



Universidade de Brasília - UnB  
Instituto de Ciências Humanas - ICH  
Departamento de História

BIANCA MELO LETTIERI

**Cadáveres Falantes, Fantasmas Acorrentados e Juízes do Purgatório:**

A Violência como Linguagem do Poder e da Conversão Religiosa nos Contos Budistas  
Milagrosos (490-589 E.C.)

**Brasília**  
**2025**

BIANCA MELO LETTIERI

**Cadáveres Falantes, Fantasmas Acorrentados e Juízes do Purgatório:**

A Violência como Linguagem do Poder e da Conversão Religiosa nos Contos Budistas  
Milagrosas (490-589 E.C.)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao  
Departamento de História do Instituto de  
Ciências Humanas da Universidade de Brasília  
como requisito para a obtenção do título de  
Licenciatura em História.

Orientador: Professor Doutor Leandro Duarte  
Rust

Brasília  
2025

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à minha mãe, Tânia Melo Lettieri, a pessoa mais forte e importante da minha vida. Foi com ela que aprendi, desde muito cedo, a amar a humanidade, a valorizar a leitura, a cultivar o pensamento crítico e a me encantar pelas ciências humanas. Sua paixão por livros, cultura e conhecimento despertou em mim uma curiosidade genuína pelos diferentes mundos e vivências que nos cercam. Se hoje sou quem sou, é porque tive o privilégio de crescer inspirada pela sua forma curiosa de olhar o mundo.

Agradeço também à minha família. À minha irmã mais velha Giulia, por ter ocupado tantas vezes o papel de guia durante a minha infância e por todo o carinho ao ler para mim à noite, quando eu ainda estava aprendendo a ler e a escrever. À minha irmã Vittoria, pela companhia e irmandade ao longo da vida. E, ao meu pai Giancarlo, agradeço por sempre acreditar na minha capacidade e no meu intelecto. Sua dedicação aos estudos e ao aprimoramento profissional foi, e continua sendo, uma inspiração para mim.

Aos amigos que ganhei ao longo da graduação Ana Clara, Natália, Cris, Liz, Gabis e Breno. Aqui coloco o meu mais profundo obrigada por cada conversa, risada, desabafo, dúvida e apoio. Vocês que me fizeram ter coragem de ir todos os dias para aula apesar do cansaço e dos desafios. Obrigada pela paciência e pelas memórias, guardo todas com muito carinho.

Às minhas queridíssimas amigas de infância Ana Júlia e Maria Clara, que caminham ao meu lado desde as minhas primeiras memórias nesta Terra. Vocês viram todas as minhas fases, desde as boas até às difíceis e, ainda assim, escolheram ficar. Eu agradeço todos os dias por poder ter pessoas tão sensacionais ao meu lado. Vocês são parte fundamental da pessoa que eu sou hoje e da mulher que quero me tornar. Por vocês, eu quero me tornar uma pessoa melhor e uma amiga sempre presente. Eu sou, em grande parte, quem sou por causa de vocês.

Por fim, agradeço profundamente ao meu excepcional orientador, Leandro Rust, pela paciência, escuta atenta e confiança demonstradas ao longo de todo este processo. Mesmo diante do desafio do fuso horário de 11 horas entre Brasil e China, sempre esteve disponível para me orientar com dedicação. Senti-me acolhida e acompanhada em cada etapa desta jornada, e tenho plena convicção de que não poderia ter escolhido um orientador melhor. Sou imensamente grata pela oportunidade de aprender com alguém tão comprometido, sensível e inspirador.

## RESUMO

Esta pesquisa analisa diversos contos milagrosos Budistas Chineses (*Records of Signs from the Unseen Realm / Mingxiang Ji / 冥祥記*), compilados por Wang Yan por volta da Dinastia Qi (cerca de 490 E.C.), com foco nas manifestações de violência dentro de narrativas sobre o pós-vida. O objetivo é compreender como essas narrativas funcionaram como instrumentos político-religiosos para oficializar o Budismo, transformar religiões locais e promover a unificação político-cultural do império. A metodologia qualitativa combina análise textual detalhada dos contos com pesquisa histórica contextualizada. O estudo revela que a violência simbólica e institucional atuou como ferramenta pedagógica e mecanismo de controle social, legitimando a autoridade clerical e o poder estatal. Os contos refletem o processo histórico de sincretismo religioso, apresentando uma cosmologia híbrida que incorpora elementos budistas, taoístas, confucionistas e tradições populares, mas estabelece a superioridade do Budismo como religião oficial. Ao relacionar as narrativas ao seu contexto histórico, este estudo conclui que os contos encontrados dentro do *Mingxiang Ji* são importantes fontes históricas primárias para a historiografia, evidenciando estratégias de conversão em massa e a legitimação do poder religioso e imperial por meio de contos orais populares. Assim, os contos funcionam como ferramentas de poder para educar, disciplinar e integrar a população em uma nova ordem espiritual e política. Este estudo contribui para a historiografia ao oferecer uma interpretação interdisciplinar que articula literatura, história e religião, ampliando a compreensão das relações entre violência, sincretismo e política na China entre o final do século V e o século VI (490-589 E.C.).

**Palavras-chave:** Mingxiang Ji; História da China; Violência e Poder; Conversão Religiosa; Política Religiosa.

## ABSTRACT

This research analyzes various Chinese Buddhist miracle tales (*Records of Signs from the Unseen Realm / Mingxiang Ji / 冥祥記*), compiled by Wang Yan around the time of the Qi Dynasty (circa 490 CE), focusing on manifestations of violence within narratives about the afterlife. The objective is to understand how these narratives functioned as political and religious instruments to institutionalize Buddhism, transform local religions, and promote the political and cultural unification of the empire. The qualitative methodology combines detailed textual analysis of the tales with contextualized historical research. The study reveals that symbolic and institutional violence acted as a pedagogical tool and social control mechanism, legitimizing clerical authority and state power. The tales reflect the historical process of religious syncretism, presenting a hybrid cosmology that incorporates Buddhist, Taoist, Confucian, and popular traditions, while establishing Buddhism's superiority as the official religion. By relating the narratives to their historical context, this study concludes that the tales found within the *Mingxiang Ji* are important primary historical sources for historiography, evidencing strategies of mass conversion and legitimization of religious and imperial power through popular oral tales. Thus, the tales function as tools of power to educate, discipline, and integrate the population into a new spiritual and political order. This study contributes to historiography by offering an interdisciplinary interpretation that articulates literature, history, and religion, expanding the understanding of the relationships between violence, syncretism, and politics in China between the late 5th century and the 6th century (490-589 CE).

