



Antepassados presentes: o contato entre vivos e mortos no budismo chinês

Leandro Durazzo

Departamento de Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Brasil

Resumo

A tradição chinesa, em suas crenças religiosas populares ou institucionais, tem um vasto histórico de adaptação e hibridação de práticas e sistemas simbólicos, cosmologias, epistemologias e ritos. Quando nos referimos à morte e à reverência aos antepassados, portanto, imediatamente delineamos um imaginário que referencia não apenas a tradicional piedade filial em tais cultos, de origem confucionista-taoísta, como também a relação mediadora entre vivos e mortos que é desempenhada, nesse contexto, por aparatos cerimoniais e altares domésticos. Tal mediação ainda se fortalece a partir da inserção do bodhisattva Dizang, um grande ser auxiliador que preside sobre os reinos do submundo, já que ele serve de ponte simbólica e pragmática, na cosmologia budista, entre os seis reinos de existência. Este texto busca articular a compreensão de tal culto popular – aos antepassados – com a dimensão relacional que se estabelece, como sugerimos, a partir dos altares domésticos destinados aos finados. Como nossa própria experiência etnográfica já pôde indicar, a presença de tais aparatos votivos nas casas dos devotos – ou, se ampliarmos o impacto cultural difuso de tal tradição popular, mesmo nas casas de não-devotos – atualiza uma presença virtual no espaço domiciliar. Os mortos, desse modo, são representados mas também apresentados pelas pequenas placas votivas que dispõem seus nomes, pela aura e ambiência compostas e mantidas pelo altar. Assim, sugere-se que possa existir, no trato com os finados, uma preocupação dos descendentes com o bom renascimento de tais antepassados, através de práticas de dedicação de méritos ou outros rituais. No limite, tais presenças e preocupações performáticas/cosmológicas podem desempenhar papel fundamental na organização cotidiana dos próprios descendentes, tanto em seu espaço doméstico quanto em seu espaço mental, fazendo com que a concepção de laços familiares se amplie sobremaneira de acordo com a cosmologia budista dos renascimentos em diferentes reinos de existência.

Palavras-chave: Budismo chinês, Ritos funerários, Culto aos antepassados, China, Taiwan, Ausência e representação

Abstract

The Chinese tradition in its popular or institutional religious beliefs has a vast history of adaptation and hybridization of symbolic practices and systems,



cosmologies, epistemologies and rites. When we refer to death and reverence to ancestors, therefore, we immediately outline an imaginary that references not only the traditional filial piety in such cults, of Confucian-Daoist origin, as well as the mediating link between the living and the dead, which is played in this context by ceremonial apparatus and home altars. This mediation is even strengthened with the insertion of the bodhisattva Dizang, a great helper entity that presides over the underworld realms as he serves as the symbolic and pragmatic bridge in Buddhist cosmology, among the six realms of existence. This text seeks to articulate an understanding of such popular cult – to ancestors – with the relational dimension that is established, as we suggest, based on the household altars for the deceased. As our own ethnographic experience might already indicate, the presence of such votive devices in the homes of devotees – or if we widen the diffuse cultural impact of such popular tradition, even in non-devotees houses – updates a virtual presence in the home space. The dead thereby are represented but also presented by small votive tablets that show their names, the aura and ambience composed and maintained by the altar. Thus, it is suggested that there may be, in dealing with the dead, a concern of offspring with the good rebirth of such ancestors, through practices of merit dedication or other rituals. Ultimately, such presences and performing/cosmological concerns can play a key role in the daily organization of the descendants themselves, both in their domestic space and in its mental space, making the concept of family ties expand greatly according to buddhist cosmology of rebirth in different realms of existence.

Keywords: Chinese Buddhism, Funerary Rites, Ancestor worship, China, Taiwan, Absence and representation

Introdução

O que distingue verdadeiramente a antropologia, creio eu, é que ela [...] trabalha e estuda *com* as gentes. Imersos com elas em seu ambiente de atividades comuns, os antropólogos aprendem a ver coisas (ou ouvi-las, ou tocá-las) da maneira como seus professores e companheiros fazem.¹

Quando estive em Taiwan, no fim de 2011, passei alguns dias hospedado na casa de uma família chinesa, na cidade de Tainan. Cheguei ali saído de um período não muito longo no mosteiro central de Fo Guang Shan, situado um pouco mais ao sul, em Kaohsiung, período durante o qual pude auxiliar no

