

Buda, discípulo de Laozi: a controvérsia da “conversão dos bárbaros” e a recepção do budismo na China

André Bueno¹

Resumo: O objetivo desse artigo é analisar o fenômeno de recepção do budismo na China entre os séculos 3 a 6, e as polêmicas derivadas do embate entre budistas, confucionistas e daoístas. O tema principal é a *teoria Huabu* – ou, *Conversão dos Bárbaros* –, com a qual os daoístas tentaram difamar o budismo, afirmando que Buda seria um discípulo de Laozi, e submetendo-o a uma hierarquia de ancestralidade, saber e prestígio, fundamental para a definição dos papéis das instituições religiosas frente ao poder imperial.

Palavras Chave: Sinologia; Budismo; China; Diálogo Intercultural

Buddha, disciples of Laozi: the controversy of 'the conversion barbarians' and reception of buddhism in China

Abstract: The aim of this paper is to analyze the phenomenon of reception of Buddhism in China between the centuries 3 to 6, and the controversies arising from the clash between Buddhists, Confucians and Daoists. The main theme is the *Huabu theory*- or *Conversion of the Barbarians* - with which the Daoists tried defaming Buddhism, saying that Buddha was a disciple of Laozi, and subjecting it to a hierarchy of ancestry, prestige and knowledge, crucial to defining the roles of religious institutions facing the imperial power

Key words: Sinology; Buddhism; China; Intercultural Dialogue

Recebido em 09/07/2013 - Aprovado em 12/08/2013

A instalação dos budistas na China caracterizou-se por um longo e complexo processo de diálogo intercultural, que exigiu séculos de debate entre a intelectualidade chinesa, ligada as tradições do confucionismo e do daoísmo, e a comunidade budista, formada pelos conversos nativos e estrangeiros. A recepção do Budismo não foi simples; sua chegada instaurou uma série de debates de caráter cultural, ético e filosófico entre os chineses, colocando em questão sua estrutura social e religiosa. O que pretendemos, nesse artigo, é examinar principalmente a reação daoísta ao movimento budista, caracterizada pela criação da teoria *Huabu*化胡² – ou, a *Conversão dos Bárbaros* –, com a qual os daoístas tentaram disseminar o mito de que Buda teria sido discípulo (ou mesmo,

¹ Mestre em História pela UFF; Doutor em Filosofia pela UGF; Pós-Doutor em História pela UNIRIO; atualmente, é professor adjunto da UNESPAR – Campus União da Vitória. Mail para contato: orientalismo@gmail.com

² Os principais termos chineses deste artigo serão apresentados na forma *Hanzi* 漢字 e no sistema de transcrição *Pinyin*.

uma encarnação) do antigo mestre daoísta Laozi 老子 (séc. -6³), buscando enquadrá-lo em relação ao pensamento chinês nativo e submetendo-o a uma hierarquia imaginária de saberes. A campanha promovida pelos daoístas pretendia um resgate de seu prestígio religioso, seriamente abalado após a ampla difusão do budismo em terras chinesas, principalmente depois do século 3.

Faremos, portanto, um exame do processo histórico de assentamento dos budistas entre os séculos 3 ao 6, período em que podemos afirmar que o budismo foi finalmente aceito como uma das religiões ‘oficiais’ dentro do mundo chinês, por meio de seu reconhecimento das instituições imperiais existentes na época (Dinastia Wei do norte 北魏 e Dinastia Qi do sul 南齊) (LEWIS, 2009, p.196-221). Em meio a esse longo contexto, analisaremos a produção literária ligada à recepção do budismo na China, buscando compreender um quadro mais amplo dessas relações.

A chegada dos budistas na China

Há um extenso debate sobre a cronologia da vinda dos budistas para a China. É possível que os interesses da comunidade budista em relação a esse país tenham se intensificado após o século 3, quando uma série de crises políticas envolvendo a Rota da Seda dificultou a ida dos budistas para o mundo mediterrânico.⁴ Diversos autores ocidentais, como Clemente de Alexandria, Bardasano e Porfírio relataram a presença dos budistas – que faziam questão de se distinguir dos brâmanes – nos limites do império romano (COEDES, 1977). Os budistas tinham uma relação de longa data com o Ocidente, mas não conseguiram desenvolvê-la plenamente, e os motivos para isso são objeto de uma ampla especulação. A questão, pois, é que em torno do século 2, houve uma guinada nos movimentos da comunidade budista indiana, e esta voltou-se gradualmente para a China, acompanhando os movimentos da Rota da Seda (XINRU, 1996, p.49-50).

Um exame mais apurado das evidências arqueológicas e textuais mostra que a presença de budistas na China já ocorria desde o século 1, mas de maneira esporádica e errática (RONG, 2004). O capítulo 88 do Hou Hanshu 後漢書 (Livro da Dinastia Han Oriental) informa que o imperador Wu 武帝 (-156 a -87), da dinastia Han 漢朝 (-206 a 220), teria recebido uma estátua de ouro de Buda, e que seu emissário Zhang Qian 張騫 ouviu as primeiras notícias sobre o Budismo ao passar próximo da fronteira de

³ Usaremos a notação sinológica ‘-’ para datas AEC (Antes da Era Comum, equivalente a ‘a.C.’). As datas sem outros sinais designam EC (Era Comum, equivalente à ‘d.C.’).

⁴ Um panorama mais completo da Rota da Seda pode ser visto em Xinru Liu, **The Silk Road and world history**, 2010.

Shendu 身毒 (Índia) (HILL, 2003). Outra fonte, o Houhanji 後漢紀 (Recordações da Dinastia Han Oriental) confirma essa mesma informação, e adiciona o seguinte comentário:

Eles também ensinam que, quando um homem morre, a sua alma não perece, mas renasce e assume outra forma. As ações meritórias e más realizadas durante esta vida terão recompensa e castigo. Portanto, eles valorizam a prática de ações meritórias e o seguimento do Caminho, a fim de disciplinar a alma. Fazendo isso, atingem o nirvana e tornam-se Buda. (Apud SMITH, 1973b)

O capítulo 21 do *Weishu* 魏書 (*Livro da Dinastia Wei do norte*), que contém o *Shilaozhi* 釋老志 (*Tratado sobre o Budismo e o Daoísmo*), considerado como a principal fonte oficial da historiografia chinesa sobre o Budismo, repete as mesmas informações anteriores (*Weishu*, 21, p.28). O problema dessa passagem é que ela não é encontrada em nenhuma fonte do período Han sobre Zhang Qian.⁵ Além disso, tanto o *Hou Hanshu*, o *Hou Hanji* e o *Weishu* foram escritos entre os séculos 5 e 6, o que torna sua confirmação ainda mais difícil. Uma data mais aproximada para a chegada ‘oficial’ do budismo na China seria durante o governo do imperador Ming 明帝 de Han (58 a 75), que é indicada pelo *Lihuolun* 理惑論 (*Diálogos para esclarecer princípios*, séc. 3):

Uma vez, o imperador Ming viu, em um sonho, um ser espiritual cujo corpo brilhava como o sol, ele voava pelo seu palácio e o enchia de felicidade. No dia seguinte, quando acordou, perguntou aos seus servos: ‘Que deus é esse?’ O estudioso Fu Yi disse: ‘já ouvi falar sobre isso: na Índia, há alguém que alcançou o Dao, e seu nome é Buda. Ele voa pelo ar, seu corpo brilha como o sol e ele deve ser Deus’. Depois, o imperador enviou doze emissários para o país do Grande Yuezhi (País dos Kushans, no norte da Índia). Eles escreveram o Sutra dos 42 artigos, que ficou conservado na casa de pedra Lan Tai (sala dos arquivos da biblioteca imperial). Em seguida, ele levantou um monastério perto da porta Xiyang da Capital. [...] Ele fez estátuas de Buda; e onde construiu seu túmulo, fez com que lá também fosse colocada uma estátua de Buda. Naquela época, o país era próspero, e as pessoas tranqüilas. Os bárbaros mais distantes

⁵ A biografia de Zhang Qian é narrada no *Shiji* 史記 (*Registros Históricas*), de Sima Qian 司馬遷 (séc.-1), capítulo 123. Uma versão em português desse capítulo está disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S05.05.pdf> Para ver a versão em inglês, consultar: <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/hantxt1.html>.

praticavam a justiça. Foi nesse período que a doutrina começou a se espalhar. (*Libhuolun*, cap. 21)

Outro texto do século 6, o *Luoyang Qiejanli 洛陽伽藍記* (*História dos Templos Budistas de Luoyang*), corroborava esse informação (que também aparece no *Weishu*, 21), detalhando a criação do templo Baima 白馬寺, indicação mais precisa e concreta de uma construção histórica na capital imperial;

O estabelecimento do templo Baima (Templo do Cavalo Branco) pelo imperador Ming de Han marcou a chegada do Budismo na China. O templo se localizava no lado do sul da estrada imperial, a três 'li' do portão Xiyang. O imperador sonhou com um homem dourado de dezesseis pés de altura, com uma auréola de sol e lua que irradiavam de sua cabeça e pescoço. Era Buda, conhecido como o 'deus dourado'. O imperador enviou emissários para as regiões ocidentais em busca do deus, e como resultado, adquiriu escrituras budistas e imagens. Como naquela época as escrituras sagradas eram carregadas no dorso de cavalos brancos, o templo acabou sendo chamado de Templo do Cavalo Branco (*Luoyang Qielanji*, cap.1)

Embora esses dois fragmentos possuam um caráter relativamente lendário, eles concordam temporalmente com o achado de pequenas estátuas de Buda em tumbas da dinastia Han, num período histórico bem próximo ao narrado (sécs. 1 e 2) (RONG, 2004, p.3-8). Contudo, no *Chu Sanzang jiji 出三藏記集* (*Notas sobre a tradução da Tripitaka*), livro que conta a história da tradução das escrituras budistas na China, e no *Gaosengzhuàn 高僧傳* (*Biografias dos monges eminentes*), ficamos sabendo que, durante a época Han, somente alguns solitários mercadores devotados ao budismo se dedicavam a tarefa de passar alguns textos pális para o chinês (ZURCHER, 2012, p.2-4). Apenas na segunda metade do século 2 teria chegado à China um emissário vindo do reino da Pártia⁶. An Shigao 安世高, trazendo uma série de textos theravadas para o país. An Shigao não era um monge qualquer: ele fora um príncipe parto que desistiu de suas pretensões ao poder para dedicar-se a vida monástica. Provavelmente vinha da comunidade budista estabelecida em Merv, um das principais cidades da Pártia. Era um tradutor brilhante,

⁶ Um dos quatro grandes impérios da Rota da Seda (China, Roma, Pártia e Kushan). A Pártia ficava situada na região da Mesopotâmia.

mas que teve poucos seguidores. Em seguida, veio Lokaksema 支婁迦讖 (164 a 186), enviado indiano que trouxe uma coleção de textos mahayanas. Com o tempo, Lokaksema também provaria ser um excelente tradutor e organizador da sangha na China (ZURCHER, 2007, p.35-6), e abriria espaço para a vinda do grande sábio budista Kumarajiva 鳩摩羅什 (344 a 413), que construiria uma escola de tradução de textos mahayanas e consolidaria o acesso chinês aos textos da doutrina (*Weisbu*, 21, p.54). Ainda assim, a situação do budismo no período dos séculos 4 e 5 parecia longe de estar confortável. O monge Faxian 法顯 (337 a 424), contemporâneo de Kumarajiva, deu-se conta da incômoda falta de escrituras budistas para a divulgação da doutrina no país. Por essa razão, ele empreendeu uma longa viagem a Índia, a fim de adquirir uma coleção mais completa de textos mahayanas. Essa peregrinação foi descrita no livro *Gaoseng Faxian Zhuan Yijuan* (高僧法显传一卷 *Recordações da viagem aos reinos budistas*) (*Weisbu*, 21, p.55 e também LEGGE, 1886, cap.1).

Esse pequeno quadro histórico serve para nos mostrar que entre o século 1, quando começa a penetração gradual dos budistas na China, até aproximadamente o século 5, o budismo ainda sofria para adaptar-se no país, apesar do aparente sucesso que obtinha entre as camadas mais humildes da sociedade e alguns membros da elite chinesa. Isso ocorria em função da oposição intelectual e religiosa oferecida pelo confucionismo e pelo daoísmo, as duas principais doutrinas do pensamento chinês. Não se pode afirmar que essa oposição era absolutamente sistemática: confucionistas e daoístas refutavam o budismo por razões diferentes. Passemos, então, a uma análise desses discursos, começando pelo confucionismo, para entender as questões que permeavam as dificuldades de aceitação do budismo na sociedade chinesa.

O questionamento ético e social confucionista

Para entender essa reação dos confucionistas a presença budista, precisamos retornar ao passado chinês. O confucionismo surgiu em torno do século -6, baseado na doutrina criada pelo sábio Confúcio 孔夫子 (-551 a -479). Confúcio foi um personagem histórico importante para os chineses; sua proposta filosófica era eminentemente educacional, intelectual e política. Ele defendia que a articulação da sociedade se dava em função da cultura, e que essa só poderia ser devidamente promovida pela educação (教 *Jiao*). Sem educação, pois, seria impossível governar um país, já que a sociedade desconheceria os costumes, as leis, seus direitos e deveres. A educação, o estudo da

história, das artes e de uma espécie de sociologia cultural (chamada de *Li*禮⁷) constituiria o *Dao*道 (Caminho, método) confucionista. Com isso, o confucionismo foi alçado à condição de ideologia estatal durante a dinastia Han, e tornara-se a base da educação chinesa (SMITH, 1973a).

Os confucionistas acreditavam, portanto, na manutenção da sociedade por meio de uma cultura tradicional já estabelecida. Em função disso, já existia uma certa animosidade entre eles e os daoístas, que eram entendidos como preguiçosos, supersticiosos e ‘pouco educados’ por conta de seu discurso de desprendimento material e religiosidade, que veremos adiante. Mesmo assim, os daoístas encontraram seu lócus específico justamente no campo das crenças religiosas, espaço da mentalidade chinesa menosprezado pela intelectualidade confucionista. Isso gradualmente trouxe um equilíbrio na relação entre ambas as doutrinas, e durante a dinastia Han já era possível encontrar pensadores que acreditavam ser possível conciliá-las (SMITH, 1973a). No entanto, a chegada do budismo representava um desafio mais sério.

Os budistas não pregavam apenas o desprendimento material como os daoístas, mas incitavam – aos olhos confucionistas - a substituição do trabalho pela meditação. O modelo do monastério budista tradicionalmente não era auto-sustentável, mas buscava amparo e financiamento do Estado, o que os confucionistas achavam um absurdo. Como se não bastasse, os budistas estimulavam a mendicância. Também defendiam o celibato, se pondo assim diretamente contra a família, instituição que era o centro da vida social chinesa. Os budistas que vinham para a China traziam ainda consigo relíquias para veneração, que incluíam supostos restos humanos de Buda ou de santos budistas. Esse tipo de idolatria apavorava os confucionistas, que estavam acostumados a cultuar os ancestrais, mas de maneira simbólica e distante. Não fazia muito sentido para eles que restos mortais de alguém pudessem interceder pelos vivos. Por fim, a questão do nirvana, a libertação espiritual budista: primeiro, era um conceito estranho ao pensamento chinês. Para os daoístas, os mundos espirituais e materiais estavam interligados; para os confucionistas, as regras da vida valiam para o mundo material, e não para outros mundos. Cada mundo, pois, deveria ser administrado por suas próprias leis, o que naturalmente afastava os confucionistas da especulação metafísica. Mas o que os indignava, profundamente, era a ideia de que aqueles que meditavam poderiam atingir o nirvana, enquanto que aqueles que sustentavam os meditadores não o atingiriam – e nisso os confucionistas não enxergavam qualquer tipo de justiça divina. O número crescente de adeptos do budismo preocupou seriamente os confucionistas, que viram nisso um indício de corrupção social (SMITH, 1973b). Todavia, os confucionistas eram inclinados a um discurso de tolerância e aceitação, por meio da educação, e não construíram qualquer tipo de oposição organizada – ou ao menos, não deixaram fontes significativas sobre isso.

⁷ Em geral traduzido como ‘rito’; o mais apropriado seria, porém, traduzir por ‘costumes’, ‘regras sociais’ ou mesmo ‘cultura’.

Muitos, na verdade, se interessaram pela metafísica budista, que era uma área de conhecimento ausente no confucionismo. O resultado desse interesse manifestou-se no texto intitulado *Libuolun* 理惑论 (*Diálogo para esclarecer princípios*) escrito por Mouzi 牟子 em torno do final do século 2. Mouzi entendia que a ética confucionista não se opunha a religião budista, que ele adotara em particular. Para tanto, ele escreveu um breve diálogo em que pontua as crenças chinesas, contrapõe-nas as ideias budistas, e obtém uma síntese capaz de conjugar o pensamento budista ao chinês. Nesse trecho, por exemplo, Mouzi discute a polêmica questão sobre a obrigação moral (*Xiao* 孝) de todo cidadão constituir uma família:

Alguém perguntou: ‘Não há felicidade maior do que a continuidade da linhagem; não há conduta menos familiar do que não ter filhos. O monge abandona esposa e filhos, rejeita propriedades e riquezas. Alguns nunca se casarão ao longo de suas vidas. Como pode haver uma conduta que se oponha tanto a felicidade e a família?’

Mouzi disse: ‘Esposas, filhos e bens são luxos do mundo, mas simplesmente viver e agir de modo isento (*Wuwei*) são as maravilhas do Caminho (*Dao*). Laozi disse: ‘Reputação ou vida: o que é mais caro? Posses ou vida, o que vale mais?’ [...] Xuyou e Chaofu moraram numa árvore, Boyi e Shuqi passaram fome em Shouyang; mas Confúcio os elogiou, dizendo: ‘Eles procuram agir de acordo com o Humanismo (*Ren*), e conseguiram sucesso nisso’. Não se ouviu dizer que eles foram criticados por não terem filhos ou posses. O monge pratica o Caminho, e substitui os prazeres mundanos pela apreciação do mundo. Ele acumula bondade e sabedoria em troca dos prazeres de esposa e filhos’. (*Libuolun*, cap. 10)

Em outro trecho, Mouzi explica sua visão sobre o aprendizado do budismo, e sua perspectiva universalista, cambiável com a doutrina confucionista:

Alguém perguntou: Confúcio disse: ‘nenhum costume bárbaro é tão bom quanto os nossos’. Mêncio criticou Chen Xiang por rejeitar sua própria educação e adotar um professor estrangeiro, Xuxing, dizendo: ‘já ouvi falar que os costumes chineses podem mudar um bárbaro, mas nunca ouvi falar de um bárbaro que pudesse mudar nossos costumes’. Você, meu senhor, com vinte anos de idade, aprendeu a cultura de Yao, Shun, o Duque Zhou [antigos *soberanos sábios*] e Confúcio. Mas agora, o senhor os rejeita, e adota os costumes bárbaros. Isso não é um enorme erro?’

Mouzi disse: ‘Confúcio disse isso para corrigir nosso Caminho, e Mêncio

disse isso por deplorar o radicalismo de opinião. Quando Confúcio estava velho, pensando em morar nas regiões bárbaras, ele mesmo disse: ‘se há uma pessoa educada morar entre eles, como se pode dizer que são pessoas incultas?’. Nas *Conversas* (*Lunyu*) se diz: ‘A Ursa Polar está no centro do céu, e as estrelas movem-se ao seu redor’. Assim percebemos que a China não é o centro do mundo. De acordo com as escrituras budistas, acima, abaixo, ao redor, tudo é uma coisa só, e pertence a grande comunidade budista. Portanto, eu estudo e reverencio os antigos escritos. Porque eu deveria rejeitar o Caminho de Yao, Shun, do Duque Zhou e de Confúcio? Ouro e jade não prejudicam o âmbar ou outras pedras preciosas. Você diz que isso é um erro, mas é você mesmo que erra [ao ser radical]’. (*Libuolun*, cap. 14)

Apesar do *Libuolun* alcançar um relativo sucesso, mesmo assim, os budistas foram obrigados mais tarde a redigir um outro tratado, o *Zhengyulun* (正誣論 *Diálogo das Refutações*, aprox. séc.4), para se defender das inúmeras acusações que continuavam a lhes serem imputadas. São por esses dois textos que temos uma ideia do que os principais adversários do budismo o acusavam (ZURCHER, 2007, p.15). Como dissemos, porém, os ataques confucionistas eram isolados – ou desorganizados o suficiente para não construírem uma ameaça de peso nesse período. Somente no século 8 – ou seja, num período bem posterior – a China conheceria um crítico confucionista assumido contra o budismo, o tenaz e brilhante Hanyu 韓愈 (768 a 824) (SMITH, 1973b).

A oposição religiosa dos daoístas

Como no caso confucionista, precisamos retornar a antiguidade chinesa para compreender o surgimento da religião daoísta. A tradição daoísta atribuía ao mítico Laozi (séc. -6?) a fundação do Daoísmo, doutrina que pregava o desprendimento do mundo material por meio de um retorno a *natureza original humana* (自然 *Ziran*). Se contrapondo diretamente aos confucionistas, os daoístas defendiam que a cultura era uma corruptora da natureza humana, e por essa razão, o praticante do daoísmo deveria se dedicar a uma vida frugal e hedônica, seguindo um curso natural das coisas que era representado pela palavra *Dao* (caminho, método). No entanto, Laozi, desgostoso com a situação de sua época, teria subido no lombo de um búfalo e sumido nas terras do oeste. Antes de ir, porém, teria legado a um humilde guarda da fronteira um sucinto livro, composto de apenas oitenta e um versos, chamado de *Daodejing* 道德經 (*Tratado do Caminho e da Virtude*). O *Daodejing* é o texto fundador do daoísmo filosófico (Chan, 2000, p.1-30). Desde então, o daoísmo se desenvolvera na China, mas acabou se dividindo em dois

movimentos distintos: o daoísmo filosófico (*Daojia* 道家, *Escola do Dao*) e o daoísmo religioso (*Daojiao* 道教, *Ensinaamentos do Dao*)⁸ – este último se aproximou da antiga religiosidade popular chinesa, e construiu toda uma nova religião a partir disso, que incorporava o panteão folclórico chinês e suas crenças.

Por essa razão, quando o budismo chegou à China, ele encontrou uma religião daoísta bem organizada, com diversas comunidades espalhadas pelo país. O daoísmo religioso era bem diferente do filosófico: os filósofos daoístas procuravam manter o ideal do desprendimento e da reflexão de Laozi, mas já estavam bastante diminuídos em número durante a dinastia Han. O daoísmo religioso se destacou por procurar outras formas de compreender os ‘caminhos ocultos’ do ‘Dao da natureza’. O principal desses caminhos era a busca da imortalidade por meio de uma rica e complexa alquimia, que envolvia a devoção a inúmeras deidades, a criação de uma vasta farmacopéia mágica, meditação, exercícios físicos, e rituais diversos de exorcismo e mediunidade (HO, 2007 e PREGADIO, 2006).

Até a chegada do budismo, pois, o daoísmo desfrutou sozinho do espaço dedicado as questões religiosas. Os daoístas eram considerados especialistas em medicina, divinação e questões espirituais na sociedade chinesa, e não sofriam qualquer tipo de concorrência. A doutrina budista surgiu como uma opção intelectual e religiosa, que incomodou profundamente a situação confortável da religião daoísta. Duas razões fundamentais para o relativo sucesso dos budistas frente ao predomínio daoísta podem ser assim colocadas:

- a) A primeira é de que o budismo oferecia um discurso teológico e metafísico que ocupava o vácuo existente, nesse sentido, no pensamento chinês. Como vimos, a mentalidade chinesa tendia a um certo materialismo, e o único contrabalanço disso era dado pelo daoísmo religioso, que de qualquer forma, ligava o mundo terrestre ao celeste. Os chineses talvez possuísem algumas explicações para problemas centrais da existência, tais como ‘existe vida após a morte?’, mas elas eram fragmentadas, incapazes de propor um sistema forte o suficiente que pudesse resistir à chegada do budismo. A metafísica budista, alicerçada em

⁸ O termo *Daojiao* só começaria a ser usado no sentido religioso, de fato, em torno do século 5. Ele apareceu pela primeira vez no texto *Yixialun* 夷夏論 (*Diálogo sobre os bárbaros e os chineses*), escrito pelo monge daoísta Guhuan 顧歡 (420 a 483). Aparentemente, Guhuan buscou usar o termo para se distinguir de maneira clara dos budistas, chamados de *Fojiao* 佛教 (*Ensinaamento de Fo*, um dos nomes chineses de Buda). Antes disso, era comum que os daoístas – filosóficos ou religiosos – fossem genericamente designados como *Daojia* 道家 (*Escola do Dao*), *Huang-Lao* 黃老 (*Escola de Huangdi*, o Imperador Amarelo, e Laozi) ou ainda *Lao-Zhuang* 老莊 (*Escola de Laozi e Zhuangzi*).

séculos de debate com o hinduísmo, supria essa lacuna do pensamento chinês. O budismo oferecia respostas sobre os destinos da alma, vida após a morte, formas de salvação espiritual, entre outras muitas coisas, dentro de um sistema lógico que atingiu decisivamente a imaginação dos chineses.

- b) O segundo fator é que a perspectiva salvacionista e universalista do budismo trazia esperança e alívio espiritual para milhares de camponeses e pessoas pobres, que não dispunham de acesso a formação acadêmica confucionista ou que não conheciam os ‘mistérios’ do daoísmo. O daoísmo religioso carecia de um sistema metafísico organizado, e seu sistema iniciático afastava as pessoas comuns de sua prática. Quando o budismo surgiu oferecendo conforto as almas dos desvalidos, e afirmando que o nirvana (libertação espiritual) poderia ser alcançado por qualquer um, isso causou uma revolução na mentalidade religiosa chinesa. Para as camadas mais pobres da sociedade na China antiga, o budismo parecia-lhes uma religião ‘feita por encomenda’.

Uma sensível perda no número de crentes, nos mais diversos níveis da sociedade, levou os daoístas religiosos a confrontarem os budistas, tentando vencê-los em debates públicos ou por meio da difamação. Como na China a autoridade máxima em questões sociais e políticas era o imperador, não raro, eram promovidos encontros entre ambas as doutrinas para apresentarem suas petições, dúvidas e diferenças perante a autoridade imperial. As decisões desses debates repercutiam tanto na sociedade quanto na sorte de ambas as doutrinas. A autoridade imperial costumava conceder privilégios e bens aos vitoriosos, reforçando seu prestígio público. Obviamente, as derrotas impingidas aos daoístas eram causa de um profundo ressentimento entre eles. O surgimento da teoria *Huahu* (*Conversão dos Bárbaros*), portanto, parece estar ligado a uma dessas confrontações, caracterizando uma espécie de ‘nova’ estratégia daoísta para combater o fenômeno religioso budista. Aproveitando-se de um antigo mito relativo à Laozi, os daoístas encontrariam a oportunidade para desferir um ataque profundo ao budismo chinês.

A *Huahu* (Conversão dos Bárbaros) e a polêmica com os budistas

Como afirmamos antes, podemos detectar o crescimento do budismo na China pela intensificação das críticas que os budistas eram obrigados a refutar. Já no final do século 2, é provável que a doutrina budista incomodasse aos daoístas. No *Libuolun*, Mouzi destaca alguns capítulos à refutação de dogmas daoístas – tal como, por exemplo, a questão da imortalidade do corpo:

Alguém perguntou: ‘os daoístas dizem que Yao, Shun, o Duque Zhou, Confúcio e seus setenta e dois discípulos não morreram, mas tornaram-se

imortais. Os budistas dizem que todas as pessoas devem morrer, e que ninguém pode escapar disso. O que isso significa?’

Mouzi disse: ‘essa conversa sobre imortalidade é supersticiosa e sem fundamento, não é um ideia dos sábios. Laozi disse: ‘mesmo o céu e a terra não podem durar para sempre, quanto menos os seres humanos!’ Confúcio disse: ‘o sábio deixa o mundo, mas seu humanismo e fraternidade familiar duram para sempre’. Estudei as seis artes, as histórias e seus comentários. Segundo eles, Yao morreu; Shun foi enterrado no monte Cangwu; o túmulo de Yu fica em Kuanji; Boyi e Shuqi têm suas tumbas em Shouyang; o rei Wen morreu antes de poder castigar o tirano Zhouxin; o rei Wu morreu sem acompanhar o crescimento de seu filho, o rei Cheng... E sobre Yanhui, Confúcio disse: ‘infelizmente, ele durou tão pouco’, comparando-o a um botão de flor que não desabrochou. Todas essas coisas estão registradas nos textos clássicos: são palavras dos sábios. Faço minhas as palavras dos clássicos, e me baseio em sua autoridade para entender o mundo humano. Então, falar de imortalidade não será um grande erro?’ (*Libuolun*, cap. 37)

Podemos suspeitar que Mouzi, além de budista, era também um confucionista interessado em criticar as crenças daoístas. Todavia, a China atravessou uma grande crise ao longo do século 3 (o período dos Três Reinos), em que fome, guerra e violência grassavam por todo lado. Esse panorama desolador era perfeito para atrair fiéis em busca de consolação, provocando o fortalecimento das instituições religiosas; nesse contexto, o budismo granjeava uma reputação cada vez maior. O tradicional discurso budista – de que este é um mundo de dor e sofrimento – era mais do que apropriado para converter a população rural, a primeira (em geral) a ser atingida em épocas de crise por estar na rota de passagem dos exércitos. A crítica de Mouzi, portanto, parecia muito mais racional do que a promoção de uma imortalidade física iniciática, tal como defendiam os daoístas. Esse é apenas um dos muitos aspectos que incomodavam, profundamente, os clérigos do daoísmo.

Os embates frontais entre as duas doutrinas começaram no palco das cortes, em que se debatiam as ideias religiosas a partir de perspectivas diferentes. Enquanto o daoísmo recorria, muitas vezes, ao apelo da natividade chinesa, o budismo possuía um discurso metafísico lógico e refinado capaz de sobrepujar seus concorrentes. Era uma disputa de prestígio. Se pudermos acreditar no *Weishu* (cap.21, p.67 e p.73), desde o século 3 os daoístas saíram perdendo a maior parte desses debates. Assim, eles perceberam que era preciso montar uma estratégia mais articulada para resistir ao avanço budista.

Uma solução criativa foi encontrada na ‘reinvenção’ da história do budismo na China. Se os daoístas não possuíam uma argumentação sólida o suficiente para se

contrapor aos budistas, eles podiam apelar para outros tipos de discurso literário – e a história, neste caso, poderia ser um dos principais meios para escapar ao embate filosófico. As obras do gênero histórico desfrutavam de um espaço especial na mentalidade chinesa; desde Confúcio, a história (史 *Shi*) era considerada um dos fundamentos da sociedade, junto com o estudo da moral e da cultura, *Li* 禮. Reescrever a história do budismo, submetendo-o cronológica e hierarquicamente ao daoísmo, seria uma possível solução para a questão relativa à autoridade entre ambas as doutrinas.

Os daoístas se valeram de um detalhe na biografia de Laozi, seu mítico fundador, para montar um discurso histórico alternativo ao da historiografia budista. A vida de Laozi fora contada no *Shiji* 史記 (*Registros Históricos*, cap. 63)⁹ de Sima Qian 司馬遷 (séc. -1). Nela aparece a história de que Laozi haveria deixado a China, partindo em direção as terras do oeste. A partir dessa passagem, os daoístas desenvolveram a ideia de que Buda seria, simplesmente, um discípulo, uma encarnação ou o próprio Laozi, que teria passado seus últimos anos ensinando na Índia antes de desaparecer do mundo terreno. Assim, o budismo seria uma deturpação indiana do daoísmo chinês, repleto de crenças e conceitos alheios ao pensamento chinês tradicional. Um memorial supostamente escrito em 166 e endereçado ao imperador, afirmaria: ‘algumas pessoas dizem que Laozi foi para a região dos Bárbaros e lá se tornou Buda’ (ZURCHER, 2007, p.291). Outro texto, o *Sanguozhi* 三國志 (*História dos três reinos*, aprox. séc. 4), informava categoricamente que Laozi havia ‘convertido os bárbaros’ (*Huahu*) quando estava na Índia (ZURCHER, 2007 p.291). É possível que esses escritos históricos fizessem certa confusão entre o budismo e o daoísmo por conta de algumas semelhanças doutrinárias superficiais, tais como o discurso do desprendimento material ou de algum tipo de transcendência relativa ao espírito. Para os daoístas, no entanto, essa parecia uma brecha perfeita para desenvolver a teoria *Huahu*, ou seja, de que o budismo era uma adulteração do daoísmo, uma cópia imperfeita – e não-chinesa – da doutrina de Laozi.

Ao longo dos séculos 4 e 5, esse discurso começou a ser repetido insistentemente pelos daoístas, sendo apresentado como uma versão histórica da trajetória budista na China. A intenção desse discurso era enquadrar o budismo numa hierarquia de saberes, classificando-o como uma forma ‘inferior’ de daoísmo. Se eles não conseguiram provar isso nos debates da corte, podiam tentar fazê-lo por meio de uma justificativa histórica, que era respaldada por documentos não-budistas. Talvez por isso, em torno do ano 300, um sacerdote daoísta, chamado Wangfu 王浮, afirmava ter recolhido os últimos ensinamentos de Laozi na Índia, transformando-o no *Huahujing* 化胡经 (*Tratado da Conversão dos Bárbaros*), livro no qual se consolidava o desenvolvimento

⁹ O capítulo 63 do *Shiji* está disponível em <http://ctext.org/shiji/lao-zi-han-fei-lie-zhuan>.

da teoria *huahu*. Até onde podemos saber, a história de Wangfu foi a mesma de vários de seus colegas daoístas: ele fora constantemente derrotado e humilhado numa série de debates contra o monge budista Boyuan 帛遠, ficando frustrado e ressentido. Por conta disso, ele arquitetou a construção do *Huabujing*, um longo texto de argumentos históricos e doutrinários contra o budismo, estruturando uma nova postura do movimento daoísta frente aos budistas (ZURCHER, 2007, p. 293-95).

O centro da argumentação do *Huabujing* está na reinterpretação da história de Laozi. Wangfu apresenta Laozi como um Deus supremo, que vem trazer ordem ao mundo celeste e terreno. Para desenvolver essa ideia, texto do *Huabujing* se organiza em duas partes distintas: na introdução, o livro conta a história das encarnações de Laozi no plano terreno; em seguida, são apresentados oitenta e um capítulos relacionados ao credo daoísta, e as críticas ao budismo, confucionismo e maniqueísmo. A presença do maniqueísmo é, inclusive, um dado notável sobre a questão religiosa na China (mas ao qual não nos deteremos nesse texto). O fundamental, portanto, é como a argumentação presente no texto delinea os possíveis equívocos e deturpações dessas três doutrinas em relação ao *Dao Original* ou *Dao Completo*, representado pelo daoísmo chinês. Para fazer isso, o *Huabujing* deliberadamente utiliza vários termos e teorias budistas ao longo do texto, e tenta incluí-los numa possível ‘cronologia histórica’ do mundo chinês.

Uma longa trajetória histórica narra, na introdução do livro (Kohn, 1997)¹⁰, as passagens de Laozi no mundo terreno antes que ele se dirigisse, pela primeira vez, para a Índia. Sua primeira ida a esse país teria ocorrido durante o reinado de Zhao 昭王 (-1052 a -1001)¹¹, da Dinastia Zhou 周朝:

Ao atravessar o passo de Hangu, ele transmitiu o *Daodejing* (*Tratado do Caminho e da Virtude*), o *Xinshengjing* (*Tratado da Ascensão do Oeste*) e outros textos sagrados para Yinxi (guardião da passagem). Além disso, ele o ensinou os métodos da Grande Iluminação, o verdadeiro segredo das Três cavernas, os talismãs e os diagramas dos Tesouros Numinosos, a aplicação do Grande Mistério e outros caminhos secretos. Ele ordenou a Yinxi que ensinasse as pessoas com a maior pureza e humanidade possível, para que elas pudessem se transformar e alcançar a imortalidade do espírito. Ele ordenou que a transmissão nunca fosse interrompida. Com isso, ele foi para Oeste. Passou pelos desertos de areia e chegou à cidade de Bimo, na terra de Kothan. [...] Usando seus poderes divinos, ele convocou então

¹⁰ Não há nenhuma tradução do *Huabujing*, no Brasil, que inclua a introdução histórica presente no original. Por isso, me valho aqui da tradução de Livia Kohn, 1997.

¹¹ Essa data é indicada no *Huabujing*. O Rei Zhao teria vivido, de fato, entre -995 a -997. Essa é outra imprecisão do texto.

todos os reis bárbaros. Eles vieram de todas as partes, de longe e de perto. Havia inúmeros reis e nobres. Todos eles vieram com suas esposas e concubinas, famílias e dependentes. Eles se reuniram em torno do Senhor Venerável, a fim de ouvir sua lei. Nesse momento, o Senhor Venerável se dirigiu aos assombrados reis bárbaros: ‘seus corações estão cheio de maldade. Vocês se envolvem em mortes e outras coisas perniciosas. Vocês se alimentam apenas de carne e sangue, e cortam inúmeras vidas. Hoje, vou dar-lhes o *Tratado dos Demônios Yaksa*. Irei proibir o consumo de carne entre vocês, e deixá-los com uma dieta de mingau e trigo. Tomem cuidado com as violências e matanças. Aqueles entre vocês que sucumbir, tornar-se-á carne morta! Vocês, bárbaros, são gananciosos e cruéis. Vocês não sabem a diferença entre parentes e estranhos. Vocês só buscam satisfazer sua ganância e depravação. Não há qualquer traço de piedade ou de moral dentro de vocês. Olhem pra vocês: seus cabelos e barbas estão todos desgrenhados. Como vocês se lavam e se penteiam? Mesmo de longe é possível sentir seu cheiro repugnante. Bah! Seus corpos são imundos! Por isso, agora que vocês irão cultivar o Dao, eu os orientarei a evitar aborrecimentos com sua prática. Raspem seus cabelos e barbas. Seus costumes nativos Oe ensinam a usar roupas de pele e feltro, mas eu os ensinarei a usar roupas tecidas. Eu os ensinarei o pequeno caminho, e aos poucos seus costumes melhorarão. Além disso, vou dar-lhes uma série de preceitos e proibições, e com elas vocês aprenderão aos poucos o que é misericórdia e compaixão. No 15º dia de cada mês, vocês devem meditar e se arrepender de seus pecados’.

Depois de ter dito essas coisas, o Senhor Venerável, por meio de seus poderes divinos, transformou-se na forma de Buda e veio andando através do ar. Seu corpo tinha dezesseis metros de altura e irradiava um brilho dourado. Seu rosto, sempre voltado para o Leste, revelava sua origem. Isso, segundo o Senhor Venerável explicou, era para mostrar que ela viera do Leste para ensinar. Todos que olhavam para ele sentiam despertar, em seus corações, a compaixão e o altruísmo. Então ele disse: ‘todos vocês, povo e reis, terão a imagem de meu rosto para adorar todas as manhãs. Voltem-se para o Leste, isso é o mais apropriado para [que lembrem de] mim’. [...]

Indo para o sul, o Senhor Venerável chegou em Wuchang. Perambulou pelos cinco céus, e entrou no país de Magadha. Suas roupas eram brancas, e levava um pote vazio na mão. Sentou-se em posição de meditação, e estabeleceu os ensinamentos budistas. Foi chamado de Buda da Pureza. Todos os Xátrias, Brâmanes, e o restante do povo o adoravam, e buscavam atingir o Dao da mais elevada ordem e perfeição.

Esse longo trecho nos apresenta alguns elementos notáveis do raciocínio do *Huahnjing*. Em primeiro lugar, Wangfú se aproveita nitidamente da mitologia budista para ressignificá-la no ‘contexto histórico’ daoísta. É uma crença corrente no Budismo de que

Buda teria encarnando outras vezes, no plano terreno, antes de surgir finalmente como Sidarta Gautama, fundador da Sangha (comunidade Budista), em torno do século -6. Wang se utiliza desse mito para incluir Laozi no âmbito do mundo indiano – embora para isso, cometa um anacronismo evidente, deslocando a vida de Laozi presente na narrativa do *Shiji*, que o datava do século -6, para uma existência multitemporal. Isso se repetirá inúmeras vezes ao longo da narrativa. O texto faz uma confusão com a transmissão do *Daodejing* e o encontro com o guardião da fronteira (Yinxi 尹喜), deslocando-o para um período supostamente muito anterior ao século -6. Além disso, essa mesma passagem cita uma série de práticas mágicas e o texto do *Xisibingjing* 西昇經, que não eram conhecidos, pelo menos, até o século 4 (KOHN, 2008, p. 27-46). Isso nos permite supor, inclusive, que o próprio texto do *Huabujing* foi modificado depois do século 4, sofrendo a inclusão de novos elementos em sua narrativa.

Nessa seção do texto, temos a primeira menção à conversão dos bárbaros – ou seja, a ideia de que Laozi havia ensinado, aos indianos, os fundamentos do daoísmo. Por essa razão, Laozi teria sido chamado de *Buda (Iluminado)*, razão pela qual os chineses não deveriam se equivocar com o que o budismo representaria. O expediente seria novamente usado, a seguir, quando da vida de Sidarta Gautama. Na versão de que dispomos, Laozi ordena a Yinxi, o guardião da passagem que se tornara seu discípulo, a que retornasse para a Índia e restabelecesse o daoísmo naquele país:

Sob o reinado de Huan (-700), com a estrela do ano em Jiazi, eu pedi a Yinxi que caminhasse sob a essência lunar e descesse até a Índia. Lá, ele entrou na boca da esposa do rei Suddhodana. Ficou dentro dela até nascer como humano, e seu nome foi Siddharta. Rejeitou sua posição de príncipe herdeiro, e foi para as montanhas cultivar o Dao. Ele percebeu o Dao maior, e foi chamado devidamente de ‘Buda’ [iluminado]. Ele então definiu os doze preceitos do Siddha, e transmitiu seus ensinamentos em trinta mil palavras. Explicou as escrituras em detalhes, e continuou a buscar o Dao maior. Ele também destruiu as seitas divergentes, noventa e seis ao todo. Com pouco mais de setenta anos, ele mostrou o nirvana ao mundo.

