



2024

V.17

História da Historiografia

International Journal of Theory
and History of Historiography



ISSN 1983-9928



Sociedade Brasileira
de Teoria e História da
Historiografia



UNIRIO



UFOP



Dossiê

D

Tradições, temporalidade e narrativa na
historiografia chinesa

Special Issue | Traditions, temporality, and narrative in chinese historiography





Narrar tudo aquilo que está abaixo do Céu: a ideia de tiān 天 (Céu) na estruturação da historiografia chinesa pré-Moderna

To narrate everything that is under Heaven: the idea of tiān 天
(Heaven) in the formation of pre-Modern Chinese historiography

Otávio Luiz Vieira Pinto

otavio.luiz@ufpr.br

<https://orcid.org/0000-0001-5628-3263> 

Universidade Federal do Paraná, Departamento de História, Curitiba, PR, Brasil.



Resumo

Este artigo objetiva discutir o papel definidor do conceito de “Céu”, ou *tiān* 天, na estruturação de uma epistemologia historiográfica chinesa, especialmente durante o período aqui entendido como pré-Moderno – ou seja, anterior às alterações políticas, sociais e culturais que marcaram o Qīng 清 Tardio e o início do período republicano. Essa análise parte das apreciações metodológicas de Nicola di Cosmo, Chenshan Tian e Huaiqi Wu, que apontam para a íntima relação entre teorias políticas gestadas ainda no período Zhōu 周 e a escrita da História, de forma que se pode argumentar pelo caráter relativamente pragmático do registro e interpretação do passado. Essa perspectiva será entendida em variada produção historiográfica chinesa, como o *Shǐjì* 史記 de Sīmǎ Qiān 司馬遷 e o *Shǐtōng* 史通 de Liú Zhījī 刘知几. Conclui-se que a ideia de *tiān* atua como principal elemento de coesão entre passado e presente, garantindo assim a função política e intelectual da historiografia.

Palavras-chave

China Antiga. Historiografia. Conceito de História.

Abstract

This article aims to discuss the defining role of the concept of “Heaven”, or *tiān* 天, in structuring an epistemology of Chinese historiography, especially during the period understood here as pre-Modern – that is, prior to the political, social and cultural changes that marked the Late Qīng 清 and the early Republican period. This analysis is based on the methodological assessments of Nicola di Cosmo, Chenshan Tian and Huaiqi Wu, who point to the intimate relationship between political theories created in the Zhōu 周 period and the writing of History, so that one can argue for the relatively pragmatic character of the record and interpretation of the past. This perspective will be understood in a variety of historiographical products, such as the *Shǐjì* 史記 of Sīmǎ Qiān 司馬遷 and the *Shǐtōng* 史通 of Liú Zhījī 刘知几. It is concluded that the idea of *tiān* acts as the main element of cohesion between past and present, thus guaranteeing the political and intellectual function of historiography.

Keywords

Ancient China. Historiography. Concept of History.



“Um bom historiador distingue cuidadosamente o limite entre o Celestial e o humano”: a historiografia tradicional chinesa em perspectiva.

Na virada do século XVIII para o século XIX, enquanto o império chinês de Qīng 清 se via cada vez mais engalfinhado nas tramas internacionais do crescente imperialismo europeu, o intelectual Zhāng Xuéchéng 章學誠 (1738–1801) buscava definir uma filosofia da História que desse sentido para um presente cada vez mais acelerado e incerto. Zhāng, afinal, fazia parte de um conjunto informal e heterogêneo de pensadores que notavam, com gradativa intensidade, uma certa insuficiência intelectual da historiografia tradicional chinesa. Para esse grupo, os modelos de registro histórico estavam engessados e inflexíveis, e por isso deveriam ser repensados (Wu, 2018, p. 415). Diante dessa inquietude, Zhāng escreve o *Wénshǐ Tōngyì* 文史通義, “Significado Geral de Literatura e História”, obra publicada postumamente em 1832 que buscava argumentar, em linhas gerais, que a *transformação* (*biàn* 變) era a tônica do tempo e da História. Contra a estagnação dessa historiografia oficial e tradicional, Zhāng pronunciou seu celebrado aforisma: “os Seis Clássicos são História”, *liù jīng jīe shǐ* 六經皆史 (Zhang, 2010, p. 6). Em outras palavras, Zhāng defendia que até mesmo os paradigmáticos “Seis Clássicos” da tradição confuciana (*liù jīng* 六經) poderiam ser lidos como artefatos de seu próprio tempo – e não necessariamente como materialização de uma sabedoria atemporal.

Aquilo que Zhāng e seus compatriotas do Qīng Tardio entendem por “estagnação” é uma característica que permeava, ora com mais, ora com menos intensidade, a historiografia por pelo menos 1380 anos: sua institucionalidade política. Desde o século VII, os governos imperiais mantinham secretariados de historiografia, isto é, aparatos burocráticos voltados para o registro oficial de histórias dinásticas conhecidos como *Shǐguǎn* 史館, ou “Institutos de História”. O primeiro *shǐguǎn* foi instituído na década de 620 por Tàizōng de Táng 太宗唐, reinante entre 626 e 649, e ainda que o material produzido nesses centros especializados tivesse a função de “registrar as palavras do soberano e suas ações para que se possa investigar e verificar as causas do sucesso e do fracasso e penetrar na essência de toda mudança” (Hartman & Deblasi, 2012, p. 19), seu comprometimento com a oficialidade imperial barrava maiores possibilidades analíticas. É curioso, portanto, que apesar do revisionismo metodológico proposto por figuras como Zhāng Xuéchéng, a historiografia chinesa, de Táng à Qīng, parecia estar centrada em um mesmo núcleo epistemológico: “penetrar na essência de toda mudança”, *jiū jǐn biàntōng* 究盡變通 (Xu, 1975, p. 2597).

O que explica as aproximações e afastamentos dos modelos historiográficos chineses ao longo do tempo? Qual a relação entre o empreendimento analítico do passado e a condição política do presente? Por que a afinidade entre a instituição imperial e a escrita da História tende a gerar tensões como aquela notada por Zhāng Xuéchéng? Em síntese, qualquer resposta para essas



perguntas depende da compreensão de elementos ainda mais basilares: a função intelectual da historiografia e seus conceitos subjacentes. Isso posto, nas próximas linhas, esse texto irá explorar os escopos mencionados – função e conceitos – buscando entender como alguns parâmetros específicos garantem a lógica e a longevidade do empreendimento historiográfico chinês durante o período imperial.

“Céu e Terra transformam, e os sábios imitam essas mudanças”: definindo a historiografia tradicional chinesa.

Desde períodos pré-imperiais (ou seja, anteriores à centralização política da dinastia Qín 秦 em 221 a.C.), a História tem papel preponderante na estruturação cultural da China – ela é, para todos os efeitos, um “sustentáculo da civilização” (Bueno, 2013, p. 25). Em tempos mais recuados – como durante o Shāng 商 (II milênio a.C.) –, a prática historiográfica, se é que podemos chamar assim, consistia na manutenção de registros factuais. Os *jiǎgǔ* 甲骨 (“oráculos de osso”), por exemplo, são a mais antiga evidência significativa do emprego de caracteres que evoluiriam para o *hànzì* 汉字 e em suas inscrições já trazem uma incipiente conservação escrita de eventos, nomes de governantes e preocupação com o futuro (dado o caráter divinatório desses documentos)¹. Na escrita oracular de Shāng, o termo que designa “registro” ou “evento” é bastante semelhante – na verdade, é precursor – ao *hànzì* 史, que denota *shǐ*, “História” (Chow, 2008, p. 237-238). Ou seja, se o nosso termo latino “História” deriva do grego antigo *historiā* ἱστορία, significando “investigação”, o caractere *shǐ* 史 tem sua origem etimológica na ideia de “registro”.

O hábito de registrar eventos por escrito em meios físicos atinge grande maturidade séculos após os primeiros *jiǎgǔ*, já no período Zhōu 周 (c. 1046 a.C.– 256 a.C.). Os mais celebrados exemplos dessa prática, são, sem dúvida, o *Shūjīng* 書經, “Livro dos Documentos”, e o *Chūnqiū* 春秋, “Primavera e Outono”, ambos tradicionalmente atribuídos ao pensador Kǒngzǐ 孔子, Confúcio (ou, no caso do *Shūjīng*, a reunião de materiais é que é atribuída a Confúcio). O primeiro, importante clássico dito confuciano, é uma compilação de comandos, tratados, ordens ou declarações de governos de um passado distante, enquanto o último é um anal cronológico cobrindo o período de 722 a.C. a 481 a.C. A suposta autoria de Confúcio, bem como a aparente antiguidade dessas obras, torna-as praticamente “clássicos instantâneos”, textos que gestariam o paradigma de como as gerações futuras precisariam registrar o passado político – e, por consequência, também como elas deveriam agir. Assim, a partir do *Shūjīng* e do *Chūnqiū*, lança-se a pedra fundamental

¹ A grafia empregada nos oráculos de osso é chamada de *Jiǎgǔwén* 甲骨文, “inscrição em casco e osso”. Ela é baseada em pictogramas arcaicos que, com o tempo, ganharam os contornos logogramáticos da escrita chinesa como a conhecemos.



de um tipo de relação com o passado essencial para o entendimento da historiografia chinesa posterior: o registro dos atos e ações pretéritas serve de bússola moral para atos e ações futuras, como numa espécie de “Espelho de Príncipes” (Pines, 2020, p. 2).

Esse caráter pedagógico que se depreende dos primeiros registros chineses de ações e eventos fica ainda mais evidenciado quando olhamos para narrativas exegéticas que surgem a partir do *Chūnqiū* em especial, como o *Gōngyáng zhuán* 公羊传 (“Comentário de Gōngyáng”), *Gǔliáng zhuán* 谷梁传 (“Comentário de Gǔliáng”) e o *Zuǒ zhuán* 左传 (“Comentário de Zuǒ”). Esses três comentários buscavam desvelar o sentido intelectual (ou moral) escondido entre as linhas do *Chūnqiū*, os anais de Primavera e Outono. Os dois primeiros assumem uma leitura muito mais politizada, preocupados com os valores morais e ritualísticos do texto, enquanto o *Zuǒ zhuán* adota uma postura mais “historicista”, por assim dizer: esforça-se para ler o *Chūnqiū* como um documento de seu tempo, portanto falível, passível de interpretações mais contextualizadas e flexíveis (Pines, 2020, p. 20-21). Considerando que uma primeira forma escrita desses comentários deve datar de um período quase que contemporâneo aos anais de Primavera e Outono, nota-se que a necessidade de uma *leitura interpretativa* do significado subjacente do registro histórico já estava presente antes mesmo de uma maturação historiográfica mais consistente.

Essa maturação historiográfica, diga-se, viria séculos após a escrita (ou compilação) do *Chūnqiū*, caminhando ao lado de uma maturação política. No século III a.C., a fundação de uma estrutura imperial com Qín e sua posterior solidificação com Hàn 漢 agregou uma dimensão a mais ao registro do passado: o caminho para uma unificação política. Para que essa afirmação se torne mais compreensível, podemos olhar para o *Lǚshì Chūnqiū* 吕氏春秋, “Primavera e Outono do senhor Lü”. Esse texto, escrito pelo importante político chamado Lü Bùwéi 吕不韦 por volta de 239 a.C. – alguns anos antes da fundação imperial Qín –, era uma crônica (por isso, faz referência aos anais de Primavera e Outono no seu título) impregnada pela ideia da emergência de um Estado único e hegemônico, o que era por si só uma novidade ideológica (Lewis, 2011, p. 454). Ao antecipar a formação de um efetivo império chinês – Lü Bùwéi foi preceptor de Yíng Zhèng 嬴政, que mais tarde ascenderia ao trono com o nome de Qín Shǐ Huáng 秦始皇, o “Primeiro Imperador” –, a narrativa histórica do *Lǚshì Chūnqiū* se preocupava com a modelagem de uma “cronologia única”, uma passagem de tempo que tomasse o Estado ideal (o Império) como seu padrão. Se antes, no período Zhōu, os registros históricos eram como torrentes de água difusas, de onde sábios beberiam lições morais, com Qín se tem a ordenação dessas torrentes em um rio, cuja nascente e foz são a própria instituição imperial chinesa. Era o início de uma historiografia “patrocinada pelo Estado” (Lewis, 2011, p. 440).



O próximo passo desse projeto de escrita histórica imperial viria durante o período Hàn, através dos esforços da família Sīmǎ 司馬. Os Sīmǎ possuíam uma longa tradição de serviços políticos e burocráticos sob governantes pré-imperiais, especialmente na ocupação do cargo de *tàishǐ* 太史, “Grande Historiador” (Nienhauser Jr., 2011, p. 463)². Nesse papel de guardiões e compiladores de registros, os membros mais reconhecidos do clã são, sem dúvida, Tán 談 (c. 165 a.C. - 110 a.C.) e seu filho Qiān 迁 (c. 145 a.C. - c. 86 a.C.). Sīmǎ Tán 司馬談 idealizou a escrita de uma “história total” da China, uma narrativa que partisse dos primórdios temporais e guiasse o leitor até a atualidade Hàn – uma proposta que certamente encontra ressonância com o modelo de “tempo como um único rio” de Lǚ Bùwéi. A dimensão ambiciosa do projeto, contudo, provou-se grande demais para o tempo de vida de Sīmǎ Tán, cabendo ao filho Sīmǎ Qiān 司馬迁 sua continuação e conclusão. Assim nasceu o *Tàishǐgōng Shū* 太史公書, “Livro do Historiador-Mor da Corte”, mais conhecido como “Registros do Grande Historiador”, ou apenas *Shǐjì* 史記, “Registros Históricos”.

Não é exagero afirmar que o *Shǐjì* talvez seja a mais importante obra histórica da China Imperial – não tanto por conta da sua riqueza informativa, mas pelo seu papel estruturante no que viria a ser a historiografia chinesa por definição (Di Cosmo, 2014, pp. 260-261). A tarefa que Sīmǎ Qiān confiou para si mesmo era a escrita de uma história total e universal que retroagia para os tempos míticos de Huángdì 黃帝, o Imperador Amarelo, de forma que sua coleta de informações deveria ir além da consulta arquivística, mas se estender também para o trabalho com anedotas e tradições orais (Li-Wen, 1987, p. 22). Toda a sorte de informação levantada por Sīmǎ Qiān necessitava, então, de uma estrutura literária que permitisse a criação de uma linearidade temporal e uma lógica unificada e homogênea. Para tanto, ele engendrou uma organização textual baseada numa maleabilidade estilística, criando um texto marcado por anais, tabelas cronológicas, tratados e biografias (Hardy, 1999, p. 14). Em outras palavras, sem romper diretamente com aspectos tradicionais de registro histórico, Sīmǎ Qiān desenvolveu uma *forma de investigação* e um *modelo de organização* para a narrativa historiográfica.

A partir do *Shǐjì*, assim, se iniciaria um efetivo padrão para a escrita de histórias dinásticas. Tanto o é que, posteriormente, essa obra se torna a primeira em uma lista de 24 obras históricas oficiais (*Èrshísì shǐ* 二十四史), coletivamente tratadas como *Zhèngshǐ* 正史, “Histórias Ortodoxas” (Hardy, 1999, pp. 14-15). Poucos anos depois de Sīmǎ Qiān, na passagem do século I d.C. para o século II d.C., Bān Gù 班固 e sua irmã Bān Zhāo 班昭 organizam a segunda *Zhèngshǐ*, conhecida

² O cargo de *tàishǐ* 太史 é composto pelo ideograma 史 (*shǐ*) que, como vimos antes, é polissêmico. Nesse caso específico, pode ser traduzido por “historiador”, “escriva” ou “astrólogo”. Mais adiante, veremos como essas denominações possuem coesão interna.



como *Hànshū* 漢書, ou “Livro de Hàn”, uma narrativa dinástica que segue o molde do *Shǐjì*, contudo mantendo um foco cronológico mais específico, indo de 206 a.C. até 23 d.C..

Dalí em diante, ainda que não de forma unânime e homogênea, essa categoria de “História Ortodoxa” seguiria firme – fenômeno que não é exatamente surpreendente. Mesmo antes das inovações metodológicas do período imperial, a manutenção de registros históricos (como os anais) dependia de um corpo de funcionários (ou aristocratas) letrados organizados ao redor de um governante – afinal, cronologia e eventos considerados relevantes estavam relacionados aos diferentes espaços políticos que compunham a China pré-Imperial. Após o advento do *Lǔshì Chūnqǐū* e do Império Qín, o fortalecimento de uma corte centralizada (fosse na prática ou fosse apenas na ambição ideológica) foi terreno fértil para a melhor organização de cargos como o *tàishǐ*, o “Historiador-Mor” e, mais tarde, até mesmo para a criação de oficinas historiográficas (os *shǐguǎn*). Ou seja, as condições para a produção de obras historiográficas nos moldes do *Shǐjì* e do *Hànshū* estavam intimamente ligadas às estruturas governativas.

Entre o patrocínio imperial e as permanentes noções do passado enquanto bússola moral para o presente, é difícil pensar uma matriz historiográfica chinesa que não estivesse, em alguma medida, voltada para a vida política. Portanto, quando Zhāng Xuéchéng escreve sobre sua filosofia da História quase dois milênios após Sīmǎ Qiān – e seus contemporâneos criticam o engessamento da narrativa histórica tradicional –, o que estava em jogo talvez fosse *menos* o modelo da historiografia e *mais* o seu sentido interpretativo, isto é, a função de sua escrita. Afinal, como afirma o próprio Zhāng Xuéchéng:

Agora, o que um historiador registra são eventos, e os eventos devem ser escritos se quiserem ser transmitidos. O historiador deve trabalhar para escrever bem. A maioria, porém, não percebe que a escrita pode sofrer por ser serva dos acontecimentos (...). Quando os sentimentos estão enraizados na natureza de alguém, isso é o Celestial. Quando os sentimentos afastam a natureza e se envolvem na autoindulgência, isso é o humano. O significado da História vem do Céu, e ainda assim a escrita histórica deve contar com o esforço humano para ser criada (Zhang, 2010, p. 78).

Zhāng Xuéchéng advoga, portanto, por uma escrita histórica consonante com princípios morais incompatíveis com a mesquinha de uma política pessoalizada – ou serva de interesses terrenos. Ainda que esse trecho date do século XIX, ele possivelmente seria entendido (e encontraria concordância) por historiadores mais antigos. É o caso de Liú Zhǐjī 刘知几, historiador que



escreveu o *Shītōng* 史通 (“Generalidade da História”) no início do século VIII d.C.. Preocupado com as especificidades teóricas e metodológicas da historiografia, Liú Zhījī afirma que:

Nos tempos antigos, quando dois exércitos se confrontavam ou quando dois Estados disputavam o domínio, cada lado escreveria seu próprio relato, sem nenhuma tentativa para esconder qualquer coisa. Por que isso acontecia? A morte de um governante em um Estado é como um eclipse do sol ou da lua. Nenhuma fraseologia ornamentada ou fabricação poderia ocultá-la. Mas esse não é mais o caso no passado recente (Liu, 2023, p. 146).

Nas entrelinhas de sua reclamação, Liú Zhījī parece criticar a historiografia mais recente, entendendo que sua verbosidade era desenhada para ocultar e não para elucidar. Quer essa falsidade narrativa fosse atribuída aos desejos políticos de um governante ou à vaidade do historiador, pouca diferença faz. O que nos interessa é a postura crítica – que não estaria totalmente deslocada se fosse transposta para o período Qīng de Zhāng Xuéchéng.

Entre os saltos transtemporais dessa elucidação da natureza historiográfica tradicional chinesa, podemos tecer algumas conclusões de cunho geral: primeiro, percebe-se que a manutenção de registros históricos chineses era uma preocupação tão antiga quanto a própria escrita; segundo, o passado era reverenciado como um repositório de bons exemplos e sabedoria, de tal forma que essa idealização ajuda a moldar o caráter da historiografia tradicional; terceiro, o sentido da História não está confinado ao registro em si, mas a sua boa interpretação, guiada por uma aura de moralidade e por determinadas concepções de virtude; quarto, o modelo de registro e de interpretação anda de forma simbiótica com os processos políticos de unificação imperial; quinto, o período Hàn testemunha historiadores que projetam uma moldura historiográfica homogênea, em consonância com uma proposta de centralidade, de tal forma que a narrativa do passado se alinha ainda mais com a corte imperial, dando origem às *Zhèngshǐ*, as “Histórias Dinásticas Ortodoxas”; sexto, esse patrocínio político não gera unanimidade, sendo possível perceber críticas de natureza semelhante durante todo o período imperial, seja no século VIII, seja no século XIX.

Mesmo que arranhando apenas a superfície epistemológica do modelo historiográfico tradicional chinês através dessa perspectiva geral, já é possível perceber a longevidade das estruturas narrativas e das concepções de passado e presente no período imperial da China.

Retomemos, então, alguns argumentos expostos acima antes de prosseguirmos. Se tanto Liú Zhījī quanto Zhāng Xuéchéng criticavam, em épocas tão diversas, a narrativa histórica partidária, e se do período Táng ao Qīng se entendia que a História deveria versar sobre a



“mudança de todas as coisas”, podemos reforçar a afirmação anterior: o problema da historiografia não reside tanto na *forma* como reside no *conteúdo interpretativo*. Ou seja, a pergunta a ser feita para obras históricas tradicionais chinesas não é *por que*, mas sim *para que*.

Compreender os meandros e implicações da interpretação histórica chinesa imperial demanda que, agora, aprofundemo-nos em alguns de seus conceitos norteadores.

“Investigando a interação entre o Céu e a Terra”: a natureza da Mudança na historiografia tradicional chinesa.

Em uma determinada altura de seu *Shǐji*, Sīmǎ Qiān deixa escapar uma indignação confusa ao refletir sobre uma famosa afirmação de Lǎozǐ 老子: “o Caminho do Céu é imparcial, ele sempre está com homens bons”, *Tiāndào wú qīn, cháng yǔ shànrén* 天道無親, 常與善人 (Tzu, 2011, p. 154). Ao olhar para o passado, Sīmǎ Qiān vê tantas pessoas ruins que encontraram fortuna na vida enquanto várias outras pessoas boas enfrentaram apenas azar e tragédia, e finalmente se pergunta: “Talvez esse seja o significado do ‘Caminho do Céu’. Seria isso ou não?” (Ch’ien, 1994, p. 4). O que o historiador expressa aqui não é ceticismo com os clássicos ensinamentos de Lǎozǐ, mas sim uma ponderação acerca da dificuldade intrínseca ao papel do sábio encarregado de interpretar o passado.

Ora, a investigação histórica na China Imperial (e mesmo antes) não é uma empreitada intelectual desinteressada. Também não é uma abstração filosófica, sem ligação direta com as condições materiais e sociopolíticas de seu tempo. Como vimos antes, a investigação do passado no contexto tradicional chinês possui uma função pedagógica, de aplicação mais ou menos direta na vida e nas ações das pessoas – especialmente dos governantes. Isso significa que o historiador, *shǐ*, é também um intérprete. Quando ele olha para o passado, ele não apenas *narra* o que aconteceu, mas *aprende* a lição por trás daquilo que aconteceu (Huang, 2007, p. 183). Aprendida a lição, a própria narração ganha nova dimensão: ela agora ensina, e é somente através da habilidade intelectual e artística do historiador que esse ensinamento pode ser passado adiante – um intérprete, portanto. Em certa medida, até mesmo um professor.

Trata-se, então, de uma *historia magistra vitae* aos moldes romanos? Não. A historiografia chinesa não busca ser uma “mestra da vida” que ensina por meio dos acertos e erros do passado. Ao contrário, a visão histórica desvela os mecanismos cósmicos que regem a existência e essa compreensão gestaria uma postura mais virtuosa. Esses mecanismos cósmicos são aquilo que Sīmǎ Qiān, através de Lǎozǐ, chama de *Tiāndào* 天道, “Caminho do Céu”. Para evidenciar melhor a diferença entre *Magistra Vitae* e *Tiāndào*, voltemos à reflexão de Sīmǎ Qiān: nela, ele menciona



que o “bandido Zhí 跖” (uma personagem típica da literatura filosófica do período de Estados Combatentes) matava homens inocentes diariamente, comia carne humana, era cruel e violento, espalhou o caos no mundo com um bando de mil vilões, e ainda assim, dotado de tanta maldade, morreu de velhice (Ch’ien, 1994, p. 4). Numa perspectiva de História como *professora da vida*, o que esse fato nos ensinaria? Talvez que o crime compensa, já que Zhí cometeu tantas maldades e mesmo assim morreu velho e próspero. Já numa perspectiva de *Caminho do Céu*, a mensagem se torna um pouco menos direta. Pouco nos interessaria se Zhí foi bem-sucedido ou não – o importante é que saibamos que ele era um homem sem virtude, e por isso Sīmǎ Qiān questiona, retoricamente, a dificuldade da função do historiador diante dos desígnios cósmicos: não é uma tarefa fácil enxergar além do fato histórico (um bandido com uma vida longa e saudável) e perceber, na mente e no coração, seu verdadeiro significado (apesar de seu sucesso, o bandido e seus vícios devem ser rechaçados).

Esse “verdadeiro significado” do Caminho do Céu pode ser melhor compreendido se olharmos com mais atenção ao próprio termo. *Tiāndào* é uma junção de dois conceitos de grande profundidade e aplicação: *Tiān* 天, “céu” e *Dào* 道, “caminho”, ambos entendidos num sentido literal, espiritual, ideológico e abstrato. Começamos pelo *Dào*, um termo eternizado por Lǎozǐ na obra popularmente conhecida como *Dàodéjīng* 道德经, “Livro do Caminho e da Virtude”. A primeira frase da obra afirma: “O caminho pelo qual se caminha não é o caminho imutável [eterno]”, *Dào kě dào, fēicháng dào* 道可道, 非常道 (Tzu, 2011, p. 2). Talvez essa seja a mais basilar definição de *Dào*: aquilo que é indefinível simplesmente porque é o todo. Lǎozǐ continua: “O homem segue a terra, a terra segue o céu, o céu segue o caminho [*Dào*], o caminho segue o natural”, *Rén fǎ de, de fǎ tiān, tiān fǎ dào, dào fǎ zìrán* 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然 (Tzu, 2011, p. 50). Aqui, o entendimento do significado de *Dào* se torna mais complicado, porque se subentende que o conceito estaria submetido ao *zìrán* 自然, “natural” (ou “natureza”). A linguagem do *Dàodéjīng* é excessivamente concisa e arcana, mas a despeito das possibilidades de tradução, podemos na verdade inferir que o *Dào* é a manifestação das leis da natureza, isto é, é a indefinível ordem por trás do funcionamento do mundo.

Para nossos fins, não iremos aprofundar as implicações filosóficas ou as transformações polissêmicas do *Dào* – o termo, afinal, ocupa espaço central em doutrinas ditas taoístas, confucianas e mesmo budistas (Tang, 2015, pp. 232-235). Entender que o termo designa, na maioria das obras, a ideia de *caminho* enquanto a estrutura cósmica que rege o mundo nos é suficiente. Resta, então, discutir as implicações de *Tiān*, “Céu”.

Tiān, como vimos, é um termo dotado de uma interpretação literal, mas também com dimensões políticas, ideológicas, espirituais e abstratas – contudo, elas estão diretamente relacionadas. Em sua forma mais simples, a palavra significa “céu” no sentido prático, isto é,



o firmamento que cobre a terra. No entanto, desde pelo menos os primórdios do período Zhōu, *Tiān* ganha traços mais complexos, indicando tanto uma força espiritual superior quanto a completude do universo no qual o *Dào* age como regente natural. Essa compreensão mais etérea parece também ter raízes ainda mais antigas. No período Shāng, a evidência dos oráculos de osso revela a crença na presença de espíritos poderosos que habitavam o mesmo plano que os vivos: antepassados, governantes antigos ou ancestrais que assumiram papéis preponderantes na natureza, como os dez sóis (*Shí rì* 十日) que, em períodos posteriores, foram mitologizados através da narrativa do arqueiro Hòu yì 后羿 (Allan, 1981, pp. 293-294). O mais alto e poderoso desses espíritos era Shàngdì 上帝, cuja tradução costuma ser “Senhor Supremo” (literalmente “Espírito Ancestral acima”) ou, mais preguiçosamente, “Deus” (apesar de absolutamente não se tratar de uma divindade nos moldes deístas que conhecemos). Shàngdì provavelmente era personificado na estrela polar, e assim como os outros astros (espíritos) e os dez sóis (ancestrais dos Shāng), habitava o céu, *Tiān*, de tal forma que, na passagem para Zhōu, o céu se torna uma espécie de termo guarda-chuva para todas as forças espirituais-celestes (Allan, 2007, p. 2). Por isso, no período Zhōu, *Tiān* se torna também uma designação para o mais alto e importante espírito da ordem cósmica – ou a própria ordem cósmica –, tal qual Shàngdì anteriormente.

Contudo, essa transformação conceitual de Zhōu agrega mais implicações à ideia de *Tiān*. Afinal, o movimento dos corpos celestes (ancestrais) marca a passagem do tempo, a mudança das estações e os momentos certos para o plantio e colheita. Ademais, do céu vem a chuva, os raios, os ventos e todos os sinais cósmicos que podem ser vistos (eclipses, aglutinações planetárias, cometas, chuvas de meteoros etc.). As ações inexoráveis do céu, além do controle de qualquer homem ou governo, também passam a ser incorporadas ao termo *Tiān*. Dessa forma, começamos a encontrar inscrições de bronze (e, com o tempo, textos mais longos) afirmando que portentos celestes surgiram durante o governo do rei (*wáng* 王) Wén 周 de Zhōu, cujo filho, Wǔ 武, teria derrubado o último governante Shāng, Shāng Dì Xīn 商帝辛.³ Esses portentos indicariam que *Tiān*, o corpo/espço de ações inquestionáveis e inexoráveis, havia agraciado os Zhōu com seus favores, como num mandato para que governassem – o Mandato Celeste, *Tiānmìng* 天命 (Allan, 2007, pp. 38-39).

Essa intensa relação de uma ideologia sociopolítica com a dimensão literal e espiritual do céu (e tudo que ele agrega) seria fortalecida de Zhōu em diante. Assim, além dos próprios conceitos de *Tiān* e *Tiānmìng*, uma diversidade de textos traz também termos como *Tiānzǐ* 天子,

³ O nome Shāng Dì 商帝 não deve ser confundido com Shàngdì 上帝. Ainda que ambos contenham o termo Dì 帝 (“senhor”, no sentido de “espírito ancestral”), *Shāng* 商 se refere a dinastia, enquanto *Shàng* 上 significa “acima” ou “superior”.



“Filho Celeste”, para se referir ao governante; *Tiānxià* 天下, “sob o Céu”, que indica tanto o mundo terreno quanto o espaço político imperial; e, como vimos, *Tiāndào*, o *Dào* celeste.

Obviamente, todas essas construções ideológicas não são explicitamente definidas nas fontes e não necessariamente possuem coesão absoluta – um autor de influência confuciana certamente teria perspectivas diferentes de um leitor de Lǎozǐ, de um seguidor do puro pensamento *Yīnyáng* 陰陽, de um budista e assim por diante –, mas apontam para uma estrutura geral: o *Dào*, “Caminho”, designa a lei cósmica, o *Tiān*, “Céu”, aplica a lei no regimento dos astros (poderíamos aqui, talvez, usar o termo *macrocosmo*), e os homens que habitam o *Tiānxià*, “tudo aquilo que está sob o Céu” (o *microcosmo*, por assim dizer) tentam moldar sua vida virtuosa de acordo com a compreensão desse sistema – “a terra segue o céu, o céu segue o caminho [*Dào*]”, *de fǎ tiān, tiān fǎ dào*.

Ora, se o Céu, *Tiān*, possui autoridade para conceder mandato ao governante, reger o movimento do universo, abrigar os ancestrais, comandar as estações, agraciar as colheitas, enviar catástrofes naturais e definir a passagem do tempo – autoridade essa que podemos chamar de *Tiāndào*, o “Caminho do Céu” ou a Lei Celeste –, a História dos homens transcorre através desses desígnios (Ivanhoe, 2007, p. 212). Como afirmamos antes, o historiador é o intérprete narrativo desse movimento temporal, que é, portanto, entendido como uma dialética entre ações humanas e regimentos cósmicos.

Por esse motivo, podemos nos voltar até mesmo para o termo que, até aqui, temos traduzido diretamente como “historiador”: *Shǐ* 史. Essa tradução, ainda que recorrente, é excessivamente reducionista em nome de sua inteligibilidade. Quando empregado como qualificador profissional, *shǐ* pode significar historiador, escriba, copiadador ou astrólogo. Na verdade, essa polissemia fala mais sobre tradução para um idioma ocidental do que sua efetiva aplicação chinesa, visto que ao ser chamado de *shǐ*, um personagem como Sīmǎ Qiān não era um historiador, um escriba ou um astrólogo: ele era os três ao mesmo tempo, porque na matriz historiográfica tradicional chinesa, essa separação não faria sentido. Cabe ao *shǐ*, afinal, registrar o fato, organizar os registros, notar as mudanças e tirar a lição dialética entre passado e presente a partir do reconhecimento do *Tiāndào*. Ou seja, sua função não é somente a do registro isolado ou da narrativa abstrata, mas a interpretação – como dito antes – do espaço-tempo cósmico-terreno gerado pela interação entre *Tiān* e *Tiānxià*, entre Céu e “Abaixo do Céu”, entre a dimensão cósmica e a dimensão sociopolítica.

Nessa lógica reside a união entre o *shǐ* enquanto “historiador” e o *shǐ* enquanto “astrólogo”. Adaptando essa fusão para nossa linguagem ocidental, poderíamos dizer que a dimensão “historiadora” fica responsável pelo registro e interpretação das ações humanas (políticas, sociais, econômicas, ideológicas), ao passo que a dimensão “astróloga” busca compreender as condições celestiais no momento dessas ações, marcar a passagem do tempo através da inexorabilidade



do céu e assim por diante. Curiosamente, essa postura dialética, esse “círculo hermenêutico” (Huang, 2007, p. 183), faz do *shǐ* ao mesmo tempo um antiquarista, um político e um profeta.

A mescla entre passado, presente e futuro advinda dessa perspectiva interpretativa faz do historiador-astrólogo uma figura de importância no contexto político chinês, exatamente porque ele, através da análise historiográfica, pode desvelar a retidão ou o vício do governante – afinal, seria exatamente essa combinação entre historiador e astrólogo que poderia olhar o passado e o presente e, a partir disso, afirmar quando um imperador recebe ou perde o *Tiānmìng*, o Mandato Celeste.

Uma anedota de um texto pré-imperial sumariza bem esse debate. No *Zuǒ Zhuán*, diz-se que, em 548 a.C., um oficial do Estado de Qí 齊, Cuī Shù 崔杼, matou seu soberano. Um historiador registrou tal fato e Cuī Shù executou-o pela insolência. Um irmão do historiador assassinado continuou o registro e reafirmou que Cuī Shù havia matado seu soberano – e esse segundo historiador também foi executado por isso. A mesma situação se repete com um terceiro irmão, e quando o quarto irmão não recua e anota a mesma coisa, Cuī Shù desiste de tentar controlar os historiadores (Tso-Ch’iu, 1989, p. 147). Essa passagem nos mostra que, se por um lado, um oficial político não gostaria que sua ação negativa fosse registrada (e, conseqüentemente, julgada no presente e no futuro), por outro lado, o historiador não poderia negligenciar sua tarefa, mesmo que isso significasse a morte. Negligenciar o verdadeiro registro e a interpretação das coisas significaria ignorar o movimento implacável do cosmos, da natureza e do *Dào*.

Em suma, o historiador também é astrólogo porque o Céu também é a história. A pedra angular dessa matriz historiográfica chinesa é a natureza inerente ao *Dào* e ao *Tiān* – ao *Tiāndào*, portanto. Cabe lembrar, também, que a discussão acerca da ordem cósmica da existência é não só um pilar da historiografia como também está na raiz de várias correntes de pensamento preponderantes na China. Textos confucianos, taoístas, legalistas, naturalistas e budistas, como explicitado anteriormente, exploram o *Dào* e as regras imutáveis do universo aos seus diversos modos, o que faz com que matrizes intelectuais ou ideológicas originadas nessas explorações tenham extrema longevidade no contexto chinês. Como dita Lǎozǐ, um dos pais da interpretação do *Dào*: “Conhecer a imutabilidade é inteligência”, *zhī cháng yuē míng* 知常曰明 (Tzu, 2011, p. 32). Aquilo que é constante e imutável (a ordem cósmica) é caro para essa abordagem historiográfica preocupada com a manutenção das coisas.

Se há, portanto, uma moldura de necessária imutabilidade para a mentalidade histórica tradicional chinesa – *Tiāndào*, o dinamismo cósmica, o movimento dos astros, a passagem implacável do tempo e dos fenômenos naturais –, a análise das ações humanas e seu efeito no mundo devem gerar um contraste necessário para que o conhecimento possa ser sintetizado. Afinal, esse conhecimento historiográfico se produz numa atividade dialética entre binômios bem estabelecidos: Céu e Terra,



Dào da natureza e ações políticas, passado e presente, vício e virtude. “É negando o negativo que o positivo se manifesta” (Huang, 2007, p. 182). Em outras palavras, o conhecimento histórico está na síntese dialética entre o *imutável* e o *mutável*, aquilo que se mantém no seu eterno ciclo e aquilo que se altera e que é fugaz diante do inexorável.

Essa dialética auxilia na manutenção de uma matriz historiográfica de larga duração. Ela já pode ser vista, por exemplo, no *Yi Jīng* 易經, o “Clássico das Mutações” (popularmente referido como *I Ching*), um texto do período Zhōu: “Céu e Terra transformam, e os sábios imitam essas mudanças”, *Tiāndì biànhuà, shèngrén xiào zhī* 天地變化, 聖人效之 (Yi King, 1882, p. 14). Igualmente, aforismas presentes nos Analectos de Confúcio valorizam a sabedoria angariada na análise da continuidade e mudança como definido pelo *Yi Jīng*: “Se me fossem acrescentados mais alguns anos e [a partir] dos cinquenta eu usasse [esses anos] para estudar as *Mutações* (Yi), eu poderia [deixar de cometer] grandes erros”, *jiā wǒ shù nián, wǔshí yǐ xué Yi, kěyǐ wú dàguò yǐ*, 加我數年、五十以學易、可以無大過矣 (Confúcio, 2012, p. 233).

Na medida em que os textos clássicos da China pré-imperial irão sedimentar essa lógica binomial de continuidade e mudança, a historiografia que se desenvolve do período Hàn ao período Qīng, mormente suas diferenças e críticas internas, irá incorporar a dialética da imutabilidade e da mudança. Isso explica por que, como discutido anteriormente, posturas historiográficas mais recentes, como a de Zhāng Xuéchéng, podem criticar seus antecessores ao mesmo tempo que defendem o que eles também defendiam: a historiografia deve entender a essência de toda a mudança.

Portanto, entre a imutabilidade do *Dào* e a autoridade cósmica do *Tiāndào*, essa doutrina da imutabilidade/mudança pode ser definida como *Tōngbiàn* 通變. O termo, entendido como “lei da mudança”, “analogia da mutabilidade” ou “toda a mudança”, é de difícil tradução precisa e literal. Para melhor explicar a ideia, o *Yi Jīng* faz uma analogia com o abrir e fechar de uma porta: “a abertura que sucede ao fechamento pode ser compreendida como *biàn* (mudança); a passagem de um estado para o outro infinitamente pode ser chamada de *tōng* (constância)”, *yī hé yī pì wèi zhī biàn; wǎnglái bu qióng wèi zhī tōng*, 一闔一闢謂之變; 往來不窮謂之通 (Tian, 2000, p. 442). Essa postura, inaugurada no distante passado pré-imperial chinês, evidencia que a lógica dialética da mudança e da continuidade se resolve a partir da capacidade de analogia contida na relação: “explicar um item ou evento é, primeiro, colocá-lo dentro de um esquema organizado em termos de relações analógicas entre os itens selecionados para o esquema, e então refletir e agir em termos da sugestividade dessas relações” (Hall & Ames, 1995, pp. 124-125). *Tōngbiàn*, então, poderia ser mais bem traduzido (conceitualmente) como “continuidade na mudança”.

Em termos mais simples, pode-se dizer então que *Tōngbiàn*, um aspecto importante de várias correntes de pensamento chinesas, propõe que os eventos humanos (pontuais e, portanto, mutáveis)



são profundamente compreendidos quando vistos em um sistema de correlação. Essa correlação acontece exatamente porque há duas polaridades básicas: o imutável (*Tōng*) e o mutável (*Biàn*). Entender a correlação entre um e outro significa entender o processo transformativo. Retomando a analogia da porta: a mudança pode ser vista quando a porta abre e quando a porta fecha. São estados diferentes, e ali ocorre uma transformação, portanto. Uma análise superficial diria somente “a porta fechou” ou “a porta abriu”. Porém, um olhar mais apurado demonstrará que esse movimento de abertura e fechamento é constante, já que a porta está fixada em uma moldura imóvel. Ela pode transformar seu estado básico infinitas vezes, mas o movimento transformativo sempre será o mesmo porque o ponto fixo – a moldura da porta – não se altera. Logo, uma análise mais cuidadosa diria “a porta pode somente abrir e fechar nessas direções porque uma estrutura fixa e imutável a mantém no seu devido lugar. A mutabilidade da porta depende da imutabilidade de sua moldura”. Nessa analogia, a porta é *Wàn wù* 萬物, “todas as coisas” (animais, objetos, pessoas, governos), enquanto sua moldura é *Tiān*. Através da doutrina de *Tōngbiàn*, podemos ver a correlação direta entre um e outro e, em última análise, essa ligação permitiria ao sábio (ou, no caso, ao historiador) reconhecer o *Tiāndào*.

“Penetrar na essência de toda a mudança”: notas de conclusão sobre a ordem cósmica da historiografia chinesa.

Feita essa brevíssima incursão na história da historiografia imperial chinesa, o que podemos concluir? Primeiro, alguns postulados iniciais: a formação de correntes de pensamento pré-imperiais, aliadas à valorização do passado, da ancestralidade e do exemplo moral, criam uma estrutura lógica para a percepção da própria história. Olhar o passado adquire uma função formativa e interpretativa mesmo antes da “formalização” de práticas historiográficas com Simǎ Qiān – ou seja, a semente dessa abordagem já estava em textos considerados clássicos, como o *Shūjīng*, o *Chūnqiū* e o *Yì Jīng*. Em outras palavras, é possível perceber um certo nível de diálogo (e retroalimentação) transtemporal entre diferentes textos chineses – a valorização do passado significa, portanto, um apreço pela perspectiva de tradição e continuidade.

Por isso, autores tão cronologicamente distantes como Simǎ Qiān (século II a.C.), Liú Zhǐjī (século VIII d.C.) e Zhāng Xuéchéng (século XVIII d.C.) parecem propor reflexões semelhantes com relação à função da historiografia e aos problemas das técnicas ou abordagens aplicadas em seus respectivos contextos. As críticas feitas por Zhǐjī e Xuéchéng, por exemplo, estão bastante concentradas na interferência institucional no trabalho do historiador, o que também denota para a importância pública (e política) da labuta analítica do passado. Percebe-se, a partir desses pensadores, que a História deveria ser resguardada da ambição política porque ela estaria em um



campo muito mais nobre do que aquele dos assuntos mundanos: o campo da interpretação da ordem cósmica, dos desígnios celestes e das coisas imutáveis.

Ao compreendermos que, em sua longevidade, a historiografia imperial chinesa opera em bases semelhantes e traz as mesmas críticas recorrentes ao longo de várias temporalidades, fica evidenciado que esse imperativo superior que aludimos – a ordem cósmica – é central em sua estruturação. Essa essência celestial pode ser entendida como *Tiān*, o céu que estabelece o *Tiāndào*, o Caminho Celeste. É inegável, portanto, que o conceito de *Tiān* seja essencial para a coesão da historiografia chinesa imperial.

E o que exatamente seria essa coesão? Podemos entender da seguinte forma: a historiografia tradicional da China Imperial é escrita com um pano de fundo – uma espécie de palco onde se desenrola a ação ou uma moldura que contém e limita a pintura de um quadro – bem delimitado. Esse pano de fundo (ou moldura) é o Céu, tanto em sua dimensão natural e astronômica quanto em sua dimensão mais etérea e intangível. Dos movimentos dos astros e dos portentos naturais se depreende o *Tiāndào*, o Caminho estabelecido pelas forças cósmicas – daí surge, por exemplo, o Mandato Celeste. A doutrina do *Tiān* e do *Dào* (ou melhor, as doutrinas plurais que se desenvolvem ao longo da história chinesa) possui raízes profundas, e é exatamente seu peso cognitivo que cria essa contenção-coesão para o trabalho historiográfico.

Diante da moldura criada pelo *Tiān*, a prática de se investigar o passado ganha sentido mais aparente: penetrar na essência de toda a mudança, isso é, compreender os caminhos fugazes de tudo aquilo que está abaixo do céu. Entramos, assim, na dialética do *Tōngbiàn*, a doutrina que investiga a mudança através da continuidade – e também compreende a continuidade através da mudança. Essa perspectiva, discutida a pouco, está no coração epistemológico da historiografia imperial chinesa, mas cabe apontar que tanto a mudança quanto a continuidade, *Biàn* e *Tōng*, só podem ser entendidas e devidamente analisadas quando colocadas no ponto fixo oferecido por uma estrutura coesiva. Por isso, *Tiān* é essencial.

Obviamente, o cenário aqui desenhado é excessivamente generalista. Ignora, por certo, as vastas especificidades das histórias escritas (e dos historiadores escritores) ao longo de dois milênios ou mais. Há detalhes, polêmicas e argumentos que podem e devem ser aprofundados. Mas, como nos ensina a doutrina da continuidade na mudança, o específico depende do geral para ser o que é. De forma semelhante, cada obra particular produzida no bojo da historiografia chinesa em seu tempo imperial depende de um quadro epistemológico fixado, compreendido e aceito. Um quadro geral, como dito. Investigar o papel coesivo e ordenador da inexorabilidade celeste, portanto, é fundamental para a compreensão do trabalho historiográfico chinês como um todo.



Conclui-se, assim, que esse é o papel de *Tiān*: criar a epistemologia historiográfica chinesa, a moldura geral pela qual se entende a mudança do tempo e que conecta passado, presente e futuro. Por isso, como vimos, o historiador também é um astrólogo: porque a ele cabe interpretar os humanos e os astros, as ações fugazes e as permanências e, na sua compreensão, desvelar aquilo que é o Caminho Celeste.

Referências

- ALLAN, Sarah. On the Identity of Shang Di and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate (Tian Ming). **Early China**, Cambridge, n. 31, p. 1-46, 2007.
- ALLAN, Sarah. Sons of Sun: Myth and Totemism in Early China. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, Londres, v. 44, n. 2, p. 290-326, 1981.
- BUENO, André. Tempo e História na China Antiga. **Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade**, Rio de Janeiro, v. IV, n. I, p. 25-43, 2013.
- CH'EN, Ssu-ma. **The Grand Scribe's Records**: volume VII, The Memoirs of Pre-Han China. Tradução de Tsai-fa Cheng, Zongli Lu, William H. Nienhauser e Robert Reynolds. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- CHOW, Howard. **Remapping the Past**: Fictions of History in Deng's China, 1979 –1997. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- DI COSMO, Nicola. Truth and Unity in Chinese Traditional Historiography. In: HÖSLE, Vittorio (org.). **Forms of Truth and the Unity of Knowledge**. Indiana: University of Notre Dame Press, p. 260 – 285.
- HALL, David & AMES, Roger. **Anticipating China**: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture. Albany: State University of New York Press, 1995.
- HARDY, Grant. **Worlds of Bronze and Bamboo**: Sima Qian's Conquest of History. Nova Iorque: Columbia University Press, 1999.
- HARTMAN, Charles & DEBLASI, Anthony. The Growth of Historical Method in Tang China. In: FOOT, Sarah et al (orgs.). **The Oxford History of Historical Writing**: Volume 2: 400-1400. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 17–36.
- IVANHOE, Philip. Heaven as a Source for Ethical Warrant in Early Confucianism. **Dao**, Hong Kong, v. 6, n. 3, p. 211-220, 2007.
- LEWIS, Mark Edward. Historiography and Empire. In: FELDHERR, Andrew & HARDY, Grant (orgs.). **The Oxford History of Historical Writing**: Volume 1: Beginnings to AD 600. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 440–462.
- LIU, Zhiji. **A thorough exploration in historiography**: Shitong. Tradução de Victor Cunrui Xiong. Seattle: University of Washington Press, 2023.
- LI-WEN, Yang. Oral History in China. **Oral History**, Colchester, v. 15, n. 1, p. 22-25, 1987.
- NIENHAUSER JR, William. Sima Qian and the *Shiji*. In: FELDHERR, Andrew & HARDY, Grant (orgs.). **The Oxford History of Historical Writing**: Volume 1: Beginnings to AD 600. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 463–484.
- PINES, Yuri. **Zhou History Unearthed**: The Bamboo Manuscript Xinian and early Chinese Historiography. Nova Iorque: Columbia University Press, 2020.
- TANG, Yijie. **Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture**. Nova Iorque: Springer, 2015.
- TIAN, Chenshan. Tongbian: a Chinese Strand of Thought. **Journal of Chinese Philosophy**, Honolulu, v. 27, n. 4, p. 441-468, 2000.
- TSO-CH'IU, Ming. **The Tso Chuan**. Tradução de Burton Watson. Nova Iorque: Columbia University Press, 1989.
- TZU, Lao. **Tao Te Ching**. Tradução de Gia-Fu Feng & Jane English. Nova Iorque: Vintage Books, 2011.
- WU, Huaiqi. **An Historical Sketch of Chinese Historiography**. Tradução de Chi Zhen. Beijing; Berlim: *Wàiyǔ jiàoxué yǔ yánjiū chūbǎn shè*; Springer, 2018.
- XU, Liu. **Jiù Tángshū**. Beijing: Zhōnghuá shūjú, 1975.
- ZHANG, Xuecheng. **On ethics and history**: essays and letters of Zhang Xuecheng. Tradução de Philip J. Ivanhoe. Stanford: Stanford University Press, 2010.



INFORMAÇÕES ADICIONAIS

Biografia profissional:

Graduado e mestre em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor em História Medieval pela University of Leeds (Reino Unido). É professor no Departamento de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), bem como no Programa de Pós-Graduação em História e no Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória) da mesma instituição. É membro pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED), fundador e coordenador do Grupo de Estudos Africanos e Asiáticos (GEAFRAS) e autor do livro "Rota da Seda". Seus principais focos de pesquisa são História da África e da Ásia na pré-Modernidade.

Endereço para correspondência:

Rua General Carneiro, 460 (Ed. Dom Pedro I, 6º andar) Curitiba, PR, 80.060-150, Brasil.

Financiamento:

Não se aplica.

Conflito de interesse:

Nenhum conflito de interesse foi declarado.

Aprovação no comitê de ética:

Não se aplica.

Modalidade de avaliação

Duplo-cega por pares.

Preprint

O artigo não é um preprint.

Disponibilidade de dados de pesquisa e outros materiais

Não se aplica.

Editores responsáveis

Rebeca Gontijo – Editora-chefe

Fabio Duarte Joly – Editor executivo

Direitos autorais

Copyright © 2024 Otávio Luiz Vieira Pinto

Licença

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



Histórico de avaliação

Data de submissão: 30 de junho de 2024

Data de alteração: 22 de agosto de 2024

Data de aprovação: 29 de agosto de 2024