1 «What truly distinguishes anthropology, I believe, is that it is not a study of at all, but a study with. Anthropologists work and study with people. Immersed with them in an environment of joint activity, they learn to see things (or hear them, or touch them) in the ways their teachers and companions do», in INGOLD, Tim - «Anthropology is not ethnography», In: *Proceedings of the British Academy 2007*. 154. London, 2008, 69-92, p. 82 (tradução adaptada nossa).



grande evento de inauguração do – também grande – Centro Memorial do Buda.²

A família, pertencente à etnia Han que compõe a maior parte da população taiwanesa, era razoavelmente numerosa, com um casal e seus três filhos. De todos esses membros familiares, apenas a mãe e uma filha viviam na casa, naquele período. Dois dos irmãos, fui informado pela menina, viviam em outras cidades, a trabalho e estudo. O pai, por outro lado, ainda estava ali.

Demorei alguns dias para voltar ao assunto, que me deixara bastante curioso. O pai ainda estava na casa, dissera a filha, mas eu decididamente havia convivido apenas com ela e sua mãe, nos últimos dias. Não vira sequer traço do pai, exceto em algumas fotografias e nas histórias que a menina contava. Onde é que ele estava, então?

Quando finalmente voltamos ao tema, estávamos subindo uma trilha na encosta montanhosa de um parque, ainda em Tainan. A tradição milenar dos chineses – sejam continentais ou insulares – convive com as montanhas de uma forma bastante integrada, com parques e enormes escadarias de pedra levando ao cimo. Além disso, nos recantos longínquos das montanhas, incrustam-se clubes de karaokê que volta e meia reverberam por toda a paisagem sonora. A menina, então, me disse que o pai estava sim vivendo ali, estava sim ali na casa, o que ela me revelaria assim que regressássemos.

Entrados na sala de estar, já de volta, ela se dirigiu a uma estante que dava suporte a objetos cerimoniais, votivos. Incensário, algumas poucas imagens religiosas e, bem no centro, uma tabuleta memorial, placa exvotiva de seu pai morto. O pai, por fim, desde o começo estava ali.

Existe uma relação curiosa e mesmo conflituosa entre modos diversos de compreensão da existência, de cosmovisões, e esse episódio de Taiwan foi um dos muitos que me apresentaram realidades novas. A família em questão, apesar da proximidade que a mãe tinha com uma das grandes ordens filantrópicas budistas de Taiwan, não era propriamente budista. Seria mais acertado dizer que aquela casa era tipicamente chinesa, em sua devoção popular a religiosidades diversas, visões de mundo e doutrinas pragmáticas. A tabuleta, por exemplo, encontrada na tradição budista da China, vem desde muito antes, sendo um marco distintivo da milenar relação de piedade filial e observância do bem-estar dos antepassados.³

Este texto apresentará, brevemente, uma prática religiosa popular encontrada tanto na China quanto em Taiwan – e também no Japão –, diretamente relacionada ao culto aos antepassados e às observâncias

2 Cf. DURAZZO, Leandro – «Assim eu vi: relatos costurados de um mês em Taiwan (I parte)». In *Machina Mundi*, Lisboa, v. 6 (2012), p. 33-43; DURAZZO, Leandro – «Assim eu vi: relatos costurados de um mês em Taiwan (II parte)». In *Machina Mundi*, Lisboa, v. 7 (2012), p. 24-37.

3 LOEWE, Michael – «Funerary practices in Han times» In: LIU, C. et al. *Recarving China's Past: Art, Archaeology, and Architecture of the Wu Family Shrines*. Princeton: Princeton University Art Museum, 2005, p. 99-118.



familiares e funerárias. Em seguida, utilizando certo conhecimento referente a uma deidade budista bastante popular na China, o bodhisattva Ksitigarbha (em chinês, Dizang, nome pelo qual nos referiremos doravante), traçaremos possibilidades de articular a constituição imaginária desse personagem – e de seus ritos e domínios – com os vínculos familiares/comunitários expandidos que parecemos observar na relação entre humanos e não-humanos, vivos e antepassados.

Culto popular e budismo mágico-religioso: dimensões relacionais dos seres sencientes

Podemos evidenciar desde já que, tradicionalmente, a presença daquela tabuleta na sala de estar da família fazia com que a existência do pai se mantivesse contínua. Ela não servia apenas como representação de um ente falecido, mas como perduração de sua presença actancial naquela casa, estabelecendo com seus moradores vivos um ritmo e uma rotina em boa parte circunstanciados por essa mesma presença. Desde as primeiras oferendas de água e alimento no início do dia até a oferta de incenso ao pai presente, aquele pequeno altar doméstico possuía certa centralidade na vida familiar. Centralidade simultânea, por certo, a tantas outras centralidades quantos fossem os circuitos de atuação e atividades fora do lar. Mas, ainda assim, centralidade.