**Keywords:** *Mingxiang Ji*; History of China; Violence and Power; Religious Conversion; Religious Politics.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO 1.....</b>	<b>11</b>
1.1 O Início Período de Desunião;.....	11
1.2 O Período das Dinastias do Sul e do Norte: seu contexto político;.....	13
1.3 O Período das Dinastias do Sul e do Norte: O Budismo em um Cenário de Fragmentação Política e seu Papel na Relação com os Estados;.....	16
1.4 O Período da União: início da Dinastia Sui e seu contexto político;.....	21
1.5 Dinastia Sui e o Budismo: Expansão, Oficialização e Sincretismo Religioso.....	23
<b>CAPÍTULO 2.....</b>	<b>27</b>
2.1 Contos Milagrosos como Fontes Históricas.....	27
2.2 Sobre a compilação, a autoria, o público e o legado dos contos “ <i>Mingxiang ji</i> ” (冥祥記).....	28
<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>33</b>
3.1 Conceituando Violências;.....	33
3.2 Criando um Vocabulário de Entendimento Específico para estas Violências;.....	34
3.3 Achados Linguísticos e a Linguagem da Violência dentro dos Contos.....	35
3.4 Narrativa dos Contos.....	36
3.5 Sincretismo Religioso, Sinização do Budismo e a presença de um Conflito Violento nas Narrativas;.....	40
3.6 A Burocracia Sobrenatural e o Poder Estatal: As Violências do Pós-Vida como um Espelho Político;.....	52
<b>REFLEXÕES FINAIS.....</b>	<b>63</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>67</b>
Fonte Documental.....	67
Bibliografia.....	67
<b>DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE .....</b>	<b>71</b>

## INTRODUÇÃO

A presente monografia propõe uma investigação e análise das peculiaridades relativas aos contos de milagres budistas chineses, com enfoque nos que trabalham com o pós-vida. Essa análise será realizada principalmente por meio de uma investigação de diversos contos milagrosos budistas, visando contribuir para a historiografia religiosa chinesa, especialmente no que diz respeito às dinâmicas entre religião, narrativas milagrosas, cultura popular e política na China do fim das Dinastias do Norte e do Sul (490-589 E.C.). O objetivo desta pesquisa é compreender os papéis desses contos e como eles foram utilizados como parte de uma estratégia política de unificação político-cultural em um processo de conversão religiosa em massa.

As narrativas conhecidas como *Mingxiang Ji* (冥祥記, traduzido para o inglês como *Records of Signs from the Unseen Realm*) são o resultado de uma fusão entre textos e lendas budistas e o gênero literário nativo chinês *zhiguài* (志怪, em inglês, accounts of anomalies). Esse gênero, já bem estabelecido na cultura chinesa antes do século IV, foi inicialmente moldado pelas influências da sociedade, e, posteriormente, passou a estabelecer uma relação cíclica, na qual os contos também impactavam a visão de mundo da sociedade e influenciavam as dinâmicas entre religião, povo e política do período (Campany, 1996, p. 308). A incorporação de elementos budistas nesse gênero permitiu que os contos transmitissem mensagens sobre as consequências violentas de ações contrárias ao dharma<sup>1</sup>, tornando-se ferramentas de conversão religiosa, social e política na formação de crenças individuais e coletivas. Essa fusão de gêneros resultou na criação de um novo gênero literário, conhecido como *miracle tales* (contos milagrosos), que combina elementos característicos das tradições budistas e do folclore chinês<sup>2</sup>.

Nas discussões acadêmicas históricas mais populares no Ocidente, debates acerca da violência presente dentro de acontecimentos históricos relacionados ao fundamentalismo cristão, ao salafismo-jihadismo islâmico, ao judaísmo militante são discussões comuns e muito bem conhecidas. Pouco se fala e discute a existência de uma faceta violenta dentro da história do Budismo, sendo um tipo de quase raridade nos debates ocidentais. Embora o

<sup>1</sup>Segundo a definição do dicionário Britannica, no budismo, o dharma é geralmente entendido como a doutrina, a verdade universal comum a todos os indivíduos em todos os tempos, proclamada pelo Buda.

<sup>2</sup>A utilização do termo "folclore" ao longo desta monografia busca aproximar a discussão da cultura popular, da tradição oral e de uma "história vista de baixo", afastando-se de ideias e temas entrelaçados das narrativas tradicionais da história oficial, das elites e da chamada "*high culture*". Nesse contexto, o uso da palavra enfatiza as manifestações culturais e religiosas que emergem das experiências coletivas, orais e cotidianas, muitas vezes marginalizadas nos discursos historiográficos.

Budismo seja frequentemente associado à não-violência<sup>3</sup>, a história do Budismo dentro do contexto histórico Chinês revela nuances significativas que fogem desta narrativa. Enquanto os textos canônicos, base do Dharma budista, enfatizam a compaixão e a rejeição do dano a todos os seres sencientes, as fontes e a realidade histórica mostram que o Budismo chinês foi moldado e utilizado por contextos culturais e políticos complexos. Durante o fim das Dinastias do Norte e do Sul (490-589 E.C.) e o início da Dinastia Sui (581 e 618 E.C.), o foco desta monografia, o Budismo foi utilizado tanto para promover a paz quanto para justificar ações políticas e militares. Os contos de milagres, ao abordarem temas como a retribuição cármica, refletem essa dualidade, servindo tanto como instrumentos de conversão religiosa quanto como ferramentas de controle social e político.

A metodologia adotada nesta pesquisa histórica envolveu uma abordagem qualitativa, fundamentada na análise textual e na investigação histórica, para examinar quatorze contos milagrosos budistas chineses selecionados como fontes primárias. A análise textual dos contos foi realizada por meio de uma leitura detalhada e interpretativa, com o objetivo de identificar casos de violência, especificamente violências de caráter institucional e simbólico presentes nas narrativas, bem como elementos que evidenciam o diálogo e a tensão entre o Budismo e as religiões locais pré-existentes. Para isso, cada conto foi segmentado em unidades temáticas, permitindo uma categorização sistemática dos tipos de violência, dos símbolos religiosos e das estratégias narrativas empregadas para legitimar o Budismo e deslegitimar práticas rivais. A escolha de utilizar contos como fontes históricas possibilita uma análise mais dinâmica, destacando nuances culturais e sociais populares frequentemente ausentes em fontes mais convencionais, como a análise de sutras e outros textos sagrados.

