

Esporte dos Deuses: o Ritual Daoista Visto sob uma Perspectiva Comparativa

Sport des dieux: le Rituel Taoïste vu dans une Perspective Comparative

Bony Braga Schachter¹

¹ Bony Schachter estudou chinês clássico e moderno na Universidade Normal de Nanjing, além de ter estudado sânscrito, tibetano e história chinesa na Universidade de Fudan. Possui doutorado em Estudos de Religião pela Universidade Chinesa de Hong Kong, onde estudou sob a supervisão do renomado *scholar* de daoismo Lai Chi-tim 黎志添. Um especialista em daoismo, seu interesse acadêmico pela religiosidade chinesa é aliado a pesquisas sobre a história do livro na China, estudos sobre autoria e teorias do ritual. Em confluência com tais interesses, hoje prepara um livro sobre a autoria divina de Zhu Quan, príncipe daoista chinês que viveu durante o século XV. Possui publicações em jornais acadêmicos especializados, incluindo Monumenta Serica, Journal of Chinese Studies, Acta Orientalia, dentre outros. Contribuidor para diversos projetos acadêmicos internacionais, incluindo o Daozang Jiyao Project e o Chinese Religious Text Authority. Atualmente é professor assistente na Academia Yuelu, Universidade de Hunan. Adicionalmente, é pesquisador honorário do Centre for the Study of Religious Ethics and Chinese Culture, the Chinese University of Hong Kong, sob a tutela de Lai Pan-chiu 賴品超. E-mail para contato: bonyschachter@gmail.com.

Recebido em 10 de julho de 2020; Aceito em 23 de novembro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.57697

Resumo

O presente artigo discute o ritual daoista contemporâneo a partir de uma perspectiva comparativa. Comparando dois grupos, notadamente, a Sociedade Daoista do Brasil e um altar privado de Xinbei, em Taiwan, o artigo explora a dimensão teórica da adaptabilidade do ritual daoista a contextos locais. A primeira parte discute o conceito de sociedade, explicando como daoistas contemporâneos articulam a relação entre passado histórico e a modernidade chinesa. A segunda parte investiga o conceito de daoismo tal como postulado pelos grupos discutidos. A terceira parte compara o ritual daoista praticado no Brasil com o ritual como praticado em Taiwan. Dialogando com o campo acadêmico de estudos rituais, apresentamos uma interpretação teórica do ritual daoista como jogo, ou esporte.

Palavras-chave: Taiwan; Daoismo; China.

Résumé

Cet article traite du rituel taoïste contemporain dans une perspective comparative. En comparant deux groupes, notamment la Société Taoïste du Brésil et un autel privé à

Xinbei, Taiwan, l'article explore la dimension théorique de l'adaptabilité du rituel taoïste aux contextes locaux. La première partie traite du concept de société, expliquant comment les taoïstes contemporains articulent la relation entre le passé historique et la modernité chinoise. La deuxième partie explore le concept de taoïsme tel que postulé par les groupes discutés. La troisième partie compare le rituel taoïste pratiqué au Brésil avec le rituel pratiqué à Taiwan. En dialogue avec le domaine académique des études rituelles, nous présentons une interprétation théorique du rituel taoïste comme jeu ou sport.

Mots-Clés: Taiwan; Taoïsme; Chine.

Eu reúno material sobre a biografia do *Homo immunologicus*, guiado pela suposição de que se trata de onde encontrar a substância das quais as formas das antropotécnicas são feitas. Por tal [termo] eu quero dizer os métodos de prática física e mental por meio dos quais seres humanos das mais diversas culturas vem tentando otimizar seu status cósmico e imunológico diante de vagos riscos de vida e acentuadas certezas de morte.

Peter Sloterdijk¹

Introdução

Neste artigo, eu discuto o ritual daoista contemporâneo por meio de uma perspectiva comparativa. Não me proponho a comparar o daoismo a outras religiões, mas sim o daoismo como adaptado no Brasil com o daoismo de Taiwan. Enquanto fenômeno social, o daoismo no Brasil é estatisticamente insignificante, incomparável com as igrejas pentecostais, os terreiros de candomblé, as igrejas católicas, os centros

¹ SLOTERDIJK, 2009, p. 23: "Ich trage Materialien zur Biographie des homo immunologicus zusammen, wobei ich mich durch die Annahme leiten lasse, hier sei vor allem der Stoff zu finden, aus dem die Anthropotechniken sind. Ich verstehe hierunter die mentalen und physischen Übungsverfahren, mit denen die Menschen verschiedenster Kulturen versucht haben, ihren kosmischen und sozialen Immunstatus angesichts von vagen Lebensrisiken und akuten Todesgewißheiten zu optimieren." Tradução inglesa: "I gather material on the biography of *Homo immunologicus*, guided by the assumption that this is where to find the stuff from which the forms of anthropotechnics are made. By this I mean the methods of mental and physical practising by which humans from the most diverse cultures have attempted to optimize their cosmic and immunological status in the face of vague risks of living and acute certainties of death." Em SLOTERDIJK, 2013, p. 10.

kardecistas etc. A premissa guiando este estudo é que a evidência discutida aqui é mais relevante para o campo de Estudos Rituais do que para uma avaliação do impacto social do daoismo² nestas terras brasileiras, tema pelo qual não tenho interesse algum. Minha perspectiva comparativa leva em consideração não apenas a dimensão teórica da geografia da difusão ritual como, também, o problema da representação historiográfica de seu aspecto temporal. Surgindo no século II da era comum, o daoismo é uma tradição que remonta à antiguidade tardia chinesa (KLEEMAN, 2016). A sobrevivência dos rituais daoistas nos dias de hoje é, portanto, um tópico de grande interesse para scholars da religião. Neste artigo, eu exploro de modo comparativo como daoistas contemporâneos interpretam a relação do daoismo e seus rituais com o passado chinês. Finalmente, ao abordar o problema da difusão geográfica, eu discuto – de um ponto de vista teórico – as dimensões esportiva e lúdica que creio ser inerentes ao ritual daoista. De modo a explorar tal questão teórica, eu proponho uma estrutura tripartite devotada aos conceitos de sociedade, de daoismo e de ritual. Como uma encenação de Estudos Rituais, eu me valho do número três para expor a verdade de acordo com uma performance cuja estrutura ritual não ofenda nem aos daoistas nem aos estudiosos modernos. Tal estrutura tripartite é ainda mais auspiciosa se levarmos em consideração que o número três está entre os prediletos dos daoistas. Primeiro, partindo de um elemento social concreto, eu discuto como daoistas modernos, incluindo daoistas chineses, taiwaneses e brasileiros (neste último caso, um taiwanês lusófono radicado no Brasil) definem ou utilizam o conceito de “sociedade”, que é fundamental para um entendimento historicamente embasado das religiosidades chinesas. Na segunda seção deste artigo, eu discuto o conceito de daoismo tal como articulado por escrito pelos daoistas citados, investigando questões como a relação entre daoismo, história, auto-

² Eu uso a grafia taoismo e taoista quando a mesma aparece em documentos originais. O uso da grafia daoismo ou daoista com “d” reflete a influência do sistema fonético pinyin, mas trata-se do mesmo objeto. As teorias da transplantação não se aplicam de modo pleno ao “daoismo brasileiro”, e só interessam quando se atinge escala e significação cultural proporcionais. A recepção do budismo esotérico no Tibete (DAVIDSON, 2004), por exemplo, pode ser um bom objeto para teorias da transplantação.

determinação étnica e poder político. Na terceira parte, eu comparo o ritual tal como adaptado ao Brasil com o ritual tal como praticado em Taiwan. Em um ativo diálogo com o campo de Estudos Rituais, eu exponho as interpretações acerca do significado do ritual propostas por daoistas de hoje e desenvolvo uma teoria que explica o ritual daoista como jogo, ou esporte. Trata-se, no entanto, de um esporte dos deuses, cujas regras se aplicam, certamente, a incrementar o status cósmico e imunológico de todos os envolvidos.

O conceito de sociedade

Em uma moção de louvor e reconhecimento datada de 23 de Março de 2016, um vereador carioca reconhece o trabalho de divulgação da cultura chinesa realizado por Wu Zhicheng 武志成 (1958–2004), fundador da Sociedade Taoísta do Brasil (Baxi dao jiao hui 巴西道教會, doravante STB), nos seguintes termos:

Mestre Wu Jyh Cherng foi o fundador da Sociedade Taoísta do Rio de Janeiro e principal responsável pelo legado deixado para o aprimoramento dos conhecimentos da cultura Taoísta, base filosófica da Medicina Chinesa. Realizou em vida um trabalho de excelência ao contribuir para o desenvolvimento da Acupuntura, agindo com sabedoria e invejável paciência, sendo merecedor de todo nosso respeito e admiração. Através deste ato legislativo, como representante do Poder Legislativo Municipal faço esta justa homenagem “in memoriam” ao Mestre Wu Jyh Cherng, que recebe toda nossa gratidão pelo seu importante papel dedicada ao ser humano.³

Mas Wu foi muito mais longe do que o suposto por nossas autoridades políticas. Seria grande o desafio de transplantar para a China um terreiro de candomblé, incluindo-se aí o sentimento de ancestralidade negra, seja bantu ou ioruba. Wu

³ O vereador em questão é Rafael Aloísio Freitas, do MDB. Texto completo em: <https://mail.camara.rj.gov.br/Apl/Legislativos/scpro1316.nsf/82491618d104209403257abe006c66e1/96ed304be9fa9c2983257f7a0070e78b?OpenDocument>, último acesso em 21 de Fevereiro de 2020.

conseguiu algo semelhante. Ele ensinou a seus alunos como executar os complexos rituais daoistas que são praticados até hoje na sinosfera.⁴ Isto inclui, entre outras coisas, o aprendizado dos segredos (*mi 秘*), que só podem “funcionar” por meio de algum dialeto chinês. No Rio de Janeiro – nada menos que a terra do samba, da bossa-nova, do futebol, do carnaval e da nudez greco-romana –, ele conseguiu vestir seus seguidores, às vezes num calor de 40 graus, em pesados mantos amarelos que refletem o ethos e as rígidas hierarquias sociais do período imperial chinês. Os deuses, apesar de todo esforço de transmissão cultural numa república tupiniquim, ainda são chineses e ainda celebram uma ancestralidade própria, local, imperial, monárquica e orgulhosa de suas origens. Como diz um canto litúrgico de Taiwan, revelando um curioso exemplo de dissonância política, o daoismo: “protege o reino e preserva o território com seus vilarejos; ajuda nas revoluções da casa imperial, fazendo com que o povo possa se regozijar em seu trabalho.” 護國保鄉邦，協運皇室，人民得樂業 E tal povo se regozija de acordo com o calendário lunar e os ciclos de uma vida dedicada aos trabalhos agrícolas, onde quase todo dia é dia de santo. Mesmo em terras tropicais, os deuses daoistas e os deuses locais chineses continuam setentrionais. O mesmo se aplica ao daoismo.

A comparação é significativa pois a evidência disponível permite formular o problema, em termos metafóricos, como uma questão de tradução. Taiwan seria a língua ou cultura de origem, e o Brasil, a língua alvo. O problema de tal metáfora, obviamente, é a suposição de transparência, como se existisse algo a ser traduzido que permanece essencialmente inalterado por meio da tradução. Mas a suposição de transparência não se sustenta nem mesmo na China, onde o daoismo é hoje apresentado como religião nativa (*Zhongguo tusheng tuzhangde zongjiao* 中國土生土長的宗教, isto é, “religião nascida e crescida na China”), uma vaga definição que não reflete nem a complexidade histórica do daoismo nem a riqueza de interpretações e

⁴ Uso o termo sinosfera em referência aos países de matriz cultural chinesa, incluindo territórios como China continental, Taiwan, Hong Kong, Singapura.

experiências locais. No caso do daoismo, o problema da difusão geográfica do ritual assume dimensões desconhecidas por outras tradições. Ao longo de sua história, o daoismo assumiu um discurso de sacralização dos aspectos étnicos, geográficos, culturais e rituais da China, processo que tem seu apogeu nos escritos do rei Zhu Quan 朱權 (1378–1448), filho do fundador da dinastia Ming (SCHACHTER, 2018, pp. 1–86). Fechado em si mesmo como a quintessência de uma sinicidade, a ideia de proselitismo e difusão ritual extra-étnico aos moldes cristãos é completamente estranha ao daoismo, mesmo que este seja praticado por minorias étnicas chinesas não-Han (ALBERTS, 2006).

De fato, o caso da STB é importante não por ter algo a dizer sobre o daoismo no Brasil ou sobre o daoismo como elemento modificante da sociedade brasileira, mas sim pois o mero fato de existir uma STB ter muito a dizer acerca do ritual daoista enquanto uma antropológica (SLOTTERDIJK, 2013) social. Quando Wu Zhicheng decidiu nomear a organização religiosa que ele fundou como sendo uma “sociedade” (*hui* 會), ele não apenas definiu o daoismo que pretendia disseminar no Brasil em termos coletivistas como, também, fez uma escolha baseada em séculos de experiência histórica chinesa. O uso do termo *hui* não é uma mera coincidência. Ele reflete, primeiro, o fato de as associações taoistas taiwanesas, onde Wu estudou os rituais, também usarem tal termo. Este, no entanto, não se confunde com a ideia de religião ou de organização religiosa, que na China possui uma história muito recente.

O conceito de sociedade em perspectiva histórica

O termo *hui*, traduzido na literatura acadêmica como associação ou sociedade, está diretamente relacionado àquilo que Lagerwey chama de sociedade templo-cêntrica (LAGERWEY, 2019, p. 29–102). Durante o período imperial, antes da fundação da primeira República, as redes de templos – onde budismo, daoismo e deuses locais conviviam – formavam, junto da linhagem familiar (SZONYI, 2015, p. 433–87), um dos cerne da estruturação social chinesa (MCDERMOTT, 2015). As associações tinham sua

localização física em templos (existindo uma rica terminologia para tais estruturas arquitetônicas), mas suas funções não eram definidas simplesmente em termos litúrgicos.

A questão pode ser resumida da seguinte maneira: na China, desde o período assim chamado “medieval” (ou o período de divisão, 220–589), nota-se a existência de uma vida religiosa organizada em torno de mosteiros budistas e daoistas. No entanto, especialmente a partir da dinastia Song (960–1279), vilas rurais, cidades e sedes de condados começaram a ter seus territórios organizados em torno de templos populares. Tais templos e seus deuses locais se tornaram objeto de ampla consagração imperial, de modo que a ausência da mesma, muito mais do que questões teológicas e rituais, poderia criar a distinção entre um culto legítimo e um culto ilícito (*yinsi* 淫祀). Em outras palavras, desde a dinastia Song, como defendido por Lagerwey, o estado chinês funciona como uma “igreja” (LAGERWEY 2004; 2019).

As associações surgem no contexto de tais redes de templos que, mesmo possuindo aprovação ideológica imperial, não necessariamente eram financiadas pelo império. Do ponto de vista socio-histórico, as associações constituem excelente evidência para a investigação de como a sociedade imperial chinesa funcionava. Devido a suas variadas matizes locais, e também por causa da riqueza de materiais primários (inscrições em templos, gazetas locais, histórias oficiais etc), as associações oferecem uma perspectiva privilegiada acerca de como os chineses se organizavam socialmente em relação aos seus deuses, rituais e festivais. A rica evidência mostra que tais redes de templos possuíam não apenas funções mais diretamente associadas com nosso imaginário do que é religião como, também, funções mais “mundanas”, incluindo a administração de guildas, dos mercados, das cidades, operações financeiras, obras de caridade, serviços médicos e educacionais. Em outras palavras, na sociedade chinesa do período imperial, o templo era um epicentro de atividades cujos interessados e

beneficiados eram não apenas os clérigos, mas também os deuses locais, seus médiums e a população em geral.

As associações eram organizações de elite entre famílias poderosas e grupos sociais com interesses semelhantes, incluindo literatos instalados na sociedade local por meio do sistema de provas para cargos públicos (*keju zhidu* 科舉制度), eunucos, guildas etc. As associações não possuíam um aparato jurídico determinando a sua existência e seus fins por meio de um contrato. Como tudo o mais na sociedade imperial, a existência das associações se dava primeiro por meio dos interesses legítimos de uma coletividade, e então pela sua inscrição no espaço “público” por meio de inscrições em lápides colocadas no ambiente dos templos, que serviam de espaço físico para a reunião de seus membros. Tais inscrições funcionavam como o instrumento por meio do qual os participantes mais importantes das associações negociavam diferentes graus de prestígio social e tornavam conhecidas suas atividades e patrocínio. Qualquer evento poderia ser suficientemente importante para que fosse erguida uma nova inscrição. Peregrinações, patrocínio de templos, saraus de poesia, festivais, ritos de oferendas daoistas, ritos fúnebres budistas etc. Tais associações, portanto, não apenas mobilizavam interesses coletivos locais como, também, proporcionavam a comunicação de contextos locais distintos e, não raramente, também refletiam a participação imperial em economias locais. Se as associações contribuíram ou não para a criação de um espaço público ou para a formação de algo semelhante a sociedades civis na China, no entanto, ainda é objeto de disputa acadêmica (DAVIS, 2001).

O acima exposto torna possível visualizar de maneira mais concreta o fato de que as religiosidades chinesas não possuem muita semelhança com aquilo que na Europa ou no ocidente chama-se por religião. De fato, a categoria religião (*zongjiao* 宗教), na China, foi uma novidade importada a duras penas (GOOSSAERT e PALMER, 2011). Se levamos a tese de Lagerwey a sério, não é difícil entender que na China imperial não existia um equivalente ao ideal de secularismo europeu, sem o qual a própria noção de

religião não faz tanto sentido. A própria separação de igreja e estado seria uma impossibilidade pelo simples fato de um deus legítimo requisitar aprovação imperial, ao contrário de simples aprovação dos membros de um determinado culto. Ao mesmo tempo em que controlava a santidade dos santos chineses, o estado chinês se recusava a identificar a essência da nação com os deuses daoistas, budistas ou populares. Esta tendência, em parte um resultado de milênios de ritos confucionistas com um panteão distinto do popular, do daoista e do budista, se agravou durante a transição do império para a primeira república. Como enfatizado por Nedostup, uma das diferenças fundamentais entre os nacionalistas chineses e os japoneses da passagem para a modernidade é que os últimos identificaram nos deuses do assim chamado xintoísmo (*shinto* 神道) uma espécie de religião nacional que representaria a essência do povo japonês (NEDOSTUP, 2009, p. 5). No caso da China, as coisas foram bem diferentes. Parte dos intelectuais chineses, movidos por um forte sentimento anti-clerical, via nos sacerdotes daoistas e monges budistas uma das causas dos problemas da China. A orgulhosa China da dinastia Ming, que até então era uma das maiores, senão a maior potência do mundo, tornara-se objeto de dominação e exploração durante a dinastia Qing. Neste período, a China e seus intelectuais, diante das humilhações impostas pelas potências ocidentais e o Japão, ainda tentam se acomodar à ciência e às tecnologias europeias. Como discutido por Goossaert, 1898 é o ano que marca uma transição radical da relação entre o estado chinês e as religiões populares. Neste ano, que confunde-se com o período final da dinastia Qing, Kang Youwei 康有為 (1858–1927) propõe uma série de reformas, incluindo a transformação de templos populares em escolas (GOOSSAERT, 2006, p. 307–36).

Para os secularistas e ateístas mais intrépidos, a medida de Kang Youwei pode soar legítima, mas na verdade se trata da substituição de uma forma de religiosidade por outra. Isto é, tratava-se de tentar tornar hegemônica a moralidade de devoção ao império e às aristocracias em geral, em oposição às diversidades de moralidades e rituais

dos templos populares. Neste contexto, e apesar do crescente cientificismo de alguns setores da intelectualidade chinesa (YEN, 2015, p. 89–137), o currículo de Kang Youwei não poderia ser estritamente secular ou científico, como não é até hoje o currículo das universidades chinesas, onde moralidade, política e educação cívica estão mescladas de maneira quase indivisível. De fato, a questão religiosa é uma das questões fundamentais da modernidade chinesa, e todas as suas lideranças políticas e intelectuais viram em alguma forma de religiosidade a “salvação” da China. Kang Youwei viu numa religião nacional estritamente confucionista, anti-daoista, anti-budista e anti-popular tal modelo de salvação, enquanto que intelectuais e políticos como Sun Yat-sen 孫逸仙 (1866–1925), ninguém menos que um dos pais fundadores da China republicana, se converteram ao cristianismo.

O que tudo isto significa para o tema das associações é que as mesmas tiveram que mudar e se adaptar às transformações radicais pelas quais passavam as estruturas sociais chinesas. A Sociedade do Céu e da Terra (Tiandihui 天地會), por exemplo, surgiu na dinastia Qing em Fujian como uma organização semi-miliciana devotada à destruição da dinastia Qing e ao restabelecimento da dinastia Ming. Com o fim do império e a fundação da república, tal sociedade se viu destituída de seu suposto ideal principal, voltando-se portanto para outros negócios, como agiotagem, penhoras de bens e prostituição. Ou seja, o termo *hui* pode apontar tanto para associações legítimas e “públicas” como para associações secretas ou semi-secretas e ilegais cujas atividades econômicas raramente seriam vistas como legítimas do ponto de vista da casa imperial (o que não necessariamente excluiria a participação de aristocracias locais em suas atividades) ou do ponto de vista republicano. Em todo caso, as associações deixaram uma marca indelével na sociedade e mentalidade chinesas. Organizando interesses políticos e econômicos de determinados grupos, as associações são essencialmente imbuídas de um sentido prático e coletivista. Isto explica, pelo menos parcialmente, a sua sobrevivência na China moderna e hiper-capitalista. As associações, assim como a

linhagem, podem funcionar muito bem no contexto de economias modernas. Porém, dadas as suas origens pré-modernas, tais associações podem servir à manutenção de maneiras de pensar e sentir que não necessariamente estão em consonância com agendas modernas e republicanas. Neste sentido, as associações possuem um grande potencial para o conservadorismo político e narrativas tradicionalistas. As associações daoistas são um excelente exemplo deste fenômeno.

O termo sociedade de acordo com as associações daoistas modernas

O contexto histórico maior descrito acima precedeu e informou a decisão de Wu Zhicheng de nomear a sua organização religiosa como STB. De modo a gerar um entendimento mais preciso acerca do que Wu entendia por “sociedade” e o que suas contrapartes chinesa e taiwanesa entendem pelo termo, eu traduzo abaixo as descrições oficiais oferecidas pela Sociedade Daoista Chinesa (Zhonghua daojiao zonghui 中華道教總會, Taiwan) e pela Associação Daoista da China (Zhongguo daojiao xiehui 中國道教協會, China Continental) acerca de suas respectivas instituições. A Sociedade Daoista Chinesa descreve a sua própria história deste modo:

O patriarca Mestre Celestial do período Han do Leste, reunindo o pensamento da escola filosófica daoista, a erudição dos mestres do yin e do yang e o cultivo dos mestres da imortalidade divina, bem como herdando as antigas crenças da China e seu sistema sacrificial, estabeleceu as paróquias e explicou os ensinamentos, tornando-se o começo das transformações das associações daoistas. Durante a dinastia Tang, [o daoismo] passou de ministro para emissário, o que foi continuado durante a dinastia Song. Durante a dinastia Ming, o governo central estabeleceu o Registro Daoista, as Prefeituras estabeleceram o Registro Local Daoista, as Subprefeituras erigiram as Diretorias Daoistas e os condados erigiram as Associações Daoistas. Todas estas [formas de organização] podem ser chamadas como associações do Ensino. Depois da fundação da República, os líderes das linhagens daoistas urgiram pelo estabelecimento da Associação Daoista, mas devido à fragmentação interna do país em milícias, tal associação não pode de fato se consolidar, não gerando frutos. No ano 25 da República [1936], o virtuoso daoista Yuan Dunzi, junto de outros, desejou estabelecer a Sociedade Daoista Chinesa, mas devido à guerra de resistência [contra o Japão], [tal ideal]

adormeceu. No ano 26 da República [1937], a reorganização pleiteada pelo sexagésimo terceiro Mestre Celestial Zhang Enpu não rendeu frutos. Até que o Mestre Celestial Zhang Enpu, em Taiwan, no ano 40 da República [1951] se uniu aos famosos homens do Dao: Zhao Jiazhao, Xiao Tianshi, Ma Bi, Gao Yutian, Jiang Zhaozhou, Li Yulong, dentre outros, e fundou a Sociedade Daoista da Província de Taiwan, representando a Sociedade Daoista para fora. Depois de sua posse, levando em conta a crescente complexidade dos assuntos de ordem daoista, em 13-02 do ano 55 da República [1966] foi fundada em Taipei uma Sociedade Daoista de caráter nacional, com o nome de Sociedade Daoista da República Chinesa, quando o sexagésimo terceiro Mestre Celestial Zhang Enpu foi apontado como seu primeiro Diretor.⁵

Corroborando minha observação acerca das origens pré-modernas e as tendências conservadoras das associações, o parágrafo acima descreve as origens da Sociedade Daoista Chinesa em termos semi-lendários. Se por um lado os estudiosos do daoismo entendem, tal como descrito acima, que tal “religião” começou durante a dinastia Han, sendo sua criação atribuída a um certo Mestre Celestial Zhang Daoling, por outro lado é preciso entender que a apresentação traduzida acima se trata de um discurso generalizador cujo objetivo não é tanto fornecer uma descrição historicamente precisa, mas sim estabelecer a antiguidade e, portanto, a legitimidade da tradição. Mas ainda mais impressionante que o apelo à legitimidade pelo argumento de antiguidade é o forte argumento de continuidade. Como um verdadeiro esforço hagiográfico, nosso documento enfatiza a continuidade ininterrupta entre o primeiro Mestre Celestial e o sexagésimo terceiro, Zhang Enpu 張恩溥 (1894–1969). As lacunas do discurso me parecem tão importantes quanto as presenças. Note-se, primeiro, o completo silêncio acerca da dinastia Qing, quando o daoismo perdeu prestígio perante a corte imperial manchu. Note-se, também, a maneira como se discursa sobre a fundação da República, como se a existência de associações daoistas fosse legítima por si mesma e independente das estruturas sociais da época imperial. O mesmo discurso também torna invisível o dramático processo de modernização chinesa e as estratégias de

⁵ Ver http://chinesetaoism.taoservice.org/main.php?page=about&page_no=&serno=20. Acessado em 20 de Fevereiro de 2020.

adaptação e sobrevivência do daoismo no mundo moderno. A escolha de certos termos também nos interessa. O uso, em 1951, do termo “Província” (*sheng* 省) para o nome da associação é bastante significativo. O vocábulo denuncia uma visão dupla de Taiwan como sendo, ao menos espiritualmente, parte da China Continental, e a última como estando sob a égide da Sociedade Daoista Chinesa. O uso, em 1966, do termo República Chinesa, indica uma oposição política sutil à China Continental, mesmo se as origens espirituais do daoismo lá se encontrassem no passado. Tudo isto indica a necessidade de os fundadores da associação taiwanesa de pensar e verbalizar sua posição diante da sociedade chinesa como um todo. De acordo com a ata de estabelecimento da Sociedade Daoista Chinesa, a mesma é uma entidade sem fins lucrativos cujos objetivos principais são “exaltar a doutrina do ensinamento, manter a disciplina do ensinamento, educar o povo e converter os vulgares, divulgar o Caminho e proteger o país, estabelecer a boa credibilidade étnica e promover a harmonia mundial”. Entre os objetivos da Sociedade estão, também, “fortalecer o diálogo cultural daoista entre as duas margens”, isto é, entre Taiwan e a China Continental. Em outras palavras, os diretores da Sociedade Daoista Chinesa escolheram por um discurso público que, ao invés de acentuar diferenças e conflitos, enfatiza a continuidade espiritual entre o daoismo de Taiwan e o da China. Trata-se não apenas de uma teologia moderna a-histórica da essência chinesa como, também, de uma atitude compreensível diante de um passado recente, especialmente as campanhas anti-superstição e anti-clericais perpetradas pelos fundadores da República taiwanesa.

Já a Associação Daoista da China, fundada em 1957 na China Continental, estabelece sua missão como sendo:

Unir e liderar os discípulos daoistas de todo o país para que amem a pátria e o ensinamento, protegendo a liderança do Partido Comunista Chinês e o sistema socialista, observando a constituição nacional e suas leis e regulamentos, cultivando e praticando os valores centrais do socialismo, adaptando-se positivamente à sociedade socialista. Realizar atividades

daoistas, divulgar as doutrinas daoistas, proteger os interesses legítimos do mundo daoista. Desenvolver a excelente tradição daoista, transmitir a cultura daoista. Contribuir para o desenvolvimento econômico da sociedade, pela harmonia religiosa, pela união étnica, pela concórdia social, pela integração da pátria, para a paz mundial e participar ativamente pela realização do sonho chinês do grandioso renascimento da nação chinesa.⁶

Oferecer uma discussão detalhada acerca da história de ambas as Sociedades exigiria um espaço do qual este artigo não dispõe. O que desejo enfatizar, para fins de comparação com a STB é que as contrapartidas chinesas, e cada uma a sua maneira, deixam claro que não surgiram em um vácuo político. Muito pelo contrário, ambas as associações enfatizam seu papel social em relação ao estado e à nação. No caso da associação da China continental, as distinções entre estado, nação e Partido Comunista são completamente apagadas, em um discurso que revela a hegemonia do último no que tange à definição de discursos públicos sobre religião.

Wu zhicheng e o termo sociedade

Quando fundou a STB, Wu Zhicheng certamente estava consciente da problemática política envolvendo a fundação e a manutenção de associações daoistas chinesa e taiwanesa. Mas tal problemática, por meio da qual as associações daoistas da China Continental e de Taiwan definem publicamente a sua razão de existir, simplesmente não se aplica ao Brasil. Como, então, Wu definiu a pertinência da STB em um contexto totalmente diverso daquele onde ele mesmo aprendeu daoismo?

Ao contrário de suas contrapartidas taiwanesa e chinesa, Wu não precisou justificar a existência da STB em termos explicitamente políticos. Como suas contrapartidas chinesas, a instituição fundada por Wu pode ser considerada uma associação, mas ao contrário das matrizes chinesas, não há a necessidade de se criar um

⁶ Ver <http://www.taoist.org.cn/zgdjxhjj.jsp>, último acesso em 20 de Fevereiro de 2020.

discurso público que articule a responsabilidade social de tal associação de modo explícito. Uma das poucas tentativas de definir a associação ocorre nos vários números do jornal *Tao do Taoísmo*, onde um paratexto explica a STB como “a primeira e única representante oficial do taoísmo na América Latina, oficialmente reconhecida e vinculada à Sociedade Taoísta da China, órgão governante do taoísmo mundial.” Note-se que a estratégia de auto-descrição da STB é bastante diferente daquela optada pelas contrapartidas chinesas. A associação taiwanesa fundamenta sua autoridade numa descrição mais ou menos adequada da história do daoísmo, enquanto a associação da China Continental sustenta seu status por meio do endosso recebido pelo Partido Comunista Chinês. Ao definir a si mesma como uma associação, a STB estabelece sua autoridade em relação à sua suposta posição diante da matriz taiwanesa, apresentada como uma espécie de Vaticano daoísta, ou um “órgão governante do taoísmo mundial”. Trata-se de uma analogia inadequada, já que as associações chinesas não são órgãos governantes, nem existe algo como o “taoísmo mundial”. Mas a analogia funciona no sentido de que transforma a disseminação do daoísmo no Brasil em algo palpável para o público de classe média de origem predominantemente “branca” e cristã ao qual a STB se dirige. A analogia também funciona pois ela não enfatiza os elementos históricos e étnicos do daoísmo, de pouco interesse para um público não-chinês. Ao contrário das associações chinesas e taiwanesas, onde a condição étnica chinesa e nacional chinesa ou taiwanesa pode ser condição *sine qua non* para participação, a STB se dirige ao ser humano como tal. O maior esforço de Wu e seus seguidores, portanto, não será o de explicar a associação como elemento estruturante ou modificante da sociedade brasileira, mas sim o de explicar o que é o daoísmo e o que o daoísmo tem a oferecer para os participantes da associação enquanto indivíduos que não participam da história chinesa e nem estão interessados em participar da mesma. Deste ponto de vista, a STB pode ser interpretada como uma associação civil de caráter conservador. Mas enquanto o conservadorismo político de suas contrapartidas chinesas se relaciona a valores como patriotismo e família, o conservadorismo da STB estava fundamentado na elevação da

espiritualidade do indivíduo em detrimento de narrativas políticas acerca do povo chinês e sua história.

O conceito de daoismo

Ao explicar o que é o daoismo, Wu recorreu tanto a respostas existentes como, também, produziu uma nova interpretação. A primeira modalidade discursiva corresponde a uma classificação do daoismo em cinco “vertentes”: (1) caldeirão e elixir (*dandingpai* 丹鼎派), (2) talismãs e registros (*fulupai* 符籙派), (3) textos clássicos (*jingdianpai* 經典派), (4) acumulação da bondade (*jishanpai* 積善派) e (5) adivinhação (*zhanyanpai* 占驗派). A classificação moderna em cinco vertentes não ocorre em textos pré-republicanos e certamente é uma resposta daoista ao anti-clericalismo chinês da passagem do século XIX para o XX, pois apenas a segunda vertente, a dos talismãs, pode ser diretamente relacionada ao sacerdócio. Ao não reduzir o daoismo aos seus templos, sacerdotes e serviços rituais pagos, a mensagem é que o daoismo é uma herança cultural muito mais ampla do que aquela caricatura oferecida pelos inimigos da religião. A assim chamada vertente da acumulação da bondade, por exemplo, define o daoismo como filantropia. Sem dúvida, filantropia é algo que até mesmo o mais ferrenho dos secularistas poderia estimular. Ao mesmo tempo, a categoria permite incluir como “daoista” qualquer um que esteja disposto a patrocinar não apenas causas daoistas como, também, outros setores da sociedade. Finalmente, tal categoria associa o enriquecimento financeiro das instituições daoistas com responsabilidade social, pois está implícito no discurso que os daoistas são obrigados a contribuir financeiramente com a sociedade em tempos de necessidade. Apenas instituições fortes e prósperas podem patrocinar causas sociais. Esta é uma boa medida contra o discurso anti-clerical acerca do enriquecimento ilícito das religiões. De fato, o que se tem visto na China em tempos recentes são templos daoistas de grande porte oferecendo vultuosas somas em

dinheiro como doação quando de catástrofes naturais. Diante de situações como esta, o Partido Comunista Chinês só pode agradecer a ajuda oferecida e estimular o crescimento do daoismo e do budismo diante da expansão vertiginosa do cristianismo na China. A vertente chamada textos clássicos, por outro lado, associa o daoismo a valores de elite e à cultura literária e escrita, aos quais o daoismo sempre esteve historicamente conectado, mesmo que tal ligação seja posta em dúvida ou desconsiderada por confucionistas fundamentalistas e republicanistas anti-clericais. A classificação moderna em cinco vertentes, ao utilizar o termo chinês *pai* 派 (ramo, escola, seita), também é útil para os daoistas no sentido de que ela exclui do horizonte divisões paroquialistas criadas tanto por *insiders* quanto por *outsiders*, apresentando o daoismo como uma grande família harmônica sem deixar transparecer para os que são de fora seus problemas internos.

Esta classificação moderna em cinco vertentes é amplamente utilizada em toda a sinosfera, mas não foi uma invenção de Wu Zhicheng. A interpretação única proporcionada por Wu é aquela que divide o daoismo em três grandes áreas, que ele chama de Caminho (Dao 道), Lei (Fa 法), e Artes (Shu 術):

O meio para o retorno ao Tao englobam as artes (Su), a lei (Fa) e o caminho (Tao). As artes procuram restaurar o equilíbrio das energias da pessoa através de conhecimentos de saúde, de oráculos, de destino, de leitura da natureza ou do homem. O Fa é o conjunto de métodos místicos que restauram a ordem, a organização, a lei interior e exterior através da força espiritual. E o Tao, como meio, tem na meditação o caminho espiritual por excelência.⁷

Tal passagem é importante pois uma leitura detalhada da mesma é extremamente útil no que tange a uma distinção mais sutil entre a classificação chinesa moderna das cinco vertentes e a síntese única proposta por Wu. O que ambas as

⁷ *Tao do taoísmo*, jun. 00, no.4, p. 2.

classificações possuem em comum é a tendência a definir o daoísmo de maneira abrangente e não exclusivamente clerical sem, no entanto, aprovar o anti-clericalismo. Não seria errado dizer que a classificação proposta por Wu é uma solução mais elegante e econômica do que a das cinco vertentes, mas seria errôneo supor que são a mesma coisa. Aquilo que o sacerdote Wu chamava de Tao corresponde à vertente *dandingpai*, ou seja, a ramificação do daoísmo identificada com a alquimia (WU, 2006, p. 49). O Fa corresponde ao ramo talismãs e registros, isto é, o aspecto litúrgico e clerical do daoísmo. A categoria oráculos certamente seria incorporada, no esquema de Wu, ao espectro do que ele chama de Shu. Mas a proposta de Wu para a categoria Shu vai muito além dos oráculos, incluindo também geomancia, astrologia, medicina, massagem e outras epistemologias chinesas não necessariamente daoístas. Os ramos acumulação de bondade e textos clássicos dificilmente se integram à classificação tripartite de Wu, mas a STB esteve envolvida com obras de caridade e o próprio sacerdote Wu foi um ávido tradutor de textos clássicos daoístas para o português, incluindo o *Daode jing* 道德經. Além disto, não é de todo inútil observar que a classificação tripartite pensada por ele pode muito bem ser inspirada em certas edições do *Yinfu jing* 陰符經, um texto que Wu traduziu durante sua vida, mas cuja tradução foi publicada apenas postumamente por seus alunos. A mais importante diferença entre ambas as classificações, no entanto, é que no caso do esquema tripartite de Wu existe uma relação hierárquica entre Dao, Fa e Shu que simplesmente não existe no caso do esquema em cinco vertentes, amplamente disseminado na sinosfera. Na obra *Iniciação ao Taoísmo*, Wu dedica um capítulo inteiro ao tema, articulando tal hierarquia de modo explícito:

A meditação no Taoísmo é vista como alquimia interior, um método de transmutação. O Dan Ding Pai é considerado de mais alto nível entre todas as técnicas. [...] A reprodução da Lei, em termos de resultado, como auto-realização, está um grau abaixo do Caminho, da meditação pura. Mas em termos de assistência social, ela é mais eficiente e imediata. Porém, o poder de um mestre iluminado sempre será mais valioso do que todas as técnicas de Fa de um sacerdote. O mestre não precisa invocar a força de uma

divindade para fazer a cura. [...] Descendo mais um grau na classificação das ferramentas, há o que nós chamamos de Shu, que significa ‘arte’ ou ‘artes’.
(WU, 2006, pp. 49–51)

Tanto na sinosfera quanto no templo de Wu, os mundos da alquimia e do ritual não são desconectados. Wu poderia ter optado por apenas ensinar alquimia (meditação) de modo anônimo ou mais discreto, ao invés de estabelecer um templo, mas ele trabalhou em todas as áreas de divulgação do daoísmo. Tanto no discurso de Wu quanto no de seu mestre de alquimia, Ma Heyang 馬合陽, o objetivo da meditação é definido em termos estritamente religiosos, como a libertação do ciclo de nascimento e morte (*lunhui* 輪回). Mas no caso de Wu, a classificação da meditação como a “ferramenta” mais elevada da hierarquia reflete o alto grau de psicologização que sua interpretação do daoísmo oferece. Não que a psicologização da vida, ideias sobre o funcionamento da mente humana e um fino tato para questões psicológicas não fizessem parte da vida do sacerdote daoísta pré-moderno – como apontado por Strickmann, o daoísta sempre foi responsável por lavar a roupa suja alheia por meio de seus serviços –,⁸ mas a terminologia usada por Wu é deliberadamente psicologizante e modernista⁹ de uma maneira que, por questões óbvias, não encontra correspondência nos textos pré-modernos. Só para citar alguns exemplos, Wu usa termos como: *alma, consciência, consciência universal, caráter, ego, consciência individual, consciência do ego, plena consciência iluminada, iluminação espiritual, auto-realização, personalidade, identidade, neurótico*. Em resumo, Wu oferece uma articulação única do que é o daoísmo, verbalizando a questão de uma maneira que justapõe terminologias pré-modernas e modernas. Tal interpretação requer estudos mais aprofundados.

⁸ Ver STRICKMANN, 2002, p. 20: “To ask a Taoist priest to diagnose and treat an illness was to invite a general exhumation of all skeletons in the family closet.”

⁹ Wu não foi o primeiro daoísta moderno a propor uma virada para a interiorização. Ver LIU, 2015, pp. 806–37.

Aqui, limito-me a explorar o fato de que, apesar de seu tom modernista, a interpretação proposta por Wu não se esquivava a uma afirmação dos aspectos mais nitidamente tradicionais e, de certo modo, anti-modernos do daoísmo. Estes incluem a liturgia daoísta que, como observado por Wu, possui um forte apelo social, ao invés de psicologizante. Ao afirmar que a Lei (Fa) em “termos de assistência social”, pode ser considerada “mais eficiente e imediata”, Wu apresenta uma perspectiva que revela plena concordância com o discurso de daoístas de ontem e de hoje, cujos textos apresentam seus rituais e escrituras como potentes instrumentos soteriológicos. O fato de Wu ter estabelecido uma hierarquia onde a meditação está acima do ritual pode muito bem refletir o seu modelo de gestão religiosa, no sentido de que o sacerdote optou por não exercer os rituais daoístas como uma forma de atividade econômica remunerada. Este detalhe o diferenciava de modo significativo de seus companheiros de profissão taiwaneses. De certo modo, para que Wu praticasse os rituais daoístas no Brasil tal como são praticados em Taiwan faltava-lhe tanto o instrumental técnico quanto o contexto social adequados.

O conceito de ritual

A interpretação de Wu acerca do que é o ritual daoísta é tão única quanto sua interpretação acerca do que vem a ser o daoísmo em geral. Wu apresenta os rituais que aprendeu tanto em termos hagiográficos, como didáticos e doutrinários. No que tange ao aspecto hagiográfico, por exemplo, ele diz que os rituais praticados na STB remontam ao tempo do primeiro Mestre Celestial:

O terceiro dos mestres mais importantes do Taoísmo chama-se Mestre Celestial. Ele viveu, aproximadamente, há 1900 anos e é representado como um senhor de rosto negro, com uma fisionomia um tanto brava. Deve ter nascido no ano 33 ou 34 da era cristã e viveu na terra 123 anos. Era alquimista e possuía simultaneamente alguns conhecimentos mágicos. Os ritos e cerimônias que nós praticamos aqui na Sociedade Taoísta do Rio de Janeiro

vêm diretamente da linhagem dele. No fim de sua vida, ele ascencionou. (WU, 2006, p. 64)

Obviamente, trata-se de uma descrição hagiográfica acerca das origens litúrgicas da STB. O argumento de antiguidade não é de todo falso, mas a história completa acerca do desenvolvimento dos rituais daoistas é muito mais complexa do que qualquer hagiografia poderia revelar. A história dos primeiros rituais daoistas pode ser dividida em duas linhas básicas de desenvolvimento (LÜ, 2008). A primeira corresponde ao surgimento das comunidades dos Mestres Celestiais durante o fim do período Han do Leste (25–220). Durante o período Jin do Leste (317–420), a tradição ritual dos Mestres Celestiais se fundiu com outro tipo de tradição ritual, aquela dos mestres de métodos (*fangshi* 方士) do Sul da China. A segunda linha de desenvolvimento corresponde à formação dos rituais do Tesouro do Espírito (Lingbao 靈寶), que incorpora em si elementos vindos da tradição do Mestre Celestial, *fangshi* e, também, muitos aspectos dos ritos budistas (LÜ, 2008, pp. 278–79). Durante a dinastia Tang (618–907), com uma tendência crescente ao monasticismo, a sistematização de graus hierárquicos (SCHIPPER, 1985, pp. 127–48)¹⁰ e inovações textuais, o ritual daoista ganhou grande presença dentro da corte imperial chinesa. Mas o grande período de inovação litúrgica ocorre durante a dinastia Song (960–1279), quando aparecem os assim chamados Ritos do Trovão (*leifa* 雷法), que incluíam linhagens tais como Shenxiao 神霄, Jingming 淨明, Yutang Dafa 玉堂大法, Tianxin Zhengfa 天心正法, Qingwei 清微 – além de compilações litúrgicas de tom mais clássico (BOLTZ, 1987; SKAR, 1997, p. 159–202; SKAR, 2000, p. 413–63; DAVIS, 2001, p. 115–52; CAPITANIO, 2011, p. 529–35). Strickmann argumenta que, no início do século XII, “nous voyons des maîtres taoïstes pratiquer leurs propres versions de certains rituel tantriques et avoir recours à un panthéon qui doit beaucoup au tantrisme pour son inspiration” (STRICKMANN, 1996, p. 49). Ele também

¹⁰ Para uma visão alternativa, ver Kobayashi, 2003.

acredita que “Le taoïsme est le plus durable monument chinois du bouddhisme tantrique”. Durante a dinastia Ming, como demonstrado por Mark Meulenbeld, tal forma de daoismo ganhou grande aceitação por parte do imperador Zhu Yuanzhang (1328–1398), desejoso de expurgar seu império dos fantasmas vingativos criados pelas inúmeras matanças que levaram à reunificação sangrenta da China (MEULENBELD, 2015). Esta situação levou àquilo que Lagerwey chama de a Dupla Ortodoxia de Neo-Confucionismo e Ritos Daoistas da dinastia Ming (LAGERWEY, 2010, pp. 57–93; LAGERWEY, 2016, pp. 113–29). Mas a variedade de rituais praticados por Wu na STB remonta, segundo a evidência restante, à dinastia Qing (1644–1911). Tanto nos materiais litúrgicos criados por Wu para uso na STB quanto nas liturgias usadas na Sociedade Daoista Chinesa de Taiwan nota-se a identificação dos ritos com uma certa linhagem Chanhe 禪和派. Esta é uma das menos conhecidas e estudadas linhagens do daoismo recente. De acordo com o estudioso taiwanês Li Fengmao 李豐楙, que produziu um dos poucos trabalhos acadêmicos sobre o assunto, a linhagem Chanhe:

É uma linhagem daoista local da área de Fuzhou, na China. Originalmente prominente dentro da cidade de Fuzhou e regiões adjacentes, aproximadamente depois da Segunda Guerra Mundial, [a linhagem] migrou para Taiwan junto dos naturais de Fuzhou. Depois de 1949, surgiram muitos migrantes naturais de Fuzhou, o que também contribuiu para o desenvolvimento fortuito da linhagem Chanhe. A linhagem Chanhe dá grande atenção à sonoridade da recitação das escrituras, demonstrando características culturais de uma linhagem local. No seu período inicial, [a linhagem Chanhe] foi composta por nativos de Fuzhou que ocupavam cargos públicos em Beijing; eles se apropriaram da melodia Quanzhen do Templo das Nuvens Brancas em Beijing e do Norte da China, combinando-a com a linhagem da Ortodoxa Unitária de Fuzhou e aspectos budistas de recitação de escrituras. A partir de meados da dinastia Qing, [a Chanhe] começou a se popularizar gradualmente, tendo se disseminado relativamente cedo entre os filhos das famílias de oficiais como uma forma de cultivo pessoal e de entretenimento. Apenas depois começou a se popularizar entre outras classes. Originalmente, como um culto não-profissional às constelações por meio de recitação das escrituras, tanto em termos da música do

acompanhamento posterior¹¹ como em termos de textos e petições, devido à participação de literatos locais, [a Chanhe] alcançou um alto nível cultural.

Depois de vir para Taiwan, os seus templos foram estabelecidos com grande concentração em Taipei (como, por exemplo, o Jixuan heyi tang, o Bao'an tang), Gaoxiong e outras áreas municipais. Originalmente, [a Chanhe] estava em voga apenas no círculo de migrantes nativos de Fuzhou, mas depois da cooperação com vários templos da Sociedade Daoista da República Chinesa, a mesma foi amplamente divulgada, popularizando-se paulatinamente entre os grupos daoistas formados por não-nativos de Fuzhou. Aqueles que se dedicam à recitação das escrituras, em sua maioria, são não-profissionais que oferecem serviços em templos, podendo também realizar tais ritos a convites de famílias, havendo tanto serviços auspiciosos (isto é, para eventos felizes) como, também, serviços inauspiciosos (isto é, eventos fúnebres).¹²

De acordo com o relato acima, baseado sobretudo em trabalho de campo, a linhagem Chanhe remonta à dinastia Qing e trata-se de um fenômeno local e de elite cujas raízes epistemológicas estão no eixo Beijing-Fuzhou e cuja transplantação ocorre no eixo Fuzhou-Taiwan. Este processo de criação e transferência do saber litúrgico de Fuzhou para Taiwan, mais do que o de Taiwan para o Brasil, merece ser tratado pelo viés das teorias da transplantação, mas este não é o meu objetivo aqui. O meu interesse maior é estabelecer uma comparação entre como Wu conceitualizou o ritual daoista e como o mesmo é praticado em um contexto urbano taiwanês. Tal esforço comparativo, no entanto, precisa do aparato conceitual oferecido pela área de teorias do ritual. Isto é importante pois não é mais possível, nos dias de hoje, usar a palavra “ritual” em um contexto acadêmico sem uma clara articulação dos limites conceituais que se aplica (ou não) à mesma.

Estudos rituais

¹¹ *Houchang* 後場 é um termo técnico usado na ópera chinesa como referência à banda musical que acompanha os espetáculos. Ver Cai Shiyun 蔡詩韻, “*Houchang* 後場” em *Encyclopedia of Taiwan*, <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=13066>, último acesso em 21 de Fevereiro de 2020.

¹² Li Fengmao, “Chanhe pai”, em *Encyclopedia of Taiwan*, <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4211>, último acesso em 14 de Fevereiro de 2020.

O campo de Estudos Rituais oferece recursos intelectuais importantíssimos para quem deseja investigar as premissas teóricas nas quais o tema está envolto, incluindo a relação entre teoria e prática e questões teóricas próprias deste novo campo de investigação, que é notadamente inter-disciplinar (GRIMES, 2013). Como apontado por Catherine Bell, a categoria interpretativa “ritual” remonta à Europa do século XIX, quando o termo passou de um adjetivo para um substantivo (PLATVOET, 2006, p. 170). No início de seus usos, o termo ritual deixava implícita a existência de uma “categoria universal da experiência humana” (BELL, 1992, p. 14), uma noção que hoje os especialistas de ritual rejeitam. O ritual não é uma coisa-em-si (BELL, 1997, p. ix) a existir independentemente de contextos locais de modo que o campo de Estudos Rituais não se configura como uma tentativa de criação de uma teoria geral do ritual aplicável a todos as formas de ritual, ou mesmo uma teoria do ritual que rejeite ou ignore categorias nativas. Em outras palavras, os estudiosos de ritual se preocupam em desenvolver uma abordagem não-inflacionária e modesta de teorias do ritual que expliquem certos aspectos do fenômeno. Neste contexto, noções apriorísticas do que é religião (SLOTERDIJK, 2013; CAMPANY, 2003, p. 287–319) e do que é ritual não são úteis para a discussão de culturas não-européias. Pesquisas recentes mostram que comportamentos rituais podem ter sido transmitidos por meio de processos evolucionários, pois rituais não são uma atividade exclusivamente humana. Alguns estudiosos questionam a utilidade do paradigma biológico (BAUDY, 2006, p. 345–60), enquanto outros identificam na repetição um dos aspectos fundamentais do comportamento ritual. Tradicionalmente, o papel de produzir discursos sobre ritual e teologia sempre esteve nas mãos de clérigos que, por razões óbvias, tendem a explicar rituais em relação a tópicos como teologia e doutrina, em um esquema que opõe teoria e prática. Autoridades religiosas tendem a apresentar o ritual como se este fosse a teologia na prática, isto é, como se o ritual fosse essencialmente imbuído de significado e valor. Estudiosos de ritual, por outro lado, questionam de modo enfático se os rituais possuem ou não significado inerente. Além disto, especialistas teorizam rituais como

uma questão de prática social (RAPPAPORT, 1979; HART, 2006, p. 15–36; RAO, 2006, p. 143–60), como atividade desvinculada de significado (STAAL, 1979, pp. 2–22; HUMPHREY e LAIDLAW, 1994), como trabalho, como prática religiosa, como prática secular (PLATVOET, 2006, p. 161–206), em termos de sua conexão com mitos (SEGAL, 2006, p. 101–22), em termos de sua dimensão psicológica e psicanalítica (BOUDEWIJNSE, 2006, p. 123–42), em termos estruturais e formais (TURNER, 2006, p. 7–246), como uma atividade que envolve significado (MICHAELS, 2006, p. 247–64), como uma ação relacionada aos conceitos de agência, emoção, linguagem, participação, transmissão, retórica e eficácia. Embora esta não seja uma apresentação exaustiva das abordagens do ritual, é possível perceber que há relatos completamente opostos sobre o que são rituais (e isto pode depender, inclusive, da fonte com a qual se trabalha). O campo de Estudos Rituais é sensível à existência de teorias rituais êmicas. Além disto, muito provavelmente, o que é útil para a discussão de um determinado grupo de rituais pode não ser válido para outro.

Wu zhicheng interpreta os ritos

O caso da STB é interessante pois a evidência multifacetada pode ajudar a responder: o que caracteriza o ritual daoista enquanto uma antropotécnica social? Por um lado, há um vasto corpo litúrgico daoista presente em várias edições do período imperial. Por outro lado, também estão disponíveis tanto os escritos de Wu sobre o assunto “ritual” como, também, materiais litúrgicos usados em Taiwan e descrições etnográficas produzidas tanto por terceiros quanto por este autor. Além de disseminar a prática ritual entre seus adeptos brasileiros, Wu também teorizou sobre o tema:

No Taoísmo existem vários rituais e cerimônias. Desses, três são ritos básicos: um para ser feito de manhã, outro ao meio-dia e um terceiro à noite. Aquele que é celebrado de manhã, ao nascer do sol, chamado de cerimônia ou Ritual da Purificação, invoca a união do homem com a força espiritual, para que a força espiritual venha purificá-lo. É um ritual no qual se recebe mais do que se dá. O Ritual da Oferenda, executado quando o sol está ao meio-dia, é um ritual em que o devoto se dirige ao superior para fazer uma oferenda. É um

ritual em que se dá mais do que se recebe. O ritual à noite chama-se Ritual da Distribuição.

O Ritual da Purificação traz as divindades até nós. No Ritual da Oferenda, dá-se às divindades em agradecimento. No Ritual da Distribuição, o sacerdote funciona como canal e veículo para as divindades que descem através dele, espiritualmente iluminando as entidades obscuras e inferiores. Na Purificação, a força superior é chamada de cima para baixo; na Oferenda, é mandada de baixo para cima; e na Distribuição, vem de cima para baixo, até nós, e desce ainda mais para baixo para entidades inferiores. No primeiro caso, você recebe; no segundo, você oferece; e no terceiro, o sacerdote se torna um canal pelo qual o superior passa pelo mediano, dirigindo-se ao inferior (WU, 2006, p. 56–57)

Nesta passagem, Wu faz um grande esforço exegético no sentido de apresentar o ritual daoista de uma maneira que faça sentido para o seu público brasileiro. Em primeiro lugar, é importante notar que a passagem não faria sentido se interpretada em termos de uma tradução direta do mundo conceitual chinês. Wu organiza seu saber ritual com grande liberdade, tanto em termos retóricos quanto em termos práticos. O sacerdote reconhece, por exemplo, que há três ritos básicos daoistas, o da manhã, o do meio-dia e o da noite. Mas na STB, os rituais da manhã e do meio-dia eram praticados durante a noite. Os termos “cerimônia” e “ritual”, usados por Wu, substituem o vocábulo chinês *keyi* 科儀, um termo específico aplicado aos ritos daoistas. Os conceitos de Purificação, de Oferenda e de Distribuição existem em relação de relativa simetria com a terminologia chinesa, pois tais termos apontam, respectivamente para os conceitos de *yanjing* 演淨 (prática da purificação), *wugong* 午供 (oferenda da tarde) e *shishi* 施食 (distribuição da comida). Wu justapõe tais termos à sua explicação única e complexa da função de tais rituais. Neste ponto, a terminologia utilizada por Wu começa a se distanciar de uma relação de simetria para com a terminologia chinesa.

Por exemplo, é difícil encontrar termos chineses que reflitam de modo exato as noções de “força espiritual”, “superior”, “canal e veículo”, “divindades”, “entidades obscuras e inferiores”. O fato de não haver simetria não quer dizer que a interpretação proposta é “errada” ou uma questão de idiosincrasia pessoal. Do mesmo modo, o fato

de haver traduções mais ou menos simétricas não significa que a interpretação proposta seja uma tentativa de, de fato, impor a cultura de origem à cultura alvo. No caso de Wu, verifica-se que existe mais adaptação cultural onde a tradução é menos simétrica e vice-versa. Ao explicar o conceito de Purificação (*yanjing* 演淨), por exemplo, Wu adota uma tradução simétrica, mas a interpretação proposta não é simétrica. Na explicação de Wu, o “homem” e a “força espiritual”, ou as “divindades”, constituem o centro do assim chamado Ritual da Purificação, onde o “homem” assume uma posição passiva de receptor que “recebe mais” do que oferece. Em outras palavras, na interpretação proposta por Wu, o objeto da purificação é o sacerdote daoista e os participantes do ritual. A evidência recolhida durante pesquisa de campo, por outro lado, oferece materiais para uma interpretação diferente.

Mestre lu e seus rituais

Este autor teve oportunidade de aprender rituais daoistas tanto na STB quanto em Taiwan, em um altar privado dirigido por Mestre Lu,¹³ que é filiado à Sociedade Daoista Chinesa e ordenado sacerdote pela mesma instituição. Mas além de ser um sacerdote daoista, Lu também é um médium, isto é, ocasionalmente ele serve como um suporte para deuses populares, que possuem seu corpo (*futi* 附體) de modo a exercer certas funções religiosas e comunitárias. Em uma entrevista conduzida no fim de 2018, Lu contou-me a sua trajetória no mundo da religião. Em primeiro lugar, seu compromisso com o deus local se deu através de uma dramática experiência pessoal. Lu diz que, quando jovem, sua mãe o levava todas as semanas ao templo, onde ele costumava caçar as imagens e dos deuses, dizendo que tudo aquilo era “superstição” (*mixin* 迷信) e que nada daquilo existia. Lu, portanto, coadunava com perspectivas chinesas anti-clericais, que em seus aspectos mais radicais veem na religião popular

¹³ Por questões éticas, não revelarei o nome de Lu, nem de seus alunos e clientes.

chinesa um mal a ser controlado ou mesmo eliminado. Ele disse que inúmeras vezes chegou a desafiar os deuses no templo em voz alta, perguntando a razão pela qual os mesmos não o possuíam. Um dia, Lu foi possuído. Lu conta que, durante um certo período de tempo, viveu em estado de semi-loucura, quando nenhum médico conseguia diagnosticá-lo, razão pela qual teve que recorrer à religião popular e ao daoísmo. Seu estado de desmoronamento psíquico foi interpretado como resultado da influência de um deus local em seu corpo e psiquê. Tal deus foi identificado como o Terceiro Príncipe (Santaizi 三太子), também conhecido como Nezha 哪吒 e como o Marechal do Altar Central (Zhongtan yuanshuai 中壇元帥, ver LI, 2009, pp. 35–57).

No paratexto ritual da dinastia Ming conhecido como *Fengshen yanyi* 封神演義 (*Canonizações*), descrito inapropriadamente por muitos como uma “novela” ou “romance” (ver a crítica em MEULENBELD, 2015), a história de Nezha é uma tragédia envolvendo a inimizade entre pai e filho. Nesta hagiografia, Nezha nasce como uma bola de carne. Seu pai, o general Li Jing, destrói a bola de carne com sua espada. Este primeiro ato de violência determinará para sempre a natureza da relação entre Nezha e seu pai. Da bola de carne espetada pelo pai sai um bebê que já anda e fala, ninguém menos que o divino Nezha. Um episódio envolvendo uma disputa entre Nezha e o Deus Dragão causa a fúria do pai. Nezha se suicida e devolve sua carne e seus ossos ao pai e à mãe, em um ato de vingança disfarçado de piedade filial. Sua mãe monta um templo para Nezha, que se torna um espírito local eficaz (*ling* 靈), atendendo as demandas da população. Seu pai, enfurecido, destrói o templo e a estátua de Nezha. O deus, furioso, recebe ajuda de seu mestre, o Homem Perfeito da Suprema Unidade (Taiyi zhenren 太乙真人) de modo a recuperar um corpo com o qual irá vingar-se do pai, tentando matá-lo. Mas ao fim, Nezha será detido por meio da interferência de um daoísta chamado

Randeng daoren 燃燈道人 (Homem do Caminho da Lâmpada Flamejante), que força Nezha a submeter-se à autoridade do pai.¹⁴

De certo modo, Nezha é para Lu aquilo que Li Jing era para Nezha. Assim como Nezha foi domado por uma força violentamente maior que a sua, isto é, o poder civilizatório da piedade filial, Lu foi obrigado a se curvar aos deuses que ele outrora espezinhava. De modo a obter sua cura, ou seja, fazer aquilo que Sloterdijk descreveria como uma melhoria de seu status cósmico-imunológico, Lu passou a servir Nezha, estudou rituais daoistas e foi ordenado como sacerdote. Hoje, Lu tem seu próprio templo e ensina daoismo tanto para sua filha quanto para seus alunos. O templo de Lu funciona em sua própria casa, que tem cinco andares. Embora ocasionalmente sejam realizados rituais daoistas no primeiro andar da casa de Lu, este espaço é na verdade um belíssimo altar para Nezha, mas não é necessariamente um altar daoista (ver fig. 1). O altar do primeiro andar não possui, por exemplo, as imagens da Trílice Transparência (Sanqing 三清), a trindade suprema do daoismo. A estrutura do altar do primeiro andar segue orientações dadas pelo deus Nezha, que proporciona serviços comunitários e rituais semanalmente a partir do período noturno (Nezha raramente se manifesta durante o dia). Em tais ocasiões, Lu se veste apenas com uma calça preta, pés descalços, sem camisa e com uma fita vermelha em volta da cintura. Lu senta-se na mesa em frente ao altar, perto do qual são servidos quitutes e comidas típicas para os presentes (sopa de porco, frutas, dentre outros alimentos). Lu conversa com os presentes enquanto aguarda a vinda do deus, demarcada por espasmos musculares, náuseas, ameaça de vômito. O processo de violenta identificação com o deus é seguido por uma bela coreografia, quando o deus Nezha, representado iconograficamente como uma criança vestida em uma armadura e segurando suas armas poderosas, assume uma posição marcial e anuncia seu próprio nome no dialeto local de Taiwan. Usando seu tom de voz característico de uma criança, Nezha conversa com os presentes (às vezes requisita

¹⁴ Um resumo mais detalhado pode ser encontrado em SHAHAR, 2015, p. 1–17.

tradutores), administra talismãs, abençoa objetos. Note-se na foto acima mencionada a existência de um urso panda feito de Lego no centro do altar. O urso panda é uma oferenda ao deus Nezha que, como criança, gosta de brinquedos. O Nezha de Lu, no entanto, é uma criança especialmente travessa e cheia de demandas. Em uma das noites de ritual doméstico, Nezha foi presenteado com o urso panda de Lego. Ele simplesmente, no início, não entendeu a oferenda. Depois, deixou claro que não gostou. É interessante como o deus tem preferências extremamente pessoais. Ele gosta muito, por exemplo, dos Minions, de modo que muitos de seus devotos o presenteiam com bonecos da franquia da Universal Studios e Comcast. A troca de presentes é um elemento definidor da religião sem nome do povo chinês. Também se trata de um elemento de conflito e de mediação entre a religiosidade local e o daoísmo. Ao fim da confraternização com deus devotos, o deus realiza um gesto com o qual escreve um sinal esotérico na testa de Lu. Após bater com força na testa de Lu, o deus deixa o recinto, fazendo com que Lu se projete para trás violentamente. Os ajudantes seguram Lu para que não caia no chão. Um de seus mais fiéis devotos pressiona um ponto nas costas de Lu, quando então ele recupera a consciência, extremamente cansado, como se tivesse acabado de acordar de uma noite mal dormida ou um de um desmaio. Lu volta a ser quem é.

Lu extrai toda a sua renda das taxas que cobra para praticar e ensinar o ritual, além de outras formas menos óbvias e diretas de patrocínio que obtém por meio de sua rede de discípulos e conexões com templos locais. A relação de Lu com o daoísmo é marcadamente diferente daquela de Wu e das expectativas que orientavam a STB. Em primeiro lugar, Lu me deixou claro que sua relação tanto com o deus local que o possui toda semana quanto com o daoísmo não envolve “crença”. Conforme ele mesmo diz: “nunca acreditei e nem acredito até hoje, mas tenho que fazer.” Em outras palavras, enquanto a interpretação proposta por Wu funciona de acordo com ideais de iluminação e espiritualização pessoais, a “espiritualização” de Lu na forma de sua incorporação como o deus Nezha é um fenômeno involuntário e que não

necessariamente envolve ideais sublimes. Lu é obrigado a servir o deus Nezha por força do mesmo, não por sua escolha pessoal. Mas a relação de Lu com Nezha, a bem da verdade, pertence a um campo externo ao daoismo, mesmo que a religião sem nome do deus Nezha e o daoismo estejam socialmente conectados, como discuto adiante.

Comparando wu e mestre lu

Tanto Lu quanto Wu são sacerdotes ordenados pela Sociedade Daoista Chinesa, mas a interpretação proposta pelo primeiro sobre o ritual da purificação é bastante diferente daquela proposta pelo segundo. Para Wu, o homem é o objeto de Purificação do dito ritual, enquanto que para Lu e seus colegas de Taiwan, esta afirmação não necessariamente faria sentido. Tanto Lu quanto seus alunos e outros praticantes da linhagem Chanhe fazem o Rito da Purificação com o objetivo de purificar o altar daoista ou, na ausência de um altar, com o objetivo de criar um altar e purificá-lo *in loco*. O fato de ambos proporem interpretações diferentes não significa que Wu está errado e Lu certo, ou vice-versa. Tanto Lu quanto Wu seguem, com exceção de alguns detalhes que variam de mestre para mestre, os mesmos procedimentos. Ambos praticam a purificação do altar, mas a interpretação proposta por Wu entende isto como um aspecto secundário do ritual, enquanto que para Lu e seus colegas taiwaneses não há nada além da purificação do altar a ser conquistado por meio do mesmo procedimento. Em outras palavras, para Lu e seus colegas, o Rito de Purificação é um procedimento pragmático, posto que inscrito num programa maior, mais longo e direcionado para objetivos concretos que não a assim chamada “iluminação”.

O procedimento do Ritual da Purificação é o mesmo tanto na STB quanto em Taiwan. Mas além de não estarem filtrados pela mesma interpretação, em ambos os casos há diferenças econômicas e sociais gritantes. Tais diferenças parecem ter um papel fundamental no que tange ao modo como o ritual é interpretado. Enquanto na STB o Ritual da Purificação era praticado à noite como um fim em si mesmo, em Taiwan

tais rituais são praticados como parte de um conjunto maior que envolve não apenas os rituais da manhã, da tarde e da noite mencionados por Wu, mas uma série de outros rituais que dependem da ocasião, do cliente, da época do ano e de outras variantes. De qualquer maneira, não há no contexto taiwanês espaço para que se pratique o Ritual da Purificação durante a noite e como um fim em si mesmo. Ao contrário da interpretação proposta por Wu, nos rituais de Lu nunca se adiciona um aspecto psicologizante nem ao ritual em si nem à interpretação do mesmo. Embora Lu “não acredite” (*buxin* 不信) em nada, a eficiência do ritual não é, para ele, um elemento de dúvida. A religião de Lu é extremamente física e material, no sentido de que ele pode ouvir a voz de Nezha como eu ouço a sua e você a minha. Para ele, o ritual simplesmente funciona (*youxiao* 有效), muito embora ele não saiba (nem queira saber) como ou mesmo o porquê.

O procedimento do Ritual da Purificação é complexo e, basicamente, igual tanto no Brasil quanto em Taiwan. O procedimento envolve tanto aspectos visíveis para não-iniciados quanto aspectos esotéricos e basicamente invisíveis para os que não são discípulos de Lu e de outros professores. Os aspectos não-esotéricos dos rituais envolvem, principalmente, uma música de corte que remonta à dinastia Qing. Tal música exige treinamento tanto nos cantos (*zan* 讚) quanto na utilização de instrumentos chineses tais como o tambor, a cítara, a flauta, pratos, entre muitos outros. Os aspectos esotéricos, que por razões éticas não serão descritos neste artigo, envolvem procedimentos em sua maioria imperceptíveis aos olhos não treinados, além de horas de treinamento e memorização. Incluem-se nesta categoria invocações, rezas, símbolos secretos, talismãs, gestos, maneiras de segurar e usar determinados objetos, visualizações, para citar apenas alguns dos tipos de procedimentos empregados. De acordo com Y, um dos alunos mais avançados de Lu, a essência dos rituais são os aspectos esotéricos, mas a descrição sensacionalista dos segredos de uma tradição não nos interessam, dado o seu pouco potencial analítico. Perguntado sobre a necessidade dos elementos visíveis e não-esotéricos do ritual, Y me respondeu de forma pragmática:

tais aspectos existem tanto para entretenimento dos participantes como dos clientes. Além disto, pode-se levantar a hipótese de que a parafernália não-esotérica também sirva como distração, para que os aspectos esotéricos do ritual possam ser executados sem a interferência e, mais importante, sem o conhecimento de outsiders.

De fato, o que separa um aluno avançado de um aluno iniciante não é apenas saber cantar e tocar instrumentos mas, principalmente, saber executar os aspectos esotéricos do ritual. O aluno que alcança um conhecimento significativo dos aspectos visíveis e dos aspectos esotéricos dos rituais pode ser ordenado como Gaogong Fashi 高功法師, ou Mestre de Ritos de Alto Mérito. Os segredos do Gaogong são guardados por uma economia regrada pela sacralidade do investimento. Assim como os alunos esperam aprender um segredo, o professor (*laoshi* 老師) espera ser devidamente reconhecido por sua generosidade, geralmente na forma de um envelope vermelho contendo uma doação (*yangjin* 養金). Neste caso, a quantia dada *não* é simplesmente simbólica, não havendo limite estipulado. No caso do Ritual da Purificação, os aspectos esotéricos são aqueles que de fato executam o objetivo do ritual, notadamente, a purificação do altar para que então se possa dar prosseguimento a uma sequência de outros rituais, que no caso de Taiwan também ocorrem dentro de uma economia de patrocínio de sacerdotes, altares e templos. Na STB, Wu removeu o fator econômico da equação, optando por realizar rituais não-remunerados e abertos ao público. Em Taiwan, os rituais são remunerados e, no caso de clientes particulares, não são abertos ao público.

Por exemplo, quando estive aprendendo rituais com Lu, tive a oportunidade de participar de uma Oferenda (Jiao 醮) de nove dias executada para um cliente particular (ver fig. 2), que chamarei de Z. Os rituais foram conduzidos em baixo de uma ponte na cidade de Xinbei 新北市. Z e sua família compareceram a todos os rituais, mas não durante o programa inteiro. Como pode ser visto na imagem, a ponte foi transformada num palácio divino onde a corte de imortais se apresenta diante da hierarquia dos

deuses daoistas. Muito diferente das confraternizações domésticas dos deuses locais, os rituais daoistas são uma encenação de uma audiência imperial. Pelo menos no início, trata-se de uma encenação. Os adeptos mais avançados aprendem técnicas de visualização que reproduzem as experiências místicas de terceiros. Eventualmente, o sacerdote que atingiu um alto nível na prática ritual será capaz de ver a corte celeste da mesma maneira que os menos avançados veem a representação de tal corte imperial.

Nesta ocasião, nós começávamos a prática dos rituais às nove da manhã e só terminávamos às seis da tarde, com um intervalo de aproximadamente uma hora para almoço (tínhamos à nossa disposição duas cozinheiras, que faziam um verdadeiro banquete dos deuses para todos os presentes, incluindo os ancestrais de Z e as divindades locais). A evidência permite estabelecer uma comparação de perspectiva e expectativas entre a STB e o time de Lu, que contava então com mais de vinte participantes (se incluirmos, também, as cozinheiras). Enquanto na STB os rituais eram praticados de maneira secundária e subordinada ao programa geral de iluminação espiritual proposto por Wu, o sacerdote Lu tem que lidar com demandas mais concretas. No caso taiwanês, o ciclo dos rituais da manhã, da tarde e da noite é apenas o bê-a-bá dos serviços rituais, a condição *sine qua non* para que o aspirante seja alfabetizado nos ritos, mas está longe de ser suficiente para que um grupo de sacerdotes opere profissionalmente, isto é, performando rituais pagos. Outros rituais são incorporados dentro do ciclo básico dos ritos da manhã, da tarde e da noite, incluindo rituais de penitência, de reconstituição dos corpos dos que morreram em desastres, de salvação dos mortos, de recitação de escrituras, de queimas de oferendas, de apresentação de petições (ver fig. 3) para mencionar apenas alguns exemplos. Na imagem, o sacerdote sentado em frente a uma pequena mesa improvisada carimba uma petição daoista como qualquer outro funcionário de uma administração secular. A petição, no entanto, é destinada aos departamentos administrativos celestes, que irão averiguar o caso apresentado. Isto tudo explica o porquê de termos de gastar horas por dia executando os rituais, mesmo que a estrutura básica manhã-tarde-noite não mude. O extenso

repertório ritual de Lu, incluindo incontáveis canções, melodias, procedimentos, escrituras, talismãs etc faz do mesmo um verdadeiro patrimônio imaterial da humanidade. Além disto, anos de prática ritual aliados a um vício em cigarros fizeram de Lu um dos Mestres de Ritos com uma das vozes mais impressionantes que já ouvi. Nenhum de seus alunos possui voz comparável.

Seu cliente, Z, possui na família uma criança que nasceu com má formação congênita e deficiência mental. De acordo com M, outro aluno de Lu, o fato de a criança ter nascido em tais condições tem a ver não apenas com biologia mas, também, com as maneiras misteriosas com que as ações dos ancestrais influenciam as nossas vidas. O nascimento de uma criança deficiente, por exemplo, é interpretado por M como sinal de que os ancestrais do cliente Z não foram virtuosos o suficiente e de que os mesmos precisam de ajuda. Como se não bastasse, Z gostaria não apenas de proporcionar alívio mental para a criança como, também, salvar os parentes A e B, que morreram recentemente em um acidente de carro e por doença. Aqui, o ciclo ritual da manhã, da tarde e da noite assume um significado não explorado por Wu, mas óbvio ou, no mínimo mais familiar, para a audiência taiwanesa. Como dito por Wu, o objetivo do Ritual da Distribuição é salvar “entidades inferiores”. O que se distribui no ritual de Distribuição, como a própria terminologia chinesa mostra, é comida (*shi* 食). Neste caso, a comida é distribuída pelo Gaogong às almas dos mortos, o que no contexto chinês significa os ancestrais, tanto os próprios quanto os de outrem. O fato de se oferecer comida aos ancestrais de todos faz do cliente dos serviços rituais um beneficiário de méritos incontáveis, pois seu dinheiro beneficia não apenas a sua própria família, mas a China como um todo.

O ciclo dos ritos da manhã, da tarde e da noite, em um contexto chinês, tem por objetivo, portanto, não a iluminação dos homens, mas sim o culto e a salvação dos ancestrais. Neste ponto, a prática dos rituais daoistas se confunde com demandas muito importantes na cultura chinesa tradicional do período pré-republicano. O ritual daoista

inclui na salvação dos ancestrais não apenas a adoração da própria memória familiar como, também, as famílias chinesas em geral. Tudo isto se relaciona com aquele sentimento de ansiedade social explicado por Bokenkamp em sua obra acerca do nascimento da ideia de renascimento no daoísmo (BOKENKAMP, 2009) do período de divisão (220–589). Como bem coloca o estudioso, antes da entrada do budismo na China, os ancestrais eram descritos de modo predominante como origem de glórias e honrarias, enquanto que fontes budistas e daoístas os descrevem como fonte de ansiedade: os ancestrais como fonte de desastres, preocupações, influências nefastas. Por isto, o serviço feito em homenagem aos mortos é sempre o mais complexo de todos. De acordo com J, um outro aluno avançado de Lu, os rituais para os mortos são os mais solenes pois nenhum erro ritual que os ofenda pode ocorrer.

Foi através de um esquema difícil de reproduzir e transplantar em outros contextos que Z procurou Lu para que sua tropa de sacerdotes realizasse os rituais. Z havia frequentado um templo em Taipei onde um deus local, neste caso identificado como Taiji Jiuku Tianzun 太乙救苦天尊 (Senhor Celestial da Salvação dos Sofrimentos da Suprema Unidade) mencionou Lu, dizendo que Z deveria encomendar seus serviços rituais. Ou seja, os deuses também exercem um importante papel em um esquema urbano de indicações e patrocínios de ritual. Quando Z procurou Lu de modo a que o mesmo executasse um elaborado programa de nove dias de práticas de rituais, ele seguiu uma lógica semelhante àquela identificada por Bokenkamp. Para Z, seus ancestrais precisam ser devidamente apaziguados, tratados, mimados e adorados por meio de elaborados rituais onde todos são beneficiados. A memória dos ancestrais é tanto motivo de terror quanto de reverência e ternura.

Mas tanto a relação entre deuses locais e rituais daoístas como a explicação sobre a função salvadora do ritual – seja em termos de iluminação pessoal ou em termos da salvação da ancestralidade chinesa – não explicam nada sobre a estrutura do ritual daoísta. Não apenas é o ritual daoísta extremamente estururado, ele também apresenta

um alto grau de linguagem meta-estrutural, no sentido de que o ritual sempre refere a si mesmo durante todo o procedimento. Por exemplo, a primeira canção de qualquer ritual é a canção do incenso. Durante esta canção, o Gaogong faz uma série de procedimentos esotéricos destinados a “ativar” ou “abrir o altar” (*kaitan* 開壇). Uma descrição detalhada do ritual daoista vai além do espaço destinado para este artigo. Basta, no entanto, que se traduza e discuta a canção do incenso para que se tenha uma noção renovada acerca do aspecto meta-estrutural dos rituais daoistas.

Uma das características de praticamente todas as canções do incenso é que elas narram o procedimento da queima do incenso. Mas a canção narra tanto o que acontece quanto aquilo que se deseja que ocorra. Se por um lado a canção é tão concreta quanto o procedimento ritual, por outro lado ela é tão abstrata quanto os mais fugidios aspectos dos rituais. Ao ato da queima do incenso, uma série de fenômenos espirituais invisíveis aos olhos dos não-iniciados deveria ocorrer. Na canção acima, isto é ilustrado por meio das sentenças poeticamente compostas em referência aos vapores do incenso que alcançam não só o céu físico como, também, os mundos daoistas; a união dos deuses e seres humanos, que juntos visitam o palácio celeste; os poderes espirituais, os caracteres chineses e, finalmente, a presença dos santos daoistas no altar. De fato, D, que vem aprendendo e praticando rituais daoistas com Lu há mais de vinte anos, diz que durante um dos rituais “de repente vi nuvens embaixo dos meus pés, os companheiros de altar sumiram e parecia que havia um portal de luz pelo qual eu caminhava. Mas eu me assustei e de repente tudo voltou ao normal.” Na metalinguagem do ritual, o sentido figurado e literal das coisas se confunde. O procedimento ritual é extremamente absorvente e imersivo, de modo que durante os rituais, que são procedimentos coletivos, cada integrante do grupo precisa concentrar-se em executar seu papel com perfeição. A natureza meta-estrutural dos rituais daoistas torna qualquer dicotomia teoria-prática sem sentido, pois não há, durante a execução dos procedimentos, espaço para confabulações intelectuais ou para hesitações acerca de como fazer o que se deve fazer. Enquanto alguns dizem que não há ritual daoista sem o daoista que o pratica, por

outro lado também pode-se dizer que o ritual daoista é uma tecnologia, uma antropotécnica para a confecção de seres humanos, deuses e ancestrais onde os daoistas tem sua existência individual suprimida momentaneamente em detrimento da execução exata de uma série de procedimentos.

O grau de formalismo é tão alto que um dos procedimentos esotéricos ao fim do Ritual da Purificação – talvez o único procedimento esotérico que realmente valha à pena mencionar – é justamente o momento em que o Gaogong, representando a si mesmo e ao grupo, se curva diante do altar e pede perdão pelos seus erros. Lembro-me que quando Y me revelou este procedimento específico, perguntei a ele se os “erros” mencionados eram morais ou puramente rituais. Y foi bastante claro em sua resposta: esta parte do ritual não possui qualquer relação com elementos doutrinários, teologias ou moralidade. Pede-se perdão pelos erros cometidos durante os procedimentos esotéricos e também durante os procedimentos visíveis, pois num mundo ideal, o grupo de sacerdotes é capaz de executar seus rituais sem cometer um único deslize sequer em seus procedimentos. O momento do ritual, portanto, é um momento extremamente tenso, onde todos os integrantes do grupo vigiam tanto a sua própria perfeição ritual como a precisão de execução alheia. Como consequência, a execução perfeita do ritual é, para os daoistas, um fim em si mesmo. Existe um momento do ritual em que o Gaogong anuncia a finalidade do mesmo, mas mesmo neste caso a anunciação precisa ser feita de maneira perfeita, isto é, adequada aos padrões formais, estruturantes e meta-estruturantes do ritual.

Tanto a interpretação da iluminação do indivíduo que pratica o ritual quanto a teoria de que os ancestrais são salvos através dos rituais não alteram em nada os procedimentos executados. O que isto significa, do ponto de vista dos Estudos Rituais, é que o mesmo procedimento pode ser interpretado de diversas maneiras, o que aponta para a inexistência de qualquer significado inerente ao ritual. Em outras palavras, a própria existência de interpretação sugere a inexistência de significado. A falta de

significado é inerente a qualquer jogo, pois estes possuem apenas regras. Isto é importante para o daoísmo pois a inexistência de significado e o preenchimento de tal vácuo por meio de um exigente programa de procedimentos pode ser justamente a razão pela qual o ritual daoísta, como antropotécnica, pode se adequar a diferentes contextos locais. De certo modo, o ritual daoísta se parece com um esporte. Do ponto de vista de seus praticantes, o objetivo é não apenas alcançar a finalidade do ritual, mas tornar-se cada vez melhor na prática do mesmo. Alcançar uma performance cada vez mais perfeita é, sem sombra de dúvida, um dos elementos motivadores para quem pratica os ritos.

O que os rituais daoístas oferecem, em contextos locais diversos é justamente um acesso a regras que não poderiam ser colocadas de outra maneira. Mas a interpretação dada ao jogo e ao esporte podem variar de contexto para contexto. É preciso lembrar, por exemplo, que no caso da religião sem nomes dos deuses locais chineses, como Nezha que possui Lu todas as semanas independente de sua vontade, ocorre uma acomodação de novas exigências e demandas – tanto humanas quanto divinas, já que os deuses locais também possuem as suas vontades – a padrões pré-existentes. Enquanto antropotécnica, os rituais daoístas acomodam os deuses locais e suas vontades a um sistema impessoal onde o caráter particularista, intimista e extremamente pessoal da relação dos deuses locais e seus seguidores é submetido ao controle de uma visão de ancestralidade regida por hierarquias e metáforas espaciais. A hierarquização do mundo e das relações humanas, no caso dos rituais daoístas, não é um elemento simplesmente teórico, mas sim um elemento inerente aos procedimentos executados pelos sacerdotes, incluindo-se aí a sua movimentação física no espaço ritual, isto é, as metáforas sociais criadas pela própria movimentação física e postural dos sacerdotes, tão diferentes dos deuses dançantes que possuem os médiums. Não por acaso, a interpretação dos rituais oferecida por Wu, apesar de não focar na criação da ancestralidade chinesa tal como ocorre em Taiwan, ainda assim reproduz esquemas hierárquicos cujas origens remontam ao imaginário da época pré-republicana. A

dinâmica de interação entre daoismo e cultos locais não é uma novidade para os pesquisadores de daoismo. Mas o papel dos rituais no que tange a definir tal dinâmica é uma questão que, mesmo se explorada aqui e ali através de perspectivas históricas e sociológicas, ainda aguarda estudos que foquem nos problemas que interessam aos estudantes de teoria do ritual.

Conclusão

Neste artigo propus abordar a STB e seus rituais por meio de um viés comparativo. Dividi o artigo em três partes principais, onde discuti as ideias de sociedade, daoismo e ritual. Um dos meus objetivos foi ressaltar as diferenças entre o contexto brasileiro e o taiwanês sem, no entanto, postular a superioridade ou a pureza ritual de um ou de outro. Na parte sobre o conceito de sociedade, eu discuti as origens históricas do termo chinês *hui*, mostrando como o mesmo é usado de modo diferente em Taiwan, na China e na STB. Na seção acerca do daoismo, foquei na síntese operada por Wu em seu esforço exegético de apresentar o daoismo para uma audiência não-chinesa. Ao discutir o ritual, comparei a interpretação oferecida por Wu e aquela fornecida por meus informantes taiwaneses. Embora haja uma diferença interpretacional imensa entre os grupos, notei que os procedimentos rituais permanecem mais ou menos os mesmos. Em um diálogo com o campo de Estudos Rituais, eu argumentei que o ritual daoista se assemelha mais a um esporte ou jogo do que a uma elocubração teológica ou intelectualizante. Também argumentei que este aspecto do ritual permite a sua ampla disseminação em contextos locais, para os quais o ritual age como um fornecedor de regras estabelecidas de hierarquias. Em outras palavras, o ritual daoista é uma tecnologia dotada de agência própria, capaz de criar, fomentar e multiplicar subjetividades individuais e coletivas. Mas os estudiosos que nunca foram adeptos de tal esporte ou que nunca se familiarizaram

com os procedimentos do jogo na prática dificilmente poderiam formular ou mesmo compreender o argumento acerca da agência ritual. Não se trata tanto de postular uma suposta superioridade do conhecimento tácito do ritual sobre a sua avaliação teórica, mas sim de apontar que o dizer sobre o ritual sem uma familiaridade com as regras do jogo em muito se assemelha à relação complicada que existe entre verdade e mito.



Figura 1 – Altar para Santaizi (ao centro) no templo doméstico de Lu (foto do autor, Setembro de 2018).



Figura 2 – O grupo de sacerdotes de Lu executa um ritual em Xinbei (foto do autor, Setembro de 2018).



Figura 3 – Um aluno de Lu carimba uma petição daoista sobre uma mesa repleta de oferendas para os mortos (foto do autor, Setembro de 2018).

Referências Bibliográficas

ALBERTS, Eli. *A History of Daoism and the Yao People of South China*. Youngston, New York: Cambria Press, 2006.

BAUDY, Dorothea. Ethology. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 345–360.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.

BELL, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.

BOKENKAMP, Stephen. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. California: University of California Press, 2009.

BOLTZ, Judith M. *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1987.

BOUDEWIJNSE, Barbara. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 123–142.

CAI SHIYUN 蔡詩韻, “Houchang 後場”. *Encyclopedia of Taiwan*. Disponível em: <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=13066>. Acessado em 21 de Fevereiro de 2020.

CAMPANY, Robert Ford. On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China). *History of Religions*, Maio de 2003, Vol.42, n. 4, p. 287–319.

CAPITANIO, Joshua. Esoteric Buddhist Elements in Daoist Ritual Manuals of the Song, Yuan, and Ming. In: ORZECH, Charles Orzech; SØRENSEN, H.H.; PAYNE, R.K. (eds.). *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia: Handbook of oriental studies, Section 4 China*. Leiden: Brill, 2011, p. 529–535.

DAVIDSON, Ronald. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press, 2004.

DAVIS, Edward. *Society and the Supernatural in Song China*. Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2001.

GOOSSAERT, Vincent. 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion? In: *Journal of Asian Studies*, Cambridge University Press (CUP), 2006, p. 65–72, 307–336.

GOOSSAERT, Vincent; PALMER, David. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

GRIMES, Ronald. *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HART, D. Rituals and Other Forms of Social Practice. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 15–36.

HUMPHREY, Caroline; LAIDLAW, James. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Claredon, 1994.

KLEEMAN, Terry. *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2016.

KOBAYASHI, Masayoshi 小林正美. *Todai no Dokyo to Tenshido* 唐代の道教と天師. Tokyo: Chisen shokan, 2003.

LAGERWEY, John (ed.). *Religion and Chinese Society*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2004.

LAGERWEY, John. Daoist Ritual in Social and Historical Perspective. In: *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), p. 57–93.

LAGERWEY, John. The Ming Dynasty Double Orthodoxy: Daoxue and Daojiao. In : *Cahiers d'Extrême-Asie*, Paris : Ecole française d'Extrême-Orient, 2016, p. 113–129.

LAGERWEY, John. The Emergence of a Temple-Centric Society. *Minsu quyí* [民俗曲藝]. n. 205, 2019, p. 29–102.

LI FENGMAO. “Chanhe pai 禪和派”. Disponível em: <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4211>. Acessado em 14 de Fevereiro de 2020.

LIU, Xun. Daoism from the Late Qing to Early Republican Periods. In: GOOSSAERT, John Vincent; LAGERWEY, John; KIELY, Jan Kiely. *Modern Chinese Religion II*. Leiden: Brill, 2015, p. 806–837.

LÜ, Pengzhi 呂鵬志. *Tangqian daojiao yishi shigang* 唐前道教儀式史綱. Beijing: Zhonghua Shuju, 2008.

MCDERMOTT, Joseph. The Village Quartet. In: LAGERWEY, John; MARSONE, Pierre (eds.) *Modern Chinese Religion I: Song-Liao-Jin-Yuan (960–1368 AD)*. Leiden: Brill, 2015, p. 167–228.

MEULENBELD, MARK. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks and the History of a Ming Novel*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

MICHAELS, Alex. Ritual and Meaning. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 247–264.

NEDOSTUP, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Asia Center, 2009.

PLATVOET, Jan G. Ritual: Religious and Secular. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 161–206.

RAO, Ursula. Ritual in Society. KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 143–160.

RAPPAPORT, Roy A. *Ecology. Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979.

SCHACHTER, Bony. Printing the Dao: Master Zhou Xuanzhen, the Editorial History of the Jade Slips of Great Clarity and Ming Quanzhen Identity. *Daoism: Religion, History, and Society*, n. 10, 2018, p. 1–86.

SCHIPPER, Kristofer. Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts. In: NAUNDORF, G.; POHL, K. H.; SCHMIDT, H. H. (eds.). *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1985, p. 127–148.

SEGAL, Robert A. Myth and Ritual. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 101–122.

SHAHAR, Meir. *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

SLOTERDIJK, Peter. *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*, traduzido por Wieland Hoban. Cambridge: Polity, 2013.

STAAL, Frits. The Meaninglessness of Ritual. *Numen*, vol 26, no.1, 1979, p. 2–22.

STRICKMANN, Michel. *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris: Gallimard, 1996.

STRICKMANN, Michel. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

SKAR, Lowell. Administering Thunder: A Thirteenth-century Memorial Deliberating the Leifa. *Cahiers d'Extrême Asie*, vol. 9, 1997, p. 159–202.

SKAR, Lowell. Ritual Movements, deity cults and the transformation of Daoism in Song and Yuan times. In: KOHN, Livia (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden, Bosto e Köln: Brill, 2000, p. 413–463.

SZONYI, Michael. Lineages and the making of contemporary China. In: LAGERWEY, John; et al. *Modern Chinese Religion II (1850–2015)*. Leiden: Brill, 2015, p. 433–487.

TURNER, Terence. Structure, Process, Form. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 7–246.

WU, Zhicheng. *Iniciação ao Taoísmo, Vol. 2*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

YEN, Grace. Scientism in the Twentieth Century. In: GOOSSAERT, John Vincent; LAGERWEY, John; KIELY, Jan Kiely. *Modern Chinese Religion II*. Leiden: Brill, 2015, p. 89–137.