A noção de piedade filial, de vínculo mantido entre pais e filhos – sejam vivos ou já falecidos, há pouco ou muito tempo – é tradicional na China, mas também no Japão. No clássico *O crisântemo e a espada*, Ruth Benedict nos diz sobre a educação religiosa e sobrenatural da criança japonesa:

As experiências constantes e mais profundamente arraigadas da criança para com a religião são sempre as observâncias familiares, centralizadas em torno dos santuários budistas e xintós em seu próprio lar. O que mais chama a atenção é o santuário budista, com as tábuas funerárias da família, perante as quais erguem-se oferendas de flores, ramos de determinada árvore e incenso. Diariamente ali são colocadas oferendas de comida, e os mais idosos familiares anunciam todas as ocorrências da família aos ancestrais e inclinam-se diariamente diante do santuário. À noite são acesas ali lampadzinhas. É muito comum as pessoas dizerem que não gostam de dormir fora de casa porque se sentem perdidas sem aquelas *presenças* presidindo sobre a casa.⁴

Vemos, portanto, que a prática dos altares domésticos ultrapassa

4 BENEDICT, Ruth – *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. Tradução de César Tozzi. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 228-229, grifo nosso.



coordenadas geográficas da Ásia Oriental e mesmo religiões específicas, já que a autora menciona não apenas os altares budistas como também os do xintoísmo. Em Taiwan, a religiosidade popular híbrida mantém práticas, cultos e crenças diversos mesmo quando há uma hegemonia doutrinário-filosófica que, se levada à risca, negaria tais procedimentos. Um dos mais renomados mestres budistas de Taiwan no último século, Yinshun, assim se expressa com relação às práticas mágico-rituais presentes no culto budista aos antepassados e à deidade que preside sobre os mundos inferiores – o bodhisattva Dizang, sobre quem voltaremos a falar:

[...] os ensinamentos populares mundanos estão centrados no *Sutra dos Votos Fundamentais do Bodhisattva Dizang*, que trata de fantasmas e do inferno. Portanto, com base especialmente nos sutras do Mahayana, dei uma conferência sobre “As nobres virtudes do Bodhisattva Dizang e as práticas a ele atribuídas”. Não obstante, como o budismo chinês possui essa tradição longamente enraizada, é difícil exercer qualquer influência sobre a mudança de tais práticas mundanas.⁵

Mestre Yinshun está ocupado em lidar com – e, se possível, “corrigir” – a mesma realidade devocional que testemunhamos no episódio do altar de Tainan. Entretanto, sendo um mestre versado na tradição doutrinária e soteriológica budista, seu posicionamento com relação às apropriações populares de cosmologias e narrativas está comprometido com uma pureza institucional que, por força de certa hermenêutica religiosa e/ou de sua relação hierárquica sobre as comunidades de adeptos, exclui tais apropriações. Os cultos populares, assim, as miscigenações, hibridações e variações conferidas à tradição budista canônica, seriam aspectos marginais da religião.

Notemos, entretanto, que por mais marginais que sejam, a realidade e eficácia de tais aspectos não são automaticamente desconsideradas pelos portadores da tradição. O próprio Yinshun parece reconhecer isso quando busca expedientes internos para modificar a percepção popular sobre os Votos de Dizang, fazendo, por exemplo, uma exposição de práticas concernentes a ele que não se foquem em elementos sobrenaturais ou extramundanos.

O bodhisattva Dizang é um personagem da tradição, muito popular no budismo chinês, que fez um grande voto – dentre outros, apesar deste ser o mais icônico de sua condição. Tal voto foi o de se dirigir aos reinos infernais, uma das seis esferas de existência do ciclo de renascimento-e-morte da

5 «[...] popular mundane teachings are fixated on *The Sutra on the Fundamental Vows of Bodhisattva Ksitigarbha* as their grounds for talking about ghosts and hell. Therefore, especially based on the teaching of Mahayana sutras, I gave a lecture on “Bodhisattva Ksitigarbha's Noble Virtues and the Practices Ascribed to Him”. Nevertheless, since Chinese Buddhism has this long and deep-rooted tradition, it is difficult to exert any influence [on changing traditional mundane practice]». In YINSHUN, Venerable - *A sixty-year spiritual voyage on the ocean of Dharma*. Towaco: Noble Path Buddhist Education Fellowship, 2009, p. 55, tradução nossa.



cosmologia budista (o *samsara*), e lá ficar até que todos os seres sencientes atingissem a libertação do sofrimento, a iluminação. Dizang é, desse modo, um ser no caminho da iluminação final/*nirvana* (por isso um *bodhisattva*) que o grande voto vincula diretamente às camadas inferiores da cosmologia budista, ao inferno e aos mundos espirituais.

Não é de admirar que a devoção popular e as modulações do imaginário religioso chinês coloquem sobre Dizang – e sobre os vínculos com os antepassados, mediados por ele – uma potencialidade sobrenatural e mágica. Os ritos de respeito e rememoração dos falecidos, organizados em torno dos altares domésticos e das tabuletas exvotivas, adquirem muito mais que uma característica indicativa, pois que seu simbolismo é carregado da presentificação dos mesmos antepassados já incorpóreos.

Em certa sintonia com a problemática doutrinária/mágico-ritual evidenciada por Yinshun, lembramos outro episódio de nossa incursão por Taiwan. Quando em visita a um grande mosteiro budista, bastante sincrético e dedicado a diálogos inter-religiosos, *Ling Jiou Shan*, tivemos oportunidade de presenciar uma prática divinatória taoísta levada a cabo por uma mulher, no alto da montanha, em frente à estátua gigantesca da bodhisattva Guanyin – uma deidade budista em um templo budista, portanto. Citamos nosso texto:

[a mulher fazia] rolar sobre o solo objetos divinatórios taoístas. Passei por ela enquanto as meias-luas de madeira, os tais objetos, eram jogadas ao chão buscando a resposta para qualquer pergunta ou prece. Quando voltei, algum tempo depois, lá estava a mesma mulher, no mesmo ritual, com o mesmo sincretismo devotado. Numa placa à entrada do mosteiro também era possível ver o reconhecimento das possibilidades do outro – outras crenças e religiões, ainda que num caráter regulatório. «Não invocar espíritos sobrenaturais», dizia a placa. [Ling Jiou Shan] justificava tal exigência por seu caráter de ambiente budista – e até Chan [o Zen da China] –, mas não negava que espíritos sobrenaturais pudessem ser invocados.⁶

Há uma linha tênue, portanto, entre o reconhecimento budista das esferas não-humanas – mundos dos mortos, infernais, dos espíritos famintos, celestiais, sobretudo – e sua recomendação quanto à não interferência ou contato com essas mesmas realidades. Dos seis reinos tradicionalmente compreendidos como compondo o ciclo de nascimento-e-morte do budismo – humano, animal, dos espíritos famintos, infernal, dos deuses e dos semideuses – apenas os reinos humano e animal são imediatamente reconhecíveis e contactáveis na vida cotidiana dos grupos humanos. Aqui, se quiséssemos seguir algumas das críticas epistemológicas presentes em *What is an animal?*, volume organizado por Tim Ingold⁷, diríamos que apenas um reino é

6 DURAZZO, Leandro - «Assim eu vi: relatos costurados de um mês em Taiwan (II parte)». *Machina Mundi*, Lisboa, v. 7 (2012), p. 24-37, p. 34.

7 INGOLD, Tim (org.) - *What is an animal?* New York: Routledge, 1994.



imediatamente contatável, dado que os humanos não seriam ontologicamente distintos dos animais. Por outro lado, e este é o caso budista, pode haver uma distinção fundamental entre as condições de existência humana e animal, donde os dois reinos se mostram ontológica e esquematicamente separados.

A relação do budismo popular – não apenas chinês – com os seres não-humanos, desse modo, se estabelece com mais força ao considerarmos os demais reinos de existência, sobretudo os ditos inferiores (animais, infernais e espirituais). A prática disseminada dos altares domésticos parece atualizar a virtualidade da presença dos mortos, assim como a oferenda de alimento aos espíritos – uma prática rigorosamente seguida antes de toda refeição monástica nos templos chineses – faz com que eles, espíritos, regulem certa porção da rotina até mesmo dos monges.

Voltando ao papel do bodhisattva Dizang na cultura chinesa, consolidado em seu período medieval⁸, sabemos que o culto popular à deidade reforça, desde há muito, as práticas rituais no que concerne à relação direta com os falecidos. Considerando a cosmovisão budista de renascimentos sucessivos, tal relacionamento se espraia para diversos reinos de existência, como mencionamos. Veja-se, por exemplo, como o imaginário de Dizang é evidenciado nas formas contemporâneas do budismo chinês e de suas práticas religiosas:

O Bodhisattva Dizang preside sobre uma série de ritos relacionados à pós-vida, todos introduzidos pelo budismo [da dinastia] Tang. No trigésimo dia do sétimo mês lunar, o aniversário de Dizang, celebrações em templos locais tranquilamente sincronizam uma miscelânea de ritos de [oferta de] alimentos aos ancestrais mortos, renascidos como espíritos famintos ou habitantes do inferno. As observâncias do Festival dos Fantasmas, os ritos budo-taoístas purgativos de salvação universal, o rito esotérico de oferenda às gargantas incandescentes e a *Escritura dos Votos Fundamentais* – tudo converge em uma única visão de redenção pós-morte, no coração da qual está Dizang, senhor do submundo. Dizang reina sobre esta reconfiguração sintética dos ritos de pós-vida como deidade padroeira.⁹

É possível, assim, que o entendimento e a percepção de mundo dos

8 ZHIRU – *The making of a savior bodhisattva: Dizang in medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

9 «Dizang Bodhisattva presides over a set of afterlife rites, all of which were introduced by Tang Buddhism. On the thirtieth day of the seventh lunar month, Dizang's birthday, local temple celebrations seamlessly synchronize a medley of rites for feeding deceased ancestors reborn as hungry ghosts and hell dwellers. The observances of the Ghost Festival, the Buddho-Daoist purgatorial rites of universal salvation, the esoteric rite of liberating flaming mouths, and the *Scripture on the Past Vows*—all converge into a single vision of afterlife redemption, at the crucible of which stands Dizang, lord of the underworld. Dizang reigns over this synthetic reconfiguration of afterlife rites as the patron deity». In ZHIRU - *The making of a savior bodhisattva: Dizang in medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, p. 197, tradução nossa.



praticantes budistas estenda por grandes zonas de realidade(s) algo que, inicialmente, teríamos apenas de forma circunscrita, familiar. A hipótese aqui nos leva a pensar do seguinte modo: considerando a tradição chinesa de culto aos antepassados e piedade filial, sabemos que há uma importância bastante destacada dos vínculos familiares mantidos mesmo – e, às vezes, principalmente – após a morte. Uma das considerações sobre o mundo dos mortos, ainda antes do budismo chegar à China, é que o bem-estar do falecido depende diretamente das oferendas feitas por seus familiares. Queimam-se, para isso, dinheiro falso e artefatos de papel, como casas, roupas, carruagens, objetos de utilidade para o espírito do além-mundo. Tais objetos seguem diretamente à posse do morto, compondo seu enxoval espiritual. Sem tais queimas cerimoniais, o morto poderia não ter condições de estabelecer uma pós-vida de conforto, nos limiares existenciais que a cosmologia popular prevê.

Com a chegada do budismo a esse quadro mental, os procedimentos são consideravelmente modificados. Isso porque, como mencionado, o ciclo de renascimento-e-morte é uma condição constante na cosmologia budista, cessando apenas quando da libertação final – o *nirvana*, iluminação. Em boa parte, por isso, a prática de queima de objetos exvotivos, enxovais de papel, é substituída pela oferenda de alimento, pela transferência de méritos em cerimônias budistas destinadas a isso e, também, pela observância de determinados comportamentos relacionados aos mortos e a suas tabuletas funerárias.

Além dos altares domésticos, famílias com vínculos budistas institucionais, que tenham proximidade com algum templo, fazem doações à organização para que esta se mantenha e, assim, prossiga no trabalho de propagação do Dharma, a doutrina do Buda. Ademais, os monges e os templos assumem determinados compromissos cerimoniais com vistas não apenas a atender aqueles praticantes presentes nas atividades, mas também espíritos e antepassados. Geralmente, as partes dos templos chineses destinadas à guarda cerimonial das tabuletas funerárias são locais separados do salão principal, e nesses espaços destinados à memória dos antepassados encontra-se a imagem de Dizang, o bodhisattva que zela por eles.

Uma hipótese com a qual temos trabalhado é a da expansão comunitária que os vínculos entre vivos e mortos favorecem, especialmente quando consideramos comunidades chinesas imigrantes, em diáspora para fora de seu continente. Queremos dizer com isso que, considerando o tradicional elo familiar mantido pelo culto aos antepassados, comunidades chinesas radicadas no Brasil ou nos Estados Unidos, por exemplo, podem estabelecer laços diretos com suas linhagens familiares residentes na China – estejam elas vivas ou não. Poderia haver, desse modo, uma sobreposição sincrônica de níveis comunitários, abrangendo diferentes esferas de existência porquanto relacionadas a diferentes formas de relacionamento grupais, inter-subjetivos. Poderíamos pensar na ontologia – ou nas ontologias – encontradas nos vínculos comunitários vivos/mortos, esquematicamente conformados a uma cosmologia budista, como uma rede extensa de relações de humanos e não-



humanos (primeiramente não-humanos como fantasmas e seres renascidos nos reinos infernais, mas imediatamente expandidos para reinos de renascimento animal e mesmo divino. É certo que o contato com as divindades seja cerimonialmente mais raro e a relação com os animais se pautar por normas e regulações ainda outras, não apenas por uma contiguidade imediata entre humanos e ex-humanos renascidos como animais, mas a hipótese de tais vínculos *kármicos*, relacionais, não deve ser ignorada).

E aqui, antes de seguirmos novamente a Dizang, gostaríamos de retomar a epígrafe extraída e traduzida – e transcrita – de Tim Ingold. Quando dizemos, através dele, que “o que distingue verdadeiramente a antropologia, creio eu, é que ela [...] trabalha e estuda *com* as gentes”¹⁰, modificamos intencionalmente o sujeito-objeto de trabalho do antropólogo. Uma tradução mais fluida ao português poderia ter sido, neste caso, mencionar o trabalho do antropólogo “*com* as pessoas”. Mas não queríamos dar a nossa tradução epigráfica essa categoria do espírito humano.¹¹ Quando pensamos no relacionamento em rede, transversal e cultista dos antepassados, ampliando a possibilidade de vínculo para seres sencientes renascidos em outros reinos budistas de existência, dizer que o antropólogo trabalha com *pessoas* não nos parece certo. Portanto, *gente* em vez de *pessoa*, inclusive por questões etimológicas.

Pessoa, máscara, personagem, camadas e camadas de sentido e representação adicionadas a um indivíduo – também social e culturalmente constituído, claro está – não é o que o budismo tem por realidade existencial. Porque, de modo resumido, pode-se afirmar que não existe nenhuma individualidade essencial, nenhuma identidade permanente que sobreviva às mudanças de condições ambientais, aos diversos ciclos de nascimentos e mortes. Não há a alma que deriva da categoria de pessoa, por exemplo, não havendo nenhum átomo constante, essencial e permanente na perspectiva budista. Não se trata de trabalhar com *pessoas*, portanto, mas de trabalhar com *gente*, aprender com *gens*, *gentis*, grupos humanos – e não-humanos, que podem não ser pessoas no sentido maussiano, mas por certo se apresentam como possibilidades de *gentes*, de grupos e multidões co-relacionais.¹² Co-dependentes, para utilizarmos a terminologia budista.

Dizang, piedade filial e a família não-só-humana

A evidência mais imediata de que o *Sutra dos Votos do Bodhisattva Ksitigarbha* é, em sua versão chinesa, uma articulação de doutrinas budistas

10 INGOLD, Tim – *op. cit.* 2008.

11 MAUSS, Marcel - «Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'». In: *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003, p. 367-398.

12 Cf. KRAUSE, Bernie – *A grande orquestra da natureza: descobrindo as origens da música no mundo selvagem*. Tradução de Ivan Weisz Kuck. Rio de Janeiro: Zahar, 2013;



com práticas e cosmovisões indígenas da China, está na ênfase que dá à já mencionada piedade filial. Sobre isso, o monge e estudioso Zhiru Ng nos informa que o sutra

apresenta forte preocupação com o culto aos mortos, especialmente com a necessidade de cuidar dos ancestrais falecidos. Mas isto não significa dizer que a *Escritura dos Votos Fundamentais* é apenas chinesa em sua orientação religiosa; é importante notar que a narrativa textual também ressalta uma estrutura conceitual visivelmente budista.¹³

Ocupando-se com o culto aos mortos, de maneira claramente chinesa, o texto e as subsequentes orientações doutrinárias do budismo chinês buscaram – e vêm buscando, como nossa primeira citação de Yinshun evidencia – reencaminhar práticas éticas e rituais já arraigadas à tradição popular. Tal reencaminhamento visa a maior conformidade com a visão de mundo, doutrinária, pragmática e soteriológica do budismo, substituindo – por exemplo – alguns ritos tradicionais de oferenda e sacrifício animal por banquetes vegetarianos, ofertados ao Buda, aos bodhisattvas e às demais entidades dos reinos não-humanos.¹⁴