Para aprofundar a compreensão do sentido da violência, o texto foi recortado em unidades de significado, que foram analisadas em relação ao seu contexto narrativo e histórico. Esse recorte permitiu identificar como a violência é construída simbolicamente, seja por meio de metáforas, ou por meio de eufemismos, buscando compreender o significado destas unidades e o que elas buscam dizer sobre a linguagem da violência como um todo ao longo dos textos. Para isso, foi realizado um estudo linguístico aprofundado, com foco na construção lexical, frasal e a semântica da violência nos contos do *Mingxiang Ji*. Esse trabalho lexicológico envolveu a identificação e análise de termos-chave relacionados à

---

<sup>3</sup>*Ahimsa* é uma palavra em sânscrito e páli que se traduz como “não causar dano”, “não violência” ou “a ausência de intenções prejudiciais”. Na tradição budista, ahimsa é um dos princípios fundamentais que orientam o comportamento e as atitudes dos budistas, uma parte essencial do Dharma. A não-violência é realmente uma parte central da teoria ética budista. Contudo, nem todos os praticantes ou linhas do budismo interpretam ou aplicam o conceito de Ahimsa de maneira uniforme, uma vez que se trata de um ideal ético-comportamental (López, 2006, p. 1-5).

violência. A análise desses termos permitiu compreender como a violência é codificada linguisticamente nas narrativas, revelando padrões discursivos que refletem hierarquias de poder, controle social e moralidade religiosa.

Simultaneamente, uma bibliografia de apoio foi utilizada para compreender e ampliar elementos relacionados ao contexto cultural, histórico, historiográfico e social, estabelecendo um cenário histórico-político mais amplo para as narrativas. Essa etapa envolveu o estudo de fontes secundárias voltadas para a abordagem político-religiosa da época, a oficialização do Budismo pelo Estado, o sincretismo religioso e as transformações culturais decorrentes da integração do Budismo na sociedade chinesa. A contextualização histórica foi fundamental para compreender o papel político dos contos como instrumentos de unificação cultural e controle social.

A abordagem interpretativa adotada combina perspectivas dos estudos literários, históricos e religiosos, permitindo analisar os contos não apenas como relatos miraculosos, mas como documentos que refletem as dinâmicas de poder, as estratégias de conversão religiosa e os processos de construção identitária na China dos séculos V e VI. Essa interdisciplinaridade assegura uma leitura crítica e aprofundada das narrativas, respeitando seu contexto original e evitando anacronismos.

Este estudo contribui, assim, para a historiografia religiosa chinesa ao explorar as dinâmicas entre religião, narrativas miraculosas, cultura popular e poder político durante as Dinastias do Norte e do Sul (490-589 E.C.) e a transição e início da Dinastia Sui (581 e 618 E.C.). Ao analisar os contos de milagres budistas, será possível oferecer uma perspectiva única sobre como essas narrativas foram utilizadas como ferramentas político-religiosas, empregando a violência para consolidar o Budismo e promover a unificação político-cultural nestes períodos. Além disso, a pesquisa procura desenvolver uma visão mais nuançada do Budismo como instituição político-religiosa, desafiando percepções romantizadas da religião como algo intrinsecamente pacífico ao investigar o papel do Budismo chinês na sociedade em que este se encontrava inserido.

Academicamente, este trabalho preenche lacunas críticas nos estudos brasileiros sobre história do Leste Asiático, especialmente considerando a escassez de pesquisas nacionais sobre o Budismo pré-Tang e a violência institucional na China dos séculos V e VI. Mesmo dentro da academia global, essas análises frequentemente negligenciam fontes primárias “comuns” chinesas. Ao investigar a instrumentalização do Budismo como ferramenta política pelas dinastias chinesas, o estudo revela padrões de autoritarismo e

controle estatal que transcendem o período histórico, oferecendo paralelos relevantes para a compreensão de mecanismos de poder e sua relação com a violência.

Esta abordagem dialoga com tendências internacionais da História Global, que desconstroem visões eurocêntricas, dando mais enfoque ao protagonismo asiático em redes pré-modernas, buscando construir uma compreensão mais completa da história global que transcenda a dicotomia simplista entre o Ocidente e o Oriente (Garcia, 2014, p.340-342). Este trabalho fortalece a pesquisa histórica como uma ferramenta de caráter interdisciplinar, ao conectar História com outras ciências e campos do saber como Ciência Política e Direito (Bloch, 1998, p. 179-181, 194-195), particularmente na análise de como discursos religiosos legitimaram repressões e como esta virada cultural e religiosa chinesa em direção ao Budismo afetou o povo comum, sujeitos históricos que, por muito tempo, foram renegados da historiografia oficial chinesa. O foco aqui dado às fontes vistas como não-oficiais e histórias orais segue a tradição da história social de pesquisadores como Marc Bloch e Thompson, ao resgatar atores sociais negligenciados pelo cânone histórico tradicional e promover uma perspectiva de uma história social que desafia narrativas hegemônicas e simplistas (Burke, 1992, p.10, 26 )(Bloch, 1998, p. 179-181, 194-195).

Fora da academia, este estudo também se mostra relevante. A expansão geopolítica da China no século XXI exige que o sistema educacional brasileiro supere a lacuna crônica no ensino de história asiática, especialmente no Ensino Básico. A carência no investimento e na formação da sinologia e de sinologistas no Brasil (incluíndo dentro da própria UnB, que carece de matérias que tratam sobre o continente asiático) perpetua visões limitadas da história global, tornando pesquisas como esta fundamentais para consolidar estudos asiáticos no país. Formar historiadores e professores que compreendem a complexidade da história chinesa, com suas cronologias e conceitos distintos dos modelos ocidentais, é essencial para evitar análises enviesadas e promover uma visão integrada do desenvolvimento humano dentro da educação superior e da educação básica (Bueno, 2017, p.57-58, p.64-65).

.

## CAPÍTULO 1

### Contextualização Histórica: Contexto Político e Religioso

A historiografia clássica chinesa é profundamente marcada pela tradição de se pensar a história da China dentro de uma concepção central de unificação, rompimento e constantes ciclos históricos. De acordo com essa linha historiográfica, dinastias surgem, se estabelecem, declinam e são substituídas, mas certos elementos culturais chineses, políticos e filosóficos permanecem. Essa visão cíclica da história reflete uma percepção de que os eventos históricos não são lineares, mas seguem padrões recorrentes de fragmentação e unificação. Essa visão é bem representada pela famosa frase inicial do romance clássico chinês *"Romance dos Três Reinos"* (三国演义, *Sanguo Yanyi*), escrita por Luo Guanzhong no século XIV: "話說天下大勢, 分久必合, 合久必分 / The empire, long divided, must unite; long united, must divide. Thus it has ever been" (LUO, p.18)<sup>4</sup>. Esta icônica frase encapsula a visão tradicional histórica chinesa de que a história da China é um eterno movimento entre unificação e fragmentação, ordem e caos, seguindo padrões cílicos. Essa ideia é central para entender como os chineses interpretavam e interpretam sua história: como um processo contínuo, no qual o passado informa o presente e o futuro.

Essa perspectiva também reforça a importância da estabilidade e da unidade na tradição cultural política chinesa, ao mesmo tempo em que reconhece a inevitabilidade da mudança. Assim, a historiografia clássica chinesa não apenas documenta eventos, mas também oferece uma estrutura interpretativa que ajuda a compreender os movimentos da história como parte de um todo coerente e cílico. A tradicional historiografia chinesa, frequente e historicamente escrita por historiadores oficiais que seguiam ordens da dinastia

<sup>4</sup>Há de se problematizar também o uso desta frase dentro de uma construção historiográfica da história da China. Não há como negar que está frase e toda a ideologia que ela carrega por trás de si ocupa um lugar central na historiografia tradicional chinesa, sendo frequentemente invocada para explicar os ciclos dinásticos como uma lei histórica imutável. Sua aparente universalidade, no entanto, esconde uma série de problemáticas que merecem atenção crítica. (Millward, 2024, p. 157) Em primeiro lugar, está visão dinástica e históriografica de China tende a reduzir a complexidade da história chinesa a um mero alternar entre unificação e fragmentação, desconsiderando fatores como poderes políticos descentrais, conflitos regionais, sincretismos culturais e influências externas. Por exemplo, as dinâmicas com povos das estepes durante a própria dinastia Sui e outras dinastias como Tang e Yuan demonstram que a história chinesa foi moldada por interações muito mais complexas do que a simples alternância entre união e divisão. Além disso, a frase tem sido instrumentalizada politicamente ao longo dos séculos, desde sua canonização no Romance dos Três Reinos até os discursos contemporâneos, que a usam para legitimar a centralização e obscurecer pluralidades étnicas (Millward, 2024, p. 152-158). Outro problema é o anacronismo metodológico: aplicar retrospectivamente essa lógica a contextos pré-modernos ignora que conceitos como "China unificada" eram fluidos, e a própria noção de *Tianxia* ("sob o céu") variava entre dinastias (Millward, 2024, p. 155-159). Apesar dessas críticas, a frase permanece uma retórica historiográfica fundamental dentro da história chinesa, sendo uma construção de pensamento histórico e político essencial para se entender como a historiografia chinesa clássica articulou poder e identidade ao longo de suas narrativas (Cheng, 333-338, 342).

em poder durante aquele período, buscava legitimar o poder atual ao conectá-lo ao passado de uma dinastia já legitimada. Essa continuidade é reforçada pela manutenção de práticas das Dinastia anteriores como o sistema de exames imperiais e a valorização do confucionismo permeando o tecido social e cultural chinês por múltiplas dinastias.<sup>5</sup>

## 1.1 O Início Período de Desunião

A Dinastia Han, que governou a China por cerca de quatro séculos (206 a.E.C. – 220 E.C.), é frequentemente lembrada como uma das eras mais prósperas e influentes da história chinesa, marcada por avanços culturais, científicos e administrativos. No entanto, a partir do final do século II E.C., a dinastia começou a enfrentar uma série de problemas internos e externos que culminaram no colapso do poder central e na fragmentação do império (Dien & Knapp, 2019, p. 30-34).

A queda do Império Han em 220 E.C. marcou o início de um prolongado período de fragmentação política na China, caracterizado por instabilidade, conflitos militares e transformações socioculturais profundas. Esse intervalo histórico pode ser dividido em três fases principais: a Era dos Três Reinos (220–280 E.C.), o Período das Dezesseis Dinastias (304–439 E.C.) e, finalmente, a era das Dinastias do Sul e do Norte (420–589 E.C.). Cada uma dessas etapas refletiu dinâmicas distintas de poder, identidade e integração cultural, que moldaram o cenário para a posterior consolidação do império.

Com o colapso da autoridade central do Império Han, a China fragmentou-se em três reinos rivais (Wei, Shu e Wu) durante a Era dos Três Reinos. Apesar da breve reunificação sob a Dinastia Jin (265–420 E.C.), a incapacidade de manter a coesão territorial levou a uma nova fase de divisão, especialmente após as invasões de grupos étnicos não-Han (Twitchett, 2008, p.3).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>Segundo documentos históricos e historiadores tradicionais chineses, Confúcio estabeleceu o modelo inicial da escrita histórica na China, sendo atribuído a ele os Anais da Primavera e Outono (*Chunqiu*), uma das mais antigas crônicas chinesas. Na lógica tradicional histórica confuciana, a historiografia (*shixueshi*) sempre devia estar ligada ao estudo dos clássicos (*jingxueshi*), que forneciam a base epistemológica para o saber, especialmente para a história. Consolida-se uma visão de uma tradição historiográfica inspirada nesta linha historiográfica confuciana, está que prega a fidelidade máxima aos fatos, aos documentos escritos oficiais e a autoridade dos Clássicos. Durante a dinastia Han, essa visão foi firmemente estabelecida como a corrente principal do se fazer história, com historiadores defendendo rigor factual e constante referência aos Clássicos como critério de legitimidade, influenciando profundamente gerações futuras na prática e escrita da história. (Chen, 2010, p. 1-7).

<sup>6</sup>A definição dos "povos chineses"/"não-Han" e dos "povos nômades não chineses" é complexa e central na historiografia chinesa, envolvendo identidade cultural, etnia e nacionalismo. Historicamente, a cultura Han, originada na Planície Central durante a Dinastia Han (206 a.E.C.–220 E.C.), foi vista como núcleo da "chinesidade", em contraste com os povos nômades das estepes, frequentemente classificados como "bárbaros".

O Período das Dezesseis Dinastias (304–439 E.C.) foi uma era de intensa fragmentação política e instabilidade na China, marcada pela ascensão e queda de múltiplos regimes regionais, muitos deles estabelecidos por grupos étnicos não-Han. Cada um desses reinos teve suas próprias características políticas, culturais e militares, mas todos compartilhavam a instabilidade e a constante mudança de poder.

One hundred and thirty-six years elapsed between the establishment of the first "Sixteen Kingdoms" regime in 304 and the next reunification of the North in 439 by the Northern Wei dynasty (386-534). During that period, there were actually as many as twenty-two significant states in northern China (rather than literally sixteen), ranging from true empires (that is, relatively large multiethnic military-conquest polities ruled by monarchs bearing the Chinese title huang di or "emperor") to territories administered independently by so called "governors" who maintained pretense of loyalty to the still theoretically legitimate Jin dynasty (Dien & Knapp, 2019, p. 119).

Após a queda da Dinastia Jin Ocidental em 304 E.C., o norte da China foi dominado por diversos grupos étnicos como os Di e os Qiang, que fundaram seus próprios reinos. Esses grupos, originalmente nômades, assumiram o controle de vastas áreas, estabelecendo regimes que, embora efêmeros, tiveram um impacto significativo na região. (Dien & Knapp, 2019, p. 120-125).

Enquanto o norte da China estava em turbulência pela queda da Dinastia Jin Ocidental, o sul permaneceu relativamente estável sob o controle da Dinastia Jin Oriental, que continuou a tradição Han. Inicia-se essa divisão geográfica e cultural entre o norte e o sul, que foi uma das marcas distintivas do período. O período dos Dezesseis Reinos também foi, visivelmente, uma época em que a maioria dos regimes tinha governantes claramente não chineses. O número de pessoas não chinesas vivendo nas fronteiras do Império Chinês, ou dentro delas, no início do século IV, aumentou significativamente.

Um complexo processo de mistura e troca cultural acontecia entre culturas não-chinesas e culturas chinesas. Durante o período de divisão, nomeadamente do início do século IV até ao final do século VI, a fragmentação política e cultural contribuiu para o surgimento de diferentes características e trajetórias de crescimento para o Budismo nas regiões norte e sul da China (Poceski, 2009, p.123).

---

Essa distinção reforçou a ideia de unidade nacional a partir da perspectiva Han, muitas vezes em detrimento das minorias étnicas. Contudo, a cultura Han é resultado de séculos de interação e assimilação, e o conceito de "chinesidade" foi usado politicamente para legitimar o poder estatal, especialmente nas periferias. Povos nômades como Xiongnu, Mongóis e Manchus tiveram papéis multifacetados, como inimigos, aliados e até governantes (dinastias Sui, Yuan e Qing), evidenciando uma fronteira cultural fluida e uma síntese que moldou a história da China (Chittick, 2020, p. ix-xi).

## 1.2 O Período das Dinastias do Sul e do Norte: seu contexto político

Essa divisão geográfica e cultural aprofundou-se durante as Dinastias do Sul e do Norte (420–589 E.C.), quando a China ficou ainda mais politicamente dividida entre regimes baseados em Jiankang (atual Nanjing) no sul e em Luoyang ou Chang'an no norte. (Dien & Knapp, 2019, p.)

As Dinastias do Norte, no início do século IV, tiveram que lidar com as constantes invasões por ondas de povos nômades “não chineses”. Estes séculos de domínio político e social por esses povos “não hans” deixaram marcas profundas na sociedade e nas instituições de diversas partes da China. A região sofreu com mais de um século de guerras constantes, anarquia, perturbação e devastação física até o estabelecimento de um novo regime estável e unificado, em 440 E.C., pelo grupo étnico Turco Xianbei/Tuoba. Embora tenham tentado por décadas preservar sua identidade cultural, os Tuoba se viram forçados a adotar instituições chinesas e a colaborar com a elite chinesa local. Sua aristocracia tribal tradicionalista, sentindo-se prestes a ser absorvida por seus súditos chineses, reagiu violentamente, e as tensões resultantes provocaram a divisão do império Wei do Norte em dois estados, o Wei Ocidental, que se tornou o Chou do Norte em 557 e os elementos não chineses permaneceram mais fortes, e o Wei Oriental, que se tornou o Ch'i do Norte em 550 no nordeste (Twitchett, 2008, p.4).

O imperador Xiaowen subiu ao trono em um momento em que o Wei do Norte já havia estabelecido controle sobre grande parte do norte da China, mas ainda enfrentava desafios relacionados à integração de suas populações multiétnicas. Os Xianbei, que formavam a elite governante, mantinham costumes nômades distintos, enquanto a maioria da população era composta por chineses Han, com uma cultura profundamente enraizada nas suas próprias tradições (Twitchett, 2008, p.4). Essa divisão representava um obstáculo para a consolidação do poder e a administração eficiente do território. Xiaowen reconheceu e implementou políticas de adoção de práticas culturais e administrativas chinesas, buscando fortalecer a legitimidade da dinastia e facilitar a governança de um império predominantemente Han (Lewis, 2009, p. 81).

Como parte de suas reformas, em 493, Xiaowen transferiu a capital do Wei do Norte de Pengcheng (atual Datong, na província de Shanxi) para Luoyang, uma cidade com uma longa história como centro cultural e político chinês que tinha sido deixada em ruínas após invasões bárbaras do início do período de desunião em um episódio conhecido como o Saque de Luoyang em 311 E.C. (Lewis, 2009, p. 81). Essa mudança simbolizava o compromisso do

regime com a sinização<sup>7</sup> e proporcionava uma base mais centralizada para o governo. Luoyang também representava um vínculo com as tradições imperiais chinesas, reforçando a imagem do Wei do Norte como sucessor legítimo das dinastias anteriores (Ling, 2024, p. 2-5).

Outro aspecto crucial das reformas políticas de integração de Xiaowen foi a promoção do uso da língua chinesa entre os Xianbei. Ele ordenou que os membros da corte e da elite abandonassem sua língua nativa e adotassem o chinês como idioma oficial. Além disso, os nomes Xianbei foram substituídos por nomes chineses, e os trajes tradicionais nômades foram proibidos em favor das vestimentas chinesas. Essas mudanças visavam integrar os Xianbei à cultura dominante e reduzir as tensões étnicas entre governantes e governados (Ebrey, 2023, p.170 - 178). Xiaowen também reformou o sistema administrativo, adotando modelos confucionistas baseados na meritocracia e nos clássicos chineses. Ele incentivou o estudo do confucionismo e promoveu a educação como um meio de formar oficiais (Lewis, 2009, p. 81).

Embora as reformas de Xiaowen tenham fortalecido o estado e promovido a integração cultural, elas também geraram resistência dentro da elite Xianbei, especialmente entre os líderes militares que se sentiam alienados pela perda de suas tradições (Ebrey, 2023, p. 171-172). Essa tensão contribuiu para conflitos internos que enfraqueceram o Wei do Norte nas décadas seguintes. Após a morte de Xiaowen em 499, a dinastia começou a enfrentar divisões políticas e militares, culminando em sua fragmentação em 534-535, quando o império foi dividido em Wei Oriental e Wei Ocidental (Ebrey, 2023, p.200-201).

Já as Dinastias do Sul, incluindo Liu Song, Qi, Liang e Chen, serviram de refúgio para as elites chinesas após as invasões bárbaras ao Norte, mantendo uma continuidade cultural mais direta com o legado Han, enfatizando a burocacia civil ligada ao domínio Han, o confucionismo e a crescente integração do Budismo como ferramenta de legitimação (Wright, 1959, p. 54).

A Dinastia Qi do Sul sucedeu a dinastia Liu Song e foi marcada por uma série de conflitos internos e lutas pelo poder entre membros da elite governante (Campany, 2012, p.8). Apesar disso, conseguiu manter a estabilidade relativa no sul da China, com Jiankang (atual Nanjing) como sua capital. Jiankang era uma cidade estratégica, situada às margens do rio Yangtzé, que servia como centro político, econômico e cultural. A cidade era fortificada e

---

<sup>7</sup> A academia anglo-saxã se utiliza bastante de termos como “*Sinicization, sinofication, sinification e sinonization*” para falar sobre o processo no qual sociedades ou grupos que não são chineses são assimilados dentro da cultura chinesa - particularmente a língua, normas sociais, práticas culturais e identidade da principal etnia da China: os Han. No português, vemos essas palavras sendo traduzidas tanto pro termo sinização, quanto para o termo chinização. Em mandarim, existem termos separando o processo de “hanização” (汉化, *Hàn huà*) deste processo de “chinificação” (中国化, *Zhōngguó huà*). (Cheng, 2021, p. 321-323)

abrigava palácios, templos e uma população vibrante, sendo um polo importante para o comércio e a administração (Ebrey, 2023, p.165 - 168).

Em 502, a dinastia Liang tomou o poder, fundada por Xiao Yan, que se tornou o imperador Wu de Liang. O imperador Wu ficou conhecido como um dos principais imperadores promovedor do Budismo, tomando ele mesmo votos budistas e ordenando que os parentes imperiais, os nobres e os funcionários burocráticos do Estado Liang abandonassem o Taoísmo e abraçassem o Budismo. A dinastia Liang é frequentemente lembrada por seu patrocínio às artes e à cultura. Jiankang continuou como capital, mantendo seu papel de centro político e cultural. Durante o governo Liang, houve um esforço para fortalecer a administração imperial e promover reformas que visavam a estabilidade, a unificação e a prosperidade. No entanto, a dinastia também enfrentou dificuldades, incluindo rebeliões internas e ameaças dos estados do norte. (Wright, 1959, p. 51).

Em 517, Wu de Liang decretou a destruição dos templos taoístas e ordenou que os adeptos taoístas retornassem à vida leiga. Ele se modelou de acordo com o novo padrão budista de comportamento real, e seus esforços lhe renderam títulos que sugerem a fusão das sanções políticas chinesas e budistas. Ele foi chamado de *Huang-ti p'u-sa* (Imperador Bodhisattva), *Chiu-shih p'u-sa* (Bodhisattva Salvador) e *P'u-sa t'ien-tzu* (Bodhisattva Filho do Céu) (Wright, 1959, p. 51).

Entre as elites letreadas do Sul, o Budismo atraiu a atenção de famílias ricas e influentes, que mostravam-se bastante influentes na seleção e controle do trono ao longo da dinastia Liang. Muitos aristocratas, impressionados por figuras como Vimalakirti, um rico e poderoso leigo budista, viram no Budismo um modelo que permitia conciliar a vida mundana com os ideais espirituais. Isso levou à doação e construção de templos luxuosos por parte das famílias afluentes do Sul, templos estes que serviam tanto para exibição de status quanto para acumular méritos espirituais. Além disso, o Budismo ofereceu uma alternativa intelectual e cultural para os letrados, que encontraram nele uma nova fonte de erudição e devoção, especialmente em um contexto de desilusão com a política corrupta e as tradições taoísticas e confucionistas. A vida monástica, com sua ênfase em contemplação, estudo e renúncia, tornou-se uma opção atraente para muitos, proporcionando satisfação espiritual e intelectual em meio a um mundo conturbado (Wright, 1959, p. 52-53).

Sabe-se muito menos do Budismo popular sulista do que sabe-se sobre o Budismo da elite sulista. Há evidências históricas de um conflito agudo no campo, muitas vezes apresentado como uma competição de poderes carismáticos e mágicos, entre o clero budista e os adeptos taoístas. Os taoístas haviam estabelecido raízes em partes do sul desde o tempo da

revolta dos Turbantes Amarelos, e nesses lugares onde as tradições locais eram populares, o Budismo teve que lutar para conquistar um grande número de seguidores. Monges de vários templos passavam parte de cada ano trabalhando entre essas populações mais simples. Seus rituais e encantamentos, sua promessa de salvação apresentada em termos simples, suas histórias históricas que dramatizavam o funcionamento da lei cármbica foram todas parte de uma tentativa de conquistar adeptos. Sempre que possível, tanto no sul quanto no norte, eles habilmente introduziam elementos budistas nas antigas associações religiosas e no folclore local dos vilarejos (Wright, 1959, p. 53-54).

À medida que os chineses do sul, que se autodeclaravam descendentes do império Han, avançavam lentamente para as antigas regiões do norte com o objetivo de reconquistar aquelas terras, levavam consigo o Budismo. Esse movimento era frequentemente liderado por funcionários oficiais do governo e outros homens letRADOS de alto escalão, que integravam o Budismo às ideias e técnicas enraizadas no confucionismo, visando propagar a "verdadeira" civilização chinesa Han. Nesse contexto, o Budismo era percebido como um rival "civilizador" em oposição aos ritos xamânicos nativos (Wright, 1959, p. 54).

No sul, o Budismo já estava plenamente assimilado entre as elites políticas e acadêmicas, mas ainda em processo de adaptação junto às populações populares (Wright, 1959, p. 54). Interagindo com as tradições filosóficas e literárias da região, o Budismo desenvolveu suas crenças e práticas em resposta a uma sociedade que buscava construir uma identidade com base nas antigas tradições herdadas do moribundo império Han. Esse processo reflete a dinâmica de uma cultura em transição, onde o Budismo desempenhou um papel central na redefinição da identidade cultural e religiosa.

Ambas as dinastias do Sul e do Norte viviam um momento de contrastes políticos: enquanto havia instabilidade política e conflitos internos e externos, este foi um momento político muito rico, com grandes avanços culturais e econômicos significativos, com Jiankang e Luoyang no centro desse desenvolvimento.

### **1.3 O Período das Dinastias do Sul e do Norte: O Budismo em um Cenário de Fragmentação Política e seu Papel na Relação com os Estados**

O crescimento do Budismo acelerou durante o período de desunião (311–589 E.C.), marcado por profundas transformações sociais e políticas que, embora geraram guerras devastadoras e instabilidade, paradoxalmente criaram um terreno fértil para a expansão dessa religião. As incessantes disputas pelo poder fragmentado impactaram negativamente tanto os

aristocratas quanto as populações comuns, mas também estimularam um clima de reflexão e questionamento cultural entre as elites chinesas. O colapso da ordem imperial Han gerou uma crise de confiança nos valores e instituições tradicionais, especialmente na ideologia confucionista predominante, abrindo espaço para a receptividade a novos paradigmas religiosos e intelectuais. Nesse contexto, o Budismo emergiu como uma alternativa significativa, oferecendo respostas às incertezas e desafios do período (Poceski, 2009, p. 110-111).

À medida que os chineses aprofundavam sua compreensão do Budismo, as distinções entre as tradições nativas e estrangeiras tornaram-se menos rígidas, dando lugar a processos de sincretismo religioso. O Budismo e o taoísmo passaram a interagir de forma dinâmica, com influências mútuas que transformaram ambas as tradições. Apesar de choques entre o Budismo e os valores culturais locais, os chineses encontraram maneiras de adaptar a religião importada em seus próprios termos, integrando-a aos poucos ao tecido cultural e intelectual da sociedade por meio de sincretismos (Poceski, 2009, p. 111).

Durante as Dinastias do Sul e do Norte (420–589 E.C.)<sup>8</sup>, o Budismo revelou uma dualidade marcante, refletindo as diferenças políticas, culturais e sociais entre as regiões norte e sul da China. No norte, governantes não chineses, como os Xianbei, adotaram o Budismo como ferramenta de legitimação política, utilizando seus ensinamentos universalistas para consolidar sua autoridade sobre populações mistas e buscar centralização político-cultural. O apoio oficial ao Budismo, embora pragmático, também foi influenciado pela fé pessoal de muitos imperadores. Esse vínculo entre o clero e o Estado resultou em um Budismo profundamente pragmático e popular, caracterizado por práticas como taumaturgia, ascetismo rigoroso, devoção intensa e meditação. Além disso, o norte tornou-se um centro de efervescência artística, com expressões de fé sendo materializadas em obras monumentais, como as esculturas e relevos dos complexos rupestres de *Longmen* em *Luoyang* sob o patrocínio direto da Dinastia Wei do Norte (Poceski, 2009, p. 123).

---

<sup>8</sup>Embora a presente análise se concentre no desenvolvimento do budismo na China, especialmente em relação aos processos de sincretismo, às dinâmicas de poder político e aos relatos de violência, é relevante destacar uma discussão paralela que emerge durante o período de crescimento do budismo no norte da China, ao longo do século IV. Nesse contexto, a região estava sob o domínio de povos não-Hans, o que gerou debates significativos sobre as relações entre a China e seu entorno. Esse cenário trouxe à tona uma visão que desafiava a tradicional centralidade da China, ao sugerir uma potencial igualdade entre os "bárbaros" e os chineses, ou até mesmo a superioridade dos primeiros. Com a Índia sendo reconhecida como a "terra sagrada" pelos budistas chineses, sua identificação como o "Reino Central" (Middle Kingdom) relega a China a uma posição de um imaginário periférico. Por outro lado, os críticos do budismo frequentemente utilizavam sua origem estrangeira para questionar sua legitimidade. De qualquer forma, o budismo tornou-se um importante veículo para reavaliar as relações entre a China e o mundo exterior, bem como entre os chineses e os povos estrangeiros (Lewis, 2009, p. 163).

A Dinastia Wei do Norte desempenhou um papel central nesse processo, promovendo ativamente o Budismo como uma forma de consolidar o poder político e unificar populações diversas sob seu domínio. Os governantes da Wei do Norte, especialmente o imperador Xiaowen (471–499), foram grandes patronos do Budismo e incentivaram sua prática em larga escala. Essa promoção do Budismo também foi uma estratégia para legitimar o governo da dinastia, que tinha origens estrangeiras, e para criar uma conexão com a cultura chinesa tradicional, que começava a adotar o Budismo como parte de sua identidade (Ling, 2024, p. 1-2; 6-7; 15).

Sob a Wei do Norte, o patrocínio estatal ao Budismo atingiu níveis sem precedentes. O governo financiou a construção de templos, mosteiros e estátuas budistas monumentais. Um dos exemplos mais notáveis desse patrocínio é o complexo das Grutas de Yungang, localizado perto da antiga capital da dinastia, Datong. Essas grutas abrigam centenas de estátuas de Buda esculpidas em pedra, que refletem uma fusão de estilos artísticos indianos, persas e chineses, mostrando a influência do intercâmbio cultural ao longo da Rota da Seda. Esse apoio estatal do Estado Wei do Norte ao Budismo também incluiu a tradução oficial de textos budistas para o chinês, buscando tornar a religião mais popular entre a população local. A dinastia também utilizou o Budismo como uma ferramenta diplomática, fortalecendo laços com outros reinos budistas na Ásia Central (Ling, 2024, p. 7 - 15).

A busca por legitimidade política por meio do Budismo e da utilização de aparatos estatais na dinastia Wei do Norte revelou-se uma estratégia sofisticada de integração cultural e afirmação de poder. Nesse contexto, a memória ancestral foi visualmente representada por meio de estátuas e templos budistas, que transcendem sua função religiosa para se tornarem importantes instrumentos de celebração da linhagem imperial. Essas estruturas híbridas incorporavam elementos budistas e tradições ancestrais confucionistas, criando um espaço simbólico no qual religião e política se entrelaçavam (Ling, 2024, p. 12-15).

As estátuas desempenharam um papel central nesse processo, não apenas representando figuras religiosas, como Buda, mas também membros da família imperial, incluindo imperadores e seus ancestrais. Um exemplo marcante é o *Yongning Temple*, onde evidências arqueológicas indicam a existência de nichos reservados para estátuas do imperador Xiaoming, seus pais (Imperador Xuanwu e Imperatriz Hu) e outros membros da linhagem imperial. Essa disposição arquitetônica criava uma conexão visual e simbólica entre os governantes, seus ancestrais e Buda, reforçando a ideia de continuidade dinástica e a associação espiritual com o "Mandato do Céu" (Ling, 2024, p. 12-15).

Além disso, práticas similares foram observadas em outros contextos. O imperador

Wencheng, avô do imperador Xiaowen, ordenou a criação de estátuas de seus ancestrais em um templo budista, posicionando-as ao lado de Buda. Essa escolha não apenas simbolizava a legitimidade da linhagem, mas também associava os governantes à esfera divina, consolidando a ideia de uma relação transcendente entre poder político e espiritualidade. Assim, os templos e estátuas funcionavam como veículos para a construção de uma narrativa de legitimidade que unia memória ancestral, religião e política, promovendo a aceitação da dinastia Wei do Norte como sucessora legítima das tradições chinesas e unificadora da cultura ancestral (Ling, 2024, p. 12-15).

Os templos budistas patrocinados pela família imperial também foram projetados para incorporar práticas ancestrais confucionistas, transformando-se em espaços híbridos que celebravam tanto a religião quanto a memória familiar. Muitos desses templos foram dedicados a ancestrais específicos, como o Baode Temple, construído pelo imperador Xiaowen em homenagem à sua avó, a Imperatriz Feng, para garantir sua felicidade póstuma. Essa adaptação das práticas budistas ao culto ancestral permitiu que os templos funcionassem como uma versão budista dos tradicionais templos ancestrais chineses, promovendo uma fusão cultural entre as tradições Xianbei e Chinesas (Ling, 2024, p. 12-15).

Essa união entre o Budismo e as tradições ancestrais confucionistas ajudou os governantes Wei do Norte a criar uma narrativa única de legitimidade. As estátuas e templos representavam os imperadores como figuras divinas, semelhantes a Buda, reforçando a ideia de que eram governantes legítimos escolhidos pelo Céu. Além disso, a integração de práticas culturais chinesas e Xianbei posicionou a dinastia como sucessora das dinastias chinesas anteriores, ao mesmo tempo em que preservava elementos de sua identidade original. A materialização da memória ancestral por meio de estátuas e templos proporcionava uma conexão tangível entre a população e a história da família imperial, sendo mais visual e impactante do que os tablets usados nos templos ancestrais tradicionais (Ling, 2024, p. 12-15).

Ao transformar templos budistas em espaços híbridos de culto ancestral, a dinastia Wei do Norte conseguiu atender às expectativas culturais da elite chinesa, que valorizava profundamente a memória ancestral, enquanto consolidava sua própria identidade política e cultural. Essa abordagem inovadora não apenas legitimou seu governo, mas também ajudou a integrar diferentes grupos sociais e culturais sob seu domínio, criando uma narrativa de poder que transcendia divisões étnicas e culturais (Ling, 2024, p. 12-15).

Por outro lado, nos reinos do sul, o Budismo assumiu uma forma distinta, frequentemente descrita como um Budismo de "nobreza". Ele era marcado por uma

abordagem intelectual e elitista, atraindo membros das classes altas que buscavam explorar especulações metafísicas e filosóficas. Muitos literatos sulistas eram fascinados pela doutrina da vacuidade, como apresentada nas escrituras da perfeição da sabedoria, embora frequentemente interpretassem essas ideias sob a influência de conceitos taoístas sobre a realidade. O sul também foi um centro de ritualismo budista, com destaque para os elaborados rituais de arrependimento promovidos na corte do Imperador Wu da Dinastia Liang (502–549 E.C.), conhecido por seu fervoroso apoio ao Budismo. O ambiente sociorreligioso do sul era caracterizado por uma estreita relação entre literatos e monges budistas, que compartilhavam origens aristocráticas e formações culturais semelhantes, criando um espaço onde o Budismo se mesclava intimamente às tradições intelectuais e artísticas locais (Poceski, 2009, p. 123).

Apesar destas diferenças, o Sul também experienciou tentativas dos governantes de integrar o Budismo à estrutura política e unificação territorial ao reforçar suas autoridades e legitimidades por meio da religião, formando outros tipos de relações complexas entre religião e governo. No Sul, as dinastias chinesas tradicionais também utilizaram o Budismo como uma ferramenta política, embora com um enfoque diferente. O imperador Wu de Liang, por exemplo, promoveu a ideia de "Imperador-Bodhisattva", fundindo conceitos budistas com ideais confucionistas e taoístas para criar uma imagem de governante sábio e divino. Essa estratégia visava fortalecer sua autoridade e unir os estados do norte e do sul após um longo período de desunião (Ling, 2024, p. 10).

À medida que o Budismo consolidava sua posição como uma das principais tradições religiosas na China ao final do período de desunião, os mosteiros budistas e a ordem monástica experimentaram um crescimento significativo em tamanho e influência. No início do século VI, ambas as capitais das dinastias do norte e do sul eram marcadas pelo crescimento exponencial de numerosos mosteiros, templos e capelas, enquanto estabelecimentos budistas, de variados tamanhos, também se proliferavam em áreas urbanas e em regiões montanhosas por todo o território chinês. Esse crescimento foi incentivado pelo generoso patrocínio oferecido por diversos líderes políticos chineses do período, motivado tanto pela devoção pessoal quanto por considerações de conveniência política. Em troca, o clero budista oferecia apoio ao regime reinante, contribuindo para a legitimação religiosa do poder político local. Por meio de orações e rituais, os monges acumulavam méritos e garantiam proteção sobrenatural à dinastia governante (Poceski, 2009, p. 110-111).

A aristocracia e partes convertidas da população geral também desempenharam um papel fundamental nesse processo, contribuindo com terras e recursos financeiros para a construção e manutenção de mosteiros e santuários budistas. Como resultado desse apoio, os

mosteiros budistas tornaram-se instituições economicamente relevantes na sociedade chinesa. Além das doações regulares feitas pelos fiéis, para os quais tais contribuições eram uma forma crucial de acumular mérito espiritual, os mosteiros possuíam vastas extensões de terras, frequentemente cultivadas por servos ou arrendatários. Parte dos recursos obtidos era destinada a iniciativas de caridade, como assistência aos pobres e doentes, consolidando o papel do Budismo como prestador de serviços sociais essenciais (Poceski, 2009, p. 110-111).

No século VI, o Budismo já havia se estabelecido como uma força cultural e espiritual dominante em toda a China, influenciando profundamente as sociedades e culturas das dinastias do norte e do sul. Além disso, o Budismo desempenhou um papel crucial na interconexão da China com seus vizinhos, facilitando o fluxo de pessoas, ideias e práticas religiosas (Poceski, 2009, p. 123).

#### **1.4 O Período da União: início da Dinastia Sui e seu contexto político**

Dentro dessa estrutura interpretativa historiográfica em que a história da China se encontra em um grande ciclo de união e desunião, a Dinastia Sui (581–618 E.C.) teve um papel crucial na história política-religiosa da China, servindo como uma breve, mas importante, unificação, quebra e transição entre as dinastias Wei do Norte e do Sul e a Dinastia Tang. Durante o curto período de governo Sui, a China passou por significativas transformações. