos e pretos podem [ser entregues em um caso, mas] não podem [no outro caso]? Poder e não poder (*ke yu buke* 可與不可), juntos não se explicam (*fei ming* 非明)! Agora, o cavalo amarelo e o cavalo preto permanecem os mesmos. E, no entanto, eles respondem ao pedido de um cavalo, mas não a de um cavalo branco. Um cavalo branco não é um cavalo, é claro! [...] ²⁷

Como escreve Fraser (2012, 34), o Diálogo do Cavalo Branco gerou “quase tantas interpretações quanto teve intérpretes.” O objetivo aqui não é discutir a integridade, autenticidade ou visões filosóficas que possam ser reconhecidas no texto recebido, mas trazer uma ideia do tipo de argumentação levantada. Indubitavelmente trata-se de uma discussão linguística, onde categorias gramaticais (que não são nomeadas) aparecem implicitamente em um diálogo que parece querer mostrar que palavras têm “funções” diferentes na língua e que seu desconhecimento provoca paradoxos e conclusões sem sentido.

Neste esboço de discussão podemos antever algumas possíveis questões que relacionamos à Escola dos Nomes: 1) escopo da extensão de um nome (*cavalo* aponta uma forma, *branco* aponta para uma cor); 2) nomes como identidades (um nome uma coisa: um “cavalo branco” não é mesma coisa do que “um cavalo”); 3) relação parte/inteiro; 4) relação de categoria (*lei* 類). Entretanto este tipo de discussão acabou tendo um efeito muito limitado sobre os desenvolvimentos posteriores à dinastia *Han* em sua cada vez maior preocupação prática com a leitura correta dos textos clássicos.

Época Han e a tradição imperial chinesa

A história da exegese dos textos clássicos chineses foi marcada pela centralidade da tradição comentarial (Loewe 1993, De Bary e Bloom 1999, Zurndorfer 1999, Yu *et al* 2000) que teceu complexas teias inter-relacionando textos, comentários, subcomentários, glosas e dicionários ao longo dos séculos e tornou-se pedra angular do estudo sinológico. Essa “reescrita” não apagou o texto original, mas inseriu comentários e interpretações diretamente no novo texto. Não se interpreta ou traduz-se um texto clássico chinês sem referências às tradições comentariais que foram acumulando-se progressivamente e que orientam a leitura considerada “correta” dos “antigos clássicos” dos *Zhou*. Na dinastia Han começamos a observar os primeiros movimentos na direção da apropriação dos textos associados aos *Zhou* que, tomados em sua leitura correta, serviram às propostas culturais e sociais e visões de mundo do longo período imperial chinês. Isso ocorreu com novo Confucionismo “de Estado” *Han*, com os movimentos Neo-Taoístas e com a propagação do Budismo na China e muitos outros desenvolvimentos posteriores.

Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 aC), um dos principais promotores da ortodoxia confucionista na China, lutou diretamente contra o convencionalismo das palavras chinesas, em

²⁷ Para o texto chinês, veja-se DZ 1172, 1:5a-8a. Para referências da tradução, veja-se Chan (1963, pp. 235-8), Fraser (2012, cap. 6.1).

uma proposta que visava correlacionar os fenômenos sociais e naturais, motivados por uma harmonia simbiótica em céu e humano, em “ressonância mútua” (*ganying* 感應). Por outro lado, a ortodoxia confucionista – com sua memorização dos clássicos – alinhou-se ao *Xunzi* ao desencorajar a análise linguística e seus questionamentos, ao passo que seu discurso cada vez mais começava a incorporar motivações de ordem cosmológica, como nos mostra essa passagem do *Chunqiu Fanlu* 春秋繁露 *Orvalho Luxuriante sobre os Anais da Primavera e Outono* (cap. 5, *Jinghua* 精華, *Perfeito Esplendor*).

曰：所聞《詩》無達詁，《易》無達佔，《春秋》無達辭，從變從義，而一以奉人。

Ouvi [dizer] que o *Shijing* não tem exegese (*gu* 詁) definitiva; o *Livro das Mutações* (*Yijing*) não tem adivinhação definitiva; e os *Anais da Primavera e do Outono* (*Chunqiu*) não tem expressões (*ci* 辭) definitivas. [Todos] seguem [circunstâncias variáveis] e usos apropriados (*yi* 義), mas todos [obedecem] o unificado para servir ao ser humano.²⁸

Antevendo o que acontecerá a partir da dinastia *Han*, os textos de Dong Zhongshu sugeriram um método inovador de glosa, baseado no conceito de *shengxun* 聲訓 (ou *yinxun* 音訓), literalmente “aprendizagem/explicação pelo som”, que procurou explicar o etimologia e uso de um caractere usando outro caractere que se propõe como sinônimo e que é ao mesmo tempo (quase)-homófono. É uma indicação importante de que os autores chineses começariam a atentar para a pronúncia de um caractere como uma indicação de seu significado (ou seja, representando a palavra pronunciada). No entanto, serão necessários séculos antes que esses estudos passem a ter consistência e maior sistematicidade outorgando à representação fonológico dos caracteres um lugar relevante em relação ao seu aspecto semântico-iconográfico.

O *Shiming* 釋名 (Explicação dos Nomes) compilado provavelmente por *Liu Xi* 劉熙 entre 126 dC e 290 dC (Bodman 1954, 3-4) foi o principal exemplo de *shengxun* e serve ainda hoje como uma valiosa fonte para a reconstrução futura da língua falada na dinastia *Han* tardia. O texto tem 1502 definições divididas em 27 seções “semânticas”, usando a fórmula mais comum como “a = b”, onde *b* é um homófono (ou quase) que serviu como uma glosa fonética e um indicador semântico entre as duas palavras (a conexão semântica é frequentemente muito tênue).

Todavia não identificamos no *Shiming* uma preocupação expressa com os sons dos caracteres e seus comentadores estavam mais interessados no problema semântico envolvido voltando sua atenção para o significado das glosas de *Liu Xi* e suas obscuras definições (Bodman 1954). Para Mair (1986, 168) esse interesse “semântico” do *Shiming* é evidência de uma visão de linguagem que considerava

²⁸ Para referência texto chinês veja-se Dong (1929). Para tradução, veja-se Gu (2005, p.4). Gu vê neste trecho a indicação de uma “pluralidade hermenêutica” na tradição chinesa.

as palavras como “entidades cosmológicas imutáveis possuindo propriedades éticas e morais,” em linha com a filosofia de *Dong Zhongshu*.

O *Shiming* foi um dos textos que inaugurou um longo período com um número crescente de estudos sobre os caracteres chineses com o intuito da leitura correta dos clássicos. No *Hanshu* 漢書 de 111 dC foram listados 12 trabalhos classificados como *xiaoxue* (à época chamados de *xunguxue* 訓詁學), o *Suishu* 隋書 de 629 dC listou 110 trabalhos, e assim por diante. O importante é que estes trabalhos “desempenharam um papel crucial em reforçar a noção de uma escrita correta, seja com relação às escritas antigas ou modernas” (Galambos 2006, 12). Assim, é comum autores identificarem na época *Han* o início dos estudos linguísticos sobre a forma de uma análise filológica dos clássicos antigos (Paternicò 2013, 31). É também neste período que surgiram dois dicionários seminais e profundamente influentes para a HIL da China: o *Shuowen* e o *Erya*.

O primeiro dicionário organizado em entradas lexicais na China foi o *Erya* 爾雅, provavelmente compilado entre os séculos V e I aC (Bottéro, 2011). O texto recebido contém 2.094 entradas, abrangendo cerca de 4300 palavras em um total de 13.113 caracteres e foi considerado um guia fidedigno da linguagem dos clássicos. É um compêndio de glosas semânticas separadas em 19 capítulos, e os três primeiros destacam-se por não se focar nos nomes, mas em verbos, adjetivos, advérbios e partículas gramaticais (Ibidem). São listas de nomes, não um dicionário, mas uma espécie de “classificação semântica” e glosas de textos antigos. As fórmulas preferidas são “a, b, c, d = e” ou “a = b” (Hu, Fang 2004; O’Neill 2016, 202). Visto que o *Erya* classificou os caracteres por categorias semânticas, os confucionistas o consideravam como uma obra de exegese (Nienhauser 1986, p.166). Todavia, hoje alguns autores discordam em caracterizar o texto como glossário de palavras (Bodde 1991), ou como glosas diretas de caracteres tirados de textos antigos (O’Neill 2016). Independentemente de sua interpretação, os comentaristas chineses usaram sua autoridade como fonte de significado dos termos chineses nos textos antigos.

Todavia, sem dúvida o mais importante dicionário para a conceituação e organização da escrita chinesa foi o *Shuowen Jiezi* 說文解字, editado por volta de 123 d.C. por *Xu Shen* 許慎 (c. 58 – c. 147 dC) (Nienhauser 1986, 167; Bottéro e Harbsmeier 2008). O *Shuowen* serviu como modelo para os futuros dicionários da China, e foi o primeiro a usar o método dos radicais para classificação lexical, oferecendo uma classificação de caracteres em seis categorias que ainda é referência hoje. Trata de 9431 caracteres e 1279 variantes originalmente apresentadas em 15 capítulos. Foi *Shuowen* que usou pela primeira vez de forma extensiva a abordagem da pronúncia das palavras pelo método *duruo* “讀若 X”, “leia-se como ‘X’,” sendo “X” um caractere de uso comum (Bottéro 2011, 47). O livro tornou-se imensamente influente e repositório imbuído de grande autoridade para explicar os caracteres chineses, objeto de diversos comentários que futuramente irão procurar interpretar suas

glosas mais opacas e as diversas inconsistências. Adicionalmente, seu posfácio, que faz uma breve sistematização dos caracteres chineses, tornou-se canônico na tradição chinesa (análise extensa em O'Neill 2016, 250-3). Dois pontos cruciais no *Shuowen* a destacar são: 1) a análise dos caracteres é grafêmica e não gráfica, assim o texto não discorre sobre a distribuição dos traços em um caractere ou prescreve ou recomenda sua execução, tendo uma preocupação mais abstrata e; 2) suas citações referem-se aos caracteres em si mesmos, e não dentro de algum contexto de uso (Bottéro e Harbsmeier 2008, 251-5). São características que tornariam o *Shuowen* plausivelmente o primeiro texto “linguístico” da China.

Finalmente, cabe ainda comentar na época Han sobre a disseminação das obras budistas traduzidas para o chinês. Essas traduções constituíram um momento absolutamente crucial na a formação do pensamento e da linguagem chinesa. Elas foram estudadas em detalhe no ocidente (Liu 1995; Fonseca 2008; Li 2009; Mair 2010; Boucher 2017), embora ainda predominantemente inseridas no contexto da história do budismo chinês.

Arrisco-me a dizer que as traduções budistas foram absolutamente centrais para a formação dos pensares dos chineses sobre sua língua e nos desenvolvimentos posteriores da história das ideias linguísticas na China. A reflexão fonológica e a atenção para a representação da fala na escrita, tão impregnadas no ideário ocidental, só aparece na China possibilitada pelo aparato conceitual motivado pela tradução budista (Alleton 1997, 2004; Koerner e Asher 1995, cap. “Chinese Linguistic Tradition”; Li 2009; visões alternativas em Asher e Henderson 1981, 123-140; Li e Branner 2011). Mais ainda, a própria aproximação gradual entre a língua literária chinesa (*wenyan*) e o vernáculo oral (*baibua* 白話) estaria ligada à conscientização dos sons da língua trazida pelas traduções budistas (Mair 1994). Finalmente, a relação quase que mimética da dimensão gráfica do caractere chinês e seus usos e denotações sofreu uma reviravolta quando os chineses perceberam a centralidade do aspecto fonético na escrita do sânscrito. Esse tema polêmico atesta mais uma vez a relevância do sistema de escrita chinês e suas percepções nativas na articulação entre significado e forma linguística (DeFrancis 1984; Boltz 1994; Galambos 2006; Bottéro e Djamouri 2006; Bottéro 2002; Bottéro 2011; Barros Barreto 2011).

Se os primeiros contatos com os textos budistas ocorreram ainda na dinastia Han, será somente a partir da época *Wei-Jin* 魏晉 (220/265-420) com a efervescência, estímulo intelectual e liberdade de pensamento (Zhang 1992, 52) que se fizeram sentir mais claramente os efeitos da introdução do Budismo e o impacto das traduções do sânscrito para o chinês. *Shen Yue* 沈約 (441-513), o primeiro autor a identificar os tons e a prescrever regras para eles na métrica poética, criando padrões tonais para mimetizar os efeitos métricos do sânscrito e impondo regras tonais aos textos traduzidos para o chinês que eram até o momento sem precedentes (Boucher 2017, 502). Foi

também por volta do início do séc III – época da derrocada *Han* – que tradicionalmente é associada pela primeira vez a técnica de análise da pronúncia dos caracteres, o *fanqie* 反切, a *Sun Yan* 孫炎 (Wang 2005). O *fanqie* foi uma tentativa de denotar sons de diferentes caracteres, separando a leitura silábica associada a esse caractere em duas partes: um som inicial (*sheng* 聲) e um som final (*yun* 韻). Esses sons eram então mostrados por dois caracteres de uso comum que compartilham parcialmente seus sons, no seguinte esquema (Auroux 1995, 439):

梳 ← 古 + 黃
guāng ← *g(ǔ)* + (*h*)*uáng*

Alguns autores, como Elman (1982) chegam mesmo a afirmar explicitamente que o *fanqie* foi um subproduto das traduções budistas, embora esse seja um tema ainda muito controverso. A verdade é que o método se tornou praticamente universal para a indicação fonética nos dicionários chineses após o séc III dC (O’Neill 2016, 7) e adicionará um novo fator crucial – a pesquisa fonética dos caracteres – na cada vez mais disseminada necessidade da classe letrada imperial chinesa em estabelecer a leitura correta dos textos clássicos pré-*Qin* (Jacques 2006). A prática linguística chinesa nunca mais seria a mesma depois disso.

Conclusão

A China tem lentamente ocupado um espaço cada vez mais proeminente nos estudos relacionados às ciências sociais no Brasil, movimento que aos poucos procura compensar a posição frequentemente secundária que a civilização chinesa tomou nos estudos no ocidente, ainda marcados por um forte viés eurocentrista. Basta dizer que não há em português, mesmo nas restritas publicações sobre a HIL, capítulos dedicados à China e às tradições orientais (Robins 1976; Weedwood 2002; Marcondes 2010; Moura e Cambrusi 2018) Neste capítulo procuramos retificar um pouco desta falta, fazendo uma breve introdução à HIL na China tradicional em seu período formativo, através da exposição história das reflexões chinesas sobre sua própria língua e sobre a linguagem em geral.

Na multifacetada história cultural da China a linguagem, como não podia ser diferente, tomou um papel protagonista nos textos chineses. Como uma cultura fortemente marcada por sua escrita – cujo sistema acabou por tomar uma forma ímpar na história da humanidade – as particularidades da HIL na China naturalmente refletiram a complexa relação entre seu sistema de escrita – frequentemente considerada a forma mais “elevada” de linguagem pela cultura letrada – e os diversos aspectos dos falares chineses, muito mais sujeitos às mudanças no espaço e no tempo. O resultado é uma história que nos traz questões originais e extremamente relevantes para a nossa

própria reflexão sobre a linguagem à medida que nos vemos, por motivos óbvios, obrigados a inserir a tradição chinesa nos trabalhos sobre a HIL produzidos no Ocidente, não somente como um capítulo à parte, mas em todo o seu potencial para mudar a maneira como pensamos a nossa língua, a linguagem e a história das ideias linguísticas.

Referências bibliográficas

- Alleton, Viviane. “Traduction et conceptions chinoises du texte écrit”. *Études chinoises*, vol. XXIII (2004): 9-43. <https://doi.org/10.3406/etchi.2004.1337>
- Alleton, Viviane, org. *Paroles à dire, parole à écrire*. Paris: Édition de l'école des hautes études en sciences sociales, 1997.
- Alleton, Viviane. *A escrita chinesa*. (Trad. Paulo Neves). Porto Alegre: LM&P, 2010.
- Allinson, Robert, org. *Understanding the Chinese Mind: the philosophical roots*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Ames, Roger, e David Hall. *Thinking from the Han*. Albany: Suny Press, 1998.
- Ames, Roger, e David Hall. *Dao De Jing: “making this life significant”*. New York: Ballantine Books, 2003.
- Ames, Roger, e Henry Rosemont. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. New York: Ballantine Books, 1998.
- Aristóteles. “De Interpretatione”. In *Ontologia e Predicação em Aristóteles*, Angioni, Lucas, coleção Textos Didáticos n 1. 41, Campinas: Unicamp, 2001.
- Asher, R.E., e Eugénie J.A Henderson. *Towards a History of Phonetics*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1981.
- Auroux, Sylvain, org. *Histoire des Idées Linguistiques - Tome 1*. Paris: Pierre Mardaga Editeur, 1995.
- Bao Zhiming. “Language and World View in Ancient China”. *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 2 (1990): 195-219. <https://doi.org/10.2307/1399228>
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “Pensares sobre a escrita chinesa”. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2011.
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “Translation and metalanguage in Laozi: a perspectivist approach”. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2015.
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “O *Zhuāngzǐ* e as palavras-cálice: uma visão de linguagem pragmática radical na China do século IV aC”. *Revista de Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, aop12632.2018, 2018. <https://doi.org/10.17851/2237-2083.26.2.905-943>
- Barros Barreto, Cristiano M. de. “Billeter vs. Jullien: retrato de uma disputa sobre a influência da China tradicional em sua contemporaneidade”. Em: *Tradição e modernidade na China Hoje*, org. Antonio Florentino Neto. Campinas: Ed. Phi, 2019.
- Billeter, François. “Zhuangzi poète ou philosophe”. *Études chinoises*, vol. IX, n° 2, 1990. <https://doi.org/10.3406/etchi.1990.1135>
- Billeter, François. *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*. Paris: Éditions Allia, 2010.
- Bodde, Derk. *Chinese Thought, Society and Science*. Hawai: University of Hawaii Press, 1991.
-

- Bodman, Nicholas C. *A linguistic study of the Shih Ming: initials and consonant clusters*. Harvard: Harvard University Press, 1954. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674430105>
- Boodberg, Peter. “Philological Notes on Chapter One of The Lao Tzu”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 20, No. 3/4 (1957): 598-618. <https://doi.org/10.2307/2718364>
- Boltz, William. *Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven: American Oriental Series, vol 78, 1994.
- Bottéro, Françoise, e Christoph Harbsmeier. “The ‘Shuowen Jiezi’ Dictionary and the Human Sciences in China.” *Asia Major*, vol. 21, no. 1 (2008): pp. 249–271.
- Bottéro, Françoise, e Redouane Djamouri. *Écriture chinoise: données, usages et représentations*. Paris : EHESS, 2006.
- Bottéro, Françoise. “Revisiting the wén 文 and zì 字: The Great Chinese Characters Hoax”. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 74 (2002): 14–33.
- Bottéro, Françoise. *Écriture et Linguistique Autochtone en Chine*. Mémoire d’Habilitation à diriger des recherches sous la direction d’Alain Peyraube. Paris: EHESS, 2011.
- Boucher, Daniel. “Translation”. Em *The Oxford handbook of classical Chinese literature* (1000 bce–900 ce), org. Wiebke Denecke, Lim Wai-ye, Tian Xiaofei, cap. 32. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Bueno, André. “O Problema do Pensamento chinês no Brasil”. *Sobre Ontens*, v.1 (2017): 1-10.
- Bueno, André. *Sinologia Hoje*. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2020.
- Cartier, Michel, org. *La Chine entre amour et haine*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.
- Chen Bo (sd). “Xunzi’s politicized and moralized philosophy of language: an essay in comparative philosophy”. <http://www.phil.pku.edu.cn>.
- Chen Ping. *Modern Chinese: history and sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164375>
- Clarke, J.J. *Oriental Enlightenment*. London: Routledge, 1997.
- Cua, Antonio, org. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge, 2003.
- Dascal, Gerhardus, e Meggle Lorenz. *Philosophy of Language: an international handbook of contemporary research: volume 1*. Amsterdam: Walter de Gruyter, 1992.
- De Bary, Theodore, e Irene Bloom, org. *Sources of Chinese Tradition, vol. 1: from earliest time to 1600*. Columbia: Columbia University Press, 1999.
- DeFrancis, John. *The Chinese Language: fact and fantasy*. Hawai: University of Hawai’i Press, 1984.
- Dong Zhongshu (Han) 董仲舒 (漢) (1929) *Si Bu Cong Kan Chu Bian* 四部叢刊初編, vol. 50, *Chunqiu Fanlu Yi* 春秋繁露一, 精華 77/202. Shanghai Commercial Press 上海商務印書館.
- Elman, Benjamin A. “From Value to Fact: The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China”. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 3 (1982): 493-500. <https://doi.org/10.2307/602301>
- Florentino Neto, Antonio. *Escritos de Leibniz sobre a China*. Campinas: Editora Phi, 2016.
- Fonseca, Angela F. “A tradução das escritas budistas na China: a primeira onda”. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 2008.
- Fraser, Chris. 2012. *School of Names*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu>
-

- Fraser, Chris. 2013. *Mobist Canons*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu>.
- Galambos, Imre. *Orthography of Early Chinese Writing: evidence from newly excavated manuscripts*. Budapest Monographs in East Asian Studies, 2006.
- Geaney, Jane. "Grounding 'Language' in the senses what the eyes and ears reveal about ming 名 (names) in early Chinese texts." *Philosophy East and West*, Vol. 60, No. 2 (2010): 251-293. <https://doi.org/10.1353/pew.0.0097>
- Gernet, Jacques. *O Mundo chinês, vols 1 e 2*. Lisboa: Ed. Cosmo, 1974.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Graham, A.C. *Later Mohism Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1989.
- Granet, Marcel. *O Pensamento Chinês*. São Paulo: Contraponto Editora, 1997.
- Gu Ming Dong *Chinese Theories of Reading and Writing*. Albany: Suny Press, 2005.
- Hansen, Chad (sd). *Philosophy of Language in Classical China*.: <https://philosophy.hku.hk/ch/lang.htm>
- Hansen, Chad. "Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth"" *Journal of Asian Studies*. Vol. XLIV, No. 3 (1985): 491-519. <https://doi.org/10.2307/2056264>
- Hansen, Chad. "Chinese Ideographs and Western Ideas". *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 2 (1993): 373-399. <https://doi.org/10.2307/2059652>
- Hansen, Chad. *A Daoist theory of Chinese thought*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Hart, Roger. *Imagined Civilizations: China the West and their-first-encounter*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.
- Hu Qiguang 胡奇光, e Fang Huanhai 方环海 *Erya Yizhu* 尔雅译注. Shanghai: Shanghai Shuji Chubanshe, 2004 [2007].
- Jacques, Guillaume. (2006) *Introduction to Chinese Historical Phonology*. https://www.academia.edu/2261552/Introduction_to_Chinese_historical_phonology
- Jensen, Lionel. M. *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and Universal civilization*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Johnston, Alan. *The Mozi: A Complete Translation*. Columbia: Columbia University Press, 2010.
- Jullien, François. *Procès ou création*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- Kjellberg, Paul, e Philip Ivanhoe. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Albany: Suny Press, 1996.
- Knoblock, John. *Xunzi, a translation and study of the complete works*. Stanford: Stanford University Press, 1988. (3 volumes).
- Koerner, E.F.K, e R.E. Asher. *Concise History of the Language Sciences: from the Sumerians to the Cognitivists*. Oxford: Pergamon, 1995.
- Kohn, Livia. *Zhuangzi: Text and Context*. Hawai: Three Pines Press, 2014.
- Kohn, Livia. *New Visions of the Zhuangzi*. Hawai: Three Pines Press, 2015.
-

- Kratochvil, Paul. *Chinese Language Today: Features of an Emerging Standard*. Hutchinson University Library, 1968.
- D.C. Lau (1982). *Tao te ching: a bilingual edition*. Hong Kong: Chinese University Press, 2001.
- Lenk, Hans, e Gregor Paul (ed.). *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. Albany: Suny Press, 1993.
- Li Feng, e David Branner, org. *Writing and Literacy in Early China*. Washington: University of Washington Press, 2011.
- Lin Yutang. *A Sabedoria da China e da Índia*. Rio de Janeiro: Ed. Irmãos Pongetti, 1945.
- Li Xia. *Cultural and Historical Perspectives on Translation in China*. Em *Traslating China*, org. Luo Xuanmin, e He Yuanjian. Bristol: Multilingual Matters, 2009.
<https://doi.org/10.21832/9781847691880-004>
- Liu Miqing. *Translation Theory from/into Chinese*. Em *An Encyclopedia of Translation: chinese-english • english-chinese*, org. Chan Sin-Wai, e David Pollard. Hong Kong: The Chinese University Press, 1995.
- Loewe, Michael, org. *Early Chinese Texts: a bibliographical guide*. Berkeley: SSEC and IEAS, 1993.
- Mair, Victor. “What Is a Chinese ‘Dialect/Topolect’? Reflections on Some Key Sino-English Linguistic Terms”. *Sino-Platonic Papers*, 29, 1991.
- Mair, Victor. “Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages”. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 3 (1994): 707-751.
<https://doi.org/10.2307/2059728>
- Mair, Victor. *Wandering on the Way: early taoist tales and parables of Chuang Tzu*. Bantam Books, 1994.
- Mair, Victor. “What is Geyi, After All?” Em: *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, org. Alan K. L Chan. e Yuet-Keung Lo. Albany: Suny Press, 2010.
- Mair, Victor, Nancy Steinhart, e Paul Goldin, org. *Hawai'i Reader in Traditional Chinese Culture*. Hawai: University of Hawai'i Press, 2005. <https://doi.org/10.1515/9780824852351>
- Marcondes, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 2010.
- Moeller, Hans-Georg. “Chinese Language Philosophy and Correlativism.” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 72 (2000): 91-109.
- Mou Bo. *Comparative approaches to Chinese philosophy*. Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing Ltd., 2003.
- Moura, Heronides, e Morgana Cambrussi. *Uma breve história da linguística*. Petrópolis: Ed Vozes, 2018.
- Mungello, David E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* Lanham: Rowman & Littlefield, 2013.
- Needham, Joseph, e Christoph Harbsmeier. *Science and Civilization in China*, vol 7.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Nienhauser, William H. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* vol. 1 & 2. Southern Materials Center, Taipei, 1986
- Norman, Jerry. *Chinese*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Nylan, Michael. *The Five “Confucian” Classics*. Yale: Yale University Press, 2001.
-

- O'Neill, Timothy Michael. *Ideography and Chinese language theory: a history*. Berlin: De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110459234>
- Owen Stephen. *Readings in Chinese Literary Thought*. Harvard: Council on Asian Studies, Harvard, 1992.
- Paternicò, Luisa Maria. *When the Europeans began to study Chinese*. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute K.U. Leuven, 2013.
- Pellin, Tommaso. "Inventing a modern lexicon for grammar in Chinese: the experience of Wang Fengzao, Ma Jianzhong and Yan Fu". *Language Sciences* 30 (2008): 529–545. <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2007.07.007>
- Robins, R.H. *Pequena História da Linguística*. Rio de Janeiro: Ed. Ao Livro Técnico, 1976.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Press, 1977.
- Tung Jui-Chu. (2012) *Écriture chinoise, écriture occidentale: variantes de l'appréhension du monde*. Université du Franche-Comté. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01371921/document>
- Vandermeersch, Léon. *Les deux raisons de la pensée chinoise: divinations et idéographie*. Paris: Éd. Gallimard, 2013.
- Waley, Arthur. *Shijing: the ancient Chinese classic of poetry*. New York: Grove Press, 1996.
- Wang Bo. *Zhuangzi: thinking through the inner chapters*. Hawaii: Three Pine Press, 2014.
- Wang Li 王力. *Zhongguo Yuyan Xueshi* (História da Linguística Chinesa) 中国语言学史. Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe, 2005.
- Wang Xianqian 王先谦. *Xunzi Jijie* 荀子集解 (1891) (Explicações colecionadas do Xunzi). 2 vols. Beijing: Zhonghua shuju. Rpt. of 1988 ed. in 1997.
- Watson, Burton. *Xunzi: basic writings*. Columbia University Press, 2003.
- Watson, Burton. *The Complete Works of Chuang Tzu*. Columbia: Columbia University Press, 2013.
- Weedwood, Barbara. *História Concisa da Linguística*. São Paulo: Ed. Parábola, 2002.
- Yu, Pauline, Peter Bol, Stephen Owen e, Willard Peterson. *Ways with words*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Zhang Longxi. *The Tao and the Logos: literary hermeneutics, east and West*. Durham: Duke University Press, 1992. <https://doi.org/10.1215/9780822379775>
- Zhang Yuanji 張元濟. *Nanhua Zhengjing Wu* 南華真經五, Em: Xu Gu Yi Congshu 續古逸叢書. Guanglin Shushe 廣陵書社, vols 8-12, 2001.
- Zhao Dingxin. *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199351732.001.0001>
- Zurndorfer, Harriet T. *China Bibliography: a research guide to reference works about China Past and Present*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1999.

Recebido: 23 de novembro de 2020

Aprovado: 12 de janeiro de 2021