Essa tática budista, ao oferecer novos instrumentos com os quais lidar com o mundo dos mortos e o culto aos antepassados, sem perder por isso a observância da piedade filial, parece-nos muito compatível – a despeito de nosso distanciamento milenar – com certo espírito antropológico contemporâneo no que tange às relações com realidades não-humanas. Em uma conferência apresentada em 2014, Eduardo Viveiros de Castro trata diretamente de um tema que aqui tangenciamos, qual seja, a existência simultânea e sincrônica – talvez simétrica¹⁵ – de realidades distintas, diferentes ontologias, muitas vezes ou sempre irredutíveis umas às outras. Sendo assim, existindo planos de existência e sentido diferentes, a questão de uma antropologia – ou de uma ritualística budista, como apontamos – poderia não estar em superar tradições populares por meio de uma redução baseada em ontologias privilegiadas. Em verdade, não se trataria sequer de superar, mas de saber lidar com tais realidades já presentes. Sobre certa preocupação similar, Viveiros de Castro menciona que

Nosso colega Rane Willerslev (2013) recentemente publicou um artigo intitulado

13 «[...] displays a strong preoccupation with the cult of the dead, especially the need to take care of deceased ancestors. But this is not to say that the *Scripture on the Past Vows* was solely chinese in its religious orientation; it is important to note that the scriptural narrative also highlights a visibly Buddhist conceptual framework». In ZHIRU - *The making of a savior bodhisattva: Dizang in medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, p. 108, tradução nossa.

14 ZHIRU – op. cit. p. 113.

15 Cf. LATOUR, Bruno - *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.



«Levando o animismo a sério, mas talvez não tão sério assim?», em que ele lida com o tema observando que, entre os Yukaghir, ridicularizar os espíritos (animais, etc.) é parte fundamental de seu jogo de caça; os Yukaghir sabem que os espíritos são uma ilusão, mas ironicamente levam isso adiante. Não deveríamos levar o animismo indígena (por exemplo) tão a sério, ele conclui. [Mas] levar a sério não significa acreditar (Willerslev parece crer que os Yukaghirs não acreditam em seus espíritos), ou se espantar com o que as pessoas contam, entendendo [tais coisas] literalmente quando não é isso que elas querem dizer. Significa aprender a *poder falar bem* com as pessoas estudadas [...] falar *sobre* elas, *para* elas, de maneira que não considerem ofensiva ou ridícula.¹⁶

Claro que o objetivo missionário da tática budista – ou, em termos budistas, de seus *expedientes hábeis* – não é em essência o mesmo do antropólogo. Aquele pretende orientar condutas, esclarecer o que, sob sua perspectiva, são equívocos e práticas religiosas desviantes, enquanto o objetivo dessa antropologia sugerida por Viveiros de Castro é – como ele próprio define, retomando o psicanalista Donald Winnicott – proceder a uma “descrição suficientemente boa”, nem mais, nem menos. Lidar com o material etnográfico, com as ontologias diversas, de modo respeitoso e tanto quanto necessário. Uma descrição boa o bastante: não exaustiva a ponto de apagar os traços das gentes observadas, nem episódica a ponto de não ser possível compreender as diferenças de realidade descritas, observadas e, com sorte, aprendidas.

Mas a semelhança que sugerimos possível, aqui, é entre o reconhecimento de práticas tradicionais e de sua compatibilidade com procedimentos originariamente diferentes. Saber falar *sobre* as gentes, *com* e *para* elas, sem que tal fala pareça absurda. E, em sentido oposto e complementar, saber ouvi-las, atentar para o entendimento de uma realidade que tendemos a desconhecer: a ampliação plausível de uma grande família não-só-humana.

Através do já mencionado *Sutra de Ksitigarbha*, então, sabemos que nossa hipótese de vínculos familiares expandidos entre humanos e não-humanos possui certa base – documental, doutrinária e pragmática – em que se sustentar. Na tradução do monge Zhiru, lemos que

16 «Our colleague Rane Willerslev (2013) has recently published a paper titled “Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?” in which he takes issue with the idea, by observing that among the Yukaghir, ridiculing the (animal etc.) spirits is integral to their game of hunting; the Yukaghir know that spirits are an illusion, but they ironically go along with it. We should not take indigenous animism (for example) too seriously, he concludes. [But] to take seriously does not mean to believe (Willerslev seems to believe that Yukaghirs do not believe in their spirits), to be in awe of what people tell you, to take them literally when they do not mean to [...] to take it as a profound dogma of sacred lore or anything of the sort. It means to learn *to be able to speak well* to the people you study [...] to speak *about* them *to* them in ways they do not find offensive or ridiculous». In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – *Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate*. CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture, 30 Maio de 2014, p. 17, tradução nossa. Disponível em: <https://www.academia.edu/12865685/Who_is_afraid_of_the_ontological_wolf>. [Cons. 10 Jun. 2015].



Se todos os seres vivos e demais seres virem, no futuro, em sonhos ou sono, fantasmas variados, espíritos e outras formas pesarosas, chorando, em sofrimento, lamento, desespero ou terror, *[devem saber que] todos são seus antepassados, pais, mães, filhos, filhas, irmãos, irmãs, maridos, esposas e parentes, de uma, dez, cem ou mil vidas atrás*, que acabaram renascendo nos caminhos infelizes e são incapazes de se libertar. Eles não têm qualquer esperança de que o poder das bênçãos os resgate, então *devem se amparar no sangue-de-seu-sangue [descendentes] das vidas passadas*, exortando-os a estabelecerem meios e votos para livrá-los dos caminhos infelizes.¹⁷

Em sua dependência dos descendentes vivos, os «fantasmas, espíritos e outras formas» atualizam relações de presença, ancestralidade e pertencimento em uma teia de realidades simultâneas. Retomando a citação de Ruth Benedict, tais antepassados possuem uma presença verdadeira – talvez não no sentido que Rane Willerslev, se seguirmos a crítica de Viveiros de Castro, poderia esperar. Tais presença e vínculos de reciprocidade entre antepassados e descendentes vivos, modelados por tradições populares ou reformulações budistas, são elos do que temos apontado como um «imaginário de ascendência», ou seja, a incorporação de diferentes níveis ontológicos em uma mesma estrutura de pertencimento sociocomunitário, transversal e abrangente.

Levar determinadas coisas a sério – levar estas coisas a sério, estes conhecimentos, práticas, ritos e fundamentações de vida – não significa, como já soubemos, considerá-las verdadeiras tal e qual a lei da gravidade é verdadeira para o conhecimento científico fisicalista. Não é, portanto, crer que os descendentes chineses, quando fazem suas reverências, oferendas e cerimônias aos antepassados, creem na existência concreta de tais espíritos – se é que «existência concreta de espíritos» pode fazer algum sentido a nosso vocabulário. A verdade que apontamos é que, em se tratando de vivências e constelações imaginárias¹⁸, as relações mantidas pelos descendentes chineses com seus antepassados falecidos comportam toda uma realidade ritual, ética e pragmática. Daí os altares domésticos, daí as observâncias cerimoniais mantidas através das gerações. Daí, talvez, a compreensão de uma realidade expandida que seja capaz de abranger humanos e não-humanos em um

17 «If all living beings and so forth in the future in their dreams or sleep see various ghosts, spirits, and other forms mourning, weeping, sad, lamenting, fearful, or terrifying, [you should know that] all of them are your past fathers, mothers, sons, daughters, brothers, sisters, husbands, wives, and relatives, from a single, ten, hundred, or a thousand lives ago, who have been reborn on the evil paths and are unable to be liberated. They have no source of hope for the power of blessings to rescue them, so they must relate to their flesh-and-bone [descendants] of their former lives and prompt their descendants to establish the expedient wish to free them from the evil paths». In ZHIRU - *The making of a savior bodhisattva: Dizang in medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, p. 112, tradução nossa.

18 DURAND, Gilbert - As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2001.



mesmo processo dinâmico de manifestações fenomênicas, nascimentos-e-mortes, ciclos e – ainda falando de forma budista – interdependências¹⁹.

Eu, de minha parte, não fui mais capaz de entrar na sala de estar da família, na periferia de Tainan, sem reverenciar, respeitosamente, o altar onde o pai estava.

19 Temos ensaiado há alguns anos a relação possível entre o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), com seu remanejamento indígena das categorias – se assim podemos chamá-las – de natureza e cultura, com tradições budistas do Extremo Oriente, sobretudo com um texto Zen do século XIII, o *Sansuikyo* (*Sutra das Montanhas e das Águas*) do mestre Dogen. Neste texto, Dogen aponta as diferentes perspectivas assumidas por diferentes seres, desde peixes até as montanhas azuis caminhantes, em suas relações com o entorno e com outros seres. Tal correlação escapa às intenções deste pequeno texto, entretanto, e deixamos esta nota como lembrança e votos de que possamos elaborar essa discussão em outra oportunidade.