Fica evidente que Wangfu desejava situar o Buda indiano numa posição inferior a de Laozi. Podemos nos perguntar se, ao colocar o budismo como derivado do daoísmo, o *Huabujing*, na verdade, não estaria reconhecendo-o como uma doutrina válida. A questão, contudo, é de preeminência e hierarquia. Como uma doutrina criada ‘a partir’ do daoísmo, o budismo deveria se submeter a sua autoridade. O raciocínio, aqui, obedece a uma lógica religiosa, cuja ancestralidade determina o poder e o prestígio de uma doutrina. Não se supõe que a ‘evolução’ de uma seita ou corrente aperfeiçoa um discurso antigo, ao

contrário: a *maturidade* temporal determina a eficácia e a sabedoria de uma doutrina. Os riscos do budismo se constituíram numa doutrina equivocada ou deturpada do daoísmo eram, portanto, determinados pelo seu conhecimento incompleto da doutrina original. Segundo o discurso do *Huabujing*, a doutrina antiga se fragmentara em caminhos diversos (budismo, confucionismo e maniqueísmo) e incompletos, cujas partes poderiam ser retomadas pela vivência do daoísmo. Dois capítulos selecionados do *Huabujing* podem nos ilustrar essa questão:

Em tempos idos, as pessoas levavam uma existência íntegra
Não enfatizavam o intelecto pois compreendiam que,
Por si mesmo, o desenvolvimento intelectual
Conduz à fragmentação do conhecimento conceptual
Integravam mente, corpo e espírito, em todas as coisas que empreendiam
Isso permitia-lhes tornar-se mestres no conhecimento
Ao invés de vítimas de conceitos
Se surgisse alguma invenção nova, que pudesse proporcionar um atalho
Buscavam entender que tipo de problemas poderia
Em consequência causar
Ou que tipo de atalhos proporcionariam
O seu ensino era amplo e abrangente
E não enfatizava nenhum elemento em prejuízo dos outros
Valorizavam os velhos processos
Se dessem provas de ser genuínos e apropriados
Incorporavam a filosofia, a ciência e a prática espiritual num todo
E as vias renovadas, se elas pudessem provar-se efetivas
Todas as dificuldades poderão ser resolvidas se
Seguirmos o caminho íntegro da vida holística
Uní o corpo, a mente e o espírito em plena sintonia
Com tudo aquilo que fizerdes
Escolham os alimentos, o abrigo e as vestimentas
Que achem de acordo com a natureza
Deslocai-vos por vossos próprios meios
E permiti que tanto o vosso trabalho como a vossa recreação
Sejam uma e a mesma coisa
Praticai exercícios que vos desenvolva a totalidade do ser
Escolhei líderes de comprovada virtude
Ao invés da riqueza ou do poder que detenham
Servi os demais e cultivai-vos por meio dessa ação
Escutai música que estabeleça uma ponte de comunicação
Entre a mente e o espírito
Entendam que o verdadeiro crescimento decorre
Do enfrentar e resolver os problemas da vida
De um modo que esteja em harmonia convosco e com os demais
Se puderem seguir estes simples preceitos antigos,
Então serão capazes de uma contínua renovação.
(Cap. 43)

Quando tomamos a parte como o todo, enganamo-nos
Não se pode tomar conhecimento do corpo pelo simples estudo de um
dedo
Do mesmo modo como não se pode compreender o universo
Pela aprendizagem de uma ciência particular
Criamos uma ciência fragmentada que objetiva o pormenor e a minúcia
Mas que não logra atingir o Todo
O manifesto é a realização sutil do não-manifesto
Se desejardes tornar-vos um adepto da Verdade
Então tratai de estudar aquilo que serve a natureza da vida
E oferecê-lo ao mundo.
Permiti que a vossa devoção
Pela aprendizagem dos caminhos da Verdade seja total.
A prática e a disciplina parciais, contudo, não o conseguirão
Se estudardes a Verdade na sua totalidade
E fordes imbuídos de um fervor intenso
Então tudo na vossa vida o refletirá.
(Cap. 56)

Esses dois trechos nos mostram a perspectiva que o *Huabujing* buscava criar: as doutrinas existentes eram partes incompletas do daoísmo original, o qual deveria ser buscado por aqueles interessados no conhecimento completo do Dao. Ao longo de seus oitenta e um capítulos, o texto ainda apresentaria, além de todo um conjunto de críticas, uma explanação sobre as mais diversas técnicas e áreas de conhecimento da religião daoísta, oferecendo ao leitor uma radiografia completa do *Daojiao* nessa época. Por fim, Wangfu utilizou, como derradeiro recurso, a atribuição autoral do livro a Laozi – metodologia comumente usada na China para emprestar autoridade a um determinado escrito.

A reação budista e os desdobramentos da questão

Com todas as suas incongruências e anacronismos históricos, o *Huabujing* não foi levado a sério como uma obra de história, mas serviu de modo eficaz a difamação do budismo no âmbito religioso. É difícil sabermos até onde ele alcançou a população no geral, mas podemos observar seu impacto na intelectualidade através da literatura religiosa. A teoria *Huabu* tocava sensivelmente na questão da manutenção da cultura chinesa, e tornava relativamente ‘confortável’ o desprezo pelos desafios filosóficos representados pela vinda do budismo. Por causa disso, pode-se considerar que a teoria *Huabu* representava, de fato, o primeiro ataque sistemático enfrentado pelos budistas na China. A reação ensejada pelo budismo chinês foi igualmente criativa. Ela dividiu-se

basicamente em dois campos: o primeiro, da refutação pela argumentação lógica e metafísica (tal como aparece no *Zhengwulun*); o segundo, pela inversão da teoria *Huabu*, e pela inclusão do daoísmo na história budista. Esse segundo argumento é, a nosso ver, o mais significativo no âmbito religioso chinês.

Os budistas reverteriam as acusações daoístas afirmando que Laozi, na verdade, teria sido um discípulo do budismo, ou mesmo, um bodisatva – denominação dada a pessoas que alcançaram algum tipo de iluminação búdica, mas continuaram no mundo terreno pregando a doutrina. No próprio *Zhengwulun*, um pequeno trecho nos informa que Laozi teria ido até a Índia tornar-se discípulo de Buda (ZURCHER, 2007, p.311). Uma série de outros textos budistas desenvolveria a ideia de que não só Laozi como Confúcio, também, seriam discípulos budistas ou bodisatvas (idem, 313-18). Como os budistas eram adeptos da crença na reencarnação, em termos dogmáticos essa proposta era absolutamente cabível, e dispensava (para os próprios budistas, ao menos) a necessidade de justificativas históricas. Para os daoístas, porém, a coisa não funcionaria tão bem. Ficara evidente que Wangfu havia recorrido a uma série de conceitos budistas para justificar sua narrativa. Acidentalmente, pois, a releitura budista do *Huabujing* parecia coerente: a maior prova de que o daoísmo seria derivado do budismo estava na utilização de seus conceitos, quebrando decisivamente a argumentação da teoria *huabu*.

O século 5 acompanhou um recrudescimento dessa polêmica. Durante a dinastia Wei do Norte (386 a 535), fundada por uma etnia estrangeira, os Tuoba, ela atingiu seu auge. Os Tuoba vinham há algum tempo desenvolvendo um processo de ‘sinização’, absorvendo gradualmente a cultura chinesa. O imperador Taiwu 太武帝 (424 a 452) – talvez buscando afirmar-se como chinês, perante uma sociedade que ainda o via como estrangeiro – converteu-se ao daoísmo, e tornou-se um adepto fervoroso dessa religião. Em breve, isso se traduziu numa série de acusações contra a comunidade budista, tais como sedição, ‘degradação moral’ e ‘influência perniciosa estrangeira’, nitidamente influenciadas pela polêmica *Huabu* (YU, 2010, p. 117-18). Taiwu, aconselhado por seus assessores daoístas, acabou determinando a primeira grande perseguição ao budismo na China, destruindo templos e mosteiros, confiscando bens e espoliando os budistas de suas propriedades (*Weishu*, 21, p. 64-68). Pode-se dizer que esse foi um evento inédito na história da China, até então receptiva a vinda de estrangeiros, e flexível em questões de cunho religioso. Os budistas foram obrigados a se dispersar pelo país, e impedidos de se manifestarem publicamente.

Porém, o sucessor de Taiwu, Wencheng 文成帝 (452 a 465) compreendeu acertadamente o caráter problemático da perseguição os budistas, e seu impacto na vida do povo chinês. Como uma parte significativa da população mais pobre parecia envolvida com o budismo, Wencheng derrubou todas as interdições contra essa religião. Fez mais, ainda: disposto a retomar o controle sobre as comunidades religiosas (atributo exclusivo do imperador), ele restituiu aos budistas muitas de suas posses e propriedades, e atendeu

aos apelos do monge Tanyao 曇曜 para a construção de um novo complexo de grutas-capelas monumentais perto da capital imperial de Pingcheng 平城. Inspirado nas cavernas de meditação budistas da Índia, e com patrocínio imperial, Tanyao construiria o complexo de Yungang (雲崗石窟 *Yungang Shiku*) (CASWELL, 1988), uma das maiores obras de arte religiosa da antiguidade, selando o reerguimento do budismo frente à civilização chinesa (YU, 2010, p. 118).

Conclusão

Todavia, a polêmica *Huahu* não se encerraria. Ao longo dos séculos, era seria ocasionalmente retomada, fosse por meio de debates públicos, ou pela produção de novos textos pelos quais daoístas e budistas trocavam acusações e difamações mútuas. O budismo gradualmente consolidou seu prestígio no país. Ainda durante a dinastia Wei, a mudança da capital para Luoyang 洛陽 permitiu um novo surto de construções budistas, que se manifestaram no complexo de grutas de Longmen (龍門石窟 *Longmen Shiku*) e no grande número de templos budistas na capital, narrados no *Luoyang Qielanji*. Mais ou menos nessa mesma época, desenvolveu-se o complexo de grutas de Mogao (莫高窟 *Mogaoku*) em Dunhuang 敦煌, no qual uma vasta biblioteca de textos chineses antigos foi acumulada ao longo dos séculos, sendo revelada ao mundo no início do século 20 por Aurel Stein e Paul Pelliot (WHITFIELD, 2000). Todas essas edificações mostram o crescimento contínuo do budismo na China, alcançando os mais diversos níveis sociais, em contraposição ao retraimento gradativo do daoísmo. Isso não impediu, porém, que os budistas passassem por novas polêmicas. Durante a dinastia Tang 唐朝 (618 a 907), seu alcance social e econômico tornou-se tão forte que uma nova perseguição foi decretada contra eles (em 854), e conseguiu ‘unir’, ainda que temporariamente, daoístas e confucionistas (YU, 2010, 119-24). Os confucionistas mantiveram, porém, sua atitude acadêmica, buscando refutar o budismo pela argumentação ética e política; eles sumamente desprezaram a teoria *Huaba*, deixando-a de fora em suas críticas. A religiosidade popular, usualmente escapando ao controle das instituições religiosas, desenvolveu mitos próprios acerca da relação de Laozi e Buda – e é possível observar, nesse âmbito, um processo de trocas fértil e diferenciado (MOLLIER, 2008). Por fim, somente no século 13 o *Huabujing* seria banido, por incitar a calúnia e a difamação. Várias cópias do livro sobreviveram, porém – em versões variadas. A versão mais antiga e

completa que temos desse texto (aprox. sécs. 4 ou 5), atualmente, foi descoberta em 1997 – e curiosamente, ela fora preservada na biblioteca budista de Dunhuang (LIU, 1997)¹².

Referências Bibliográficas

Fontes:

Huabujing:

HUA Ching-Ni *Hua Hu Ching, os últimos ensinamentos de Lao Tzu*. São Paulo: pensamento, 1995.

KOHN, L. *The taoist experience: an anthology*. New York: State University of New York press, 1993 (págs.72-80)

WALKER, B. *Hua Hu Ching, os ensinamentos desconhecidos de Lao-tzu*. São Paulo: Best Seller, 1994.

Libuolun:

KEENAN, J. *How Master Mou remove our doubts: a reader-response study and a translation of the Mou-tzu Li-huo lun*. New York: University of state of New York press, 1994.

Luoyang Qielanjì:

YANG Xuanzhi *A record of Buddhist monasteries in Luo-yang*. Beijing: Zhonghua book, 2007.

Shilaozhi, Capítulo 21 do *Weishu*:

MIZUNO, S. & NAGAHIRO, T. *Yun-Kang: the Buddhist caves temples of the fifth century a.D. in north China – detailed report of the archaeological survey carried out by the mission of the Tobobunka Kenkyusho 1938-45*. Kyoto: Jibumkagaku Kenkyusho, 1955-6, vol. 16 (Tradução de L. Hurvitz do *Shi Laozhi*).

Referências gerais:

CASWELL, James. *Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*. Vancouver: UBC, 1988.

CHAN, A. *The Daodejing and its tradition* in KOHN, L. (org.) *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000.

COEDES, G. *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs a L'Extreme Orient*. Nova Iorque: Ares Publishers, 1977 (original: 1910)

HILL, J. *The Western Regions according to the Hou Hanshu*. 2003, disponível em: http://depts.washington.edu/silkroad/texts/hhshu/hou_han_shu.html

¹² Liu Yi, *Towards a New Understanding of Huabujing (The scripture of transforming the barbarians) from Dunhuang*, **IDP News**, n. 7, 1997 Disponível em: <http://idp.bl.uk/downloads/newsletters/IDPNews07.pdf>

- HO Peng Yoke *Explorations in Daoism*. London: Routledge, 2007.
- KOHN, L. *Daoist mystical philosophy*. New York: State University of New York, 2008.
- LEGGE, J. *A Record of Buddhist Kingdoms*. Oxford: Clarendon press, 1886.
- LEWIS, M. *China between empires*. London: Belknap, 2009.
- MOLLIER, C. *Buddhism and Taoism face to face: scripture, ritual, and iconographic exchange in medieval China*. Hawaii: Hawaii University press, 2008.
- PREGADIO, F. *Early daoist meditation and the origins of inner alchemy* in PENNY, B. (org.) *Daoism in history*. London: Routledge, 2006.
- RONG, Xinjiang Land Route or Sea Route? Commentary on the Study of the Paths of Transmission and Areas in which Buddhism Was Disseminated during the Han Period in *Sino-Platonic papers*, Philadelphia: University of Pennsylvania, N. 144, 2004. Disponível em: www.sino-platonic.org
- SMITH, D. O Budismo Chinês em *Religiões Chinesas*. Lisboa: Arcádia, 1973b, disponível em <http://chinaimperial.blogspot.com.br/2008/04/o-budismo-chins-por-d-h-smith.html>
- SMITH, D. O ecletismo Han em *Religiões Chinesas*. Lisboa: Arcádia, 1973a, disponível em <http://chinaimperial.blogspot.com.br/2008/04/o-ecletismo-dos-han-por-d-h-smith.html>
- WHITFIELD, R. *Cave temples of Mogao: art and history on the silk road*. Getty Conservation Institute, 2000.
- XINRU Liu, *Silk and Religion*. Oxford: Oxford university press, 1996.
- XINRU, L. *The silk road in world history*. Oxford: OUP, 2010.
- YU, Anthony *State and religion in China*. Estados Unidos: Carus, 2005.
- ZURCHER, E. Buddhism across boundaries: foreign input in McRAE, J. & NATTIER, J. Buddhism across boundaries: the interplay of Indian, Chinese and central asian sources materials in *Sino-Platonic papers*, Philadelphia: University of Pennsylvania, N. 37, 1993. Disponível em: www.sino-platonic.org
- ZURCHER, E. *The Buddhist conquest of China*. Leiden: Brill, 2007 (original: 1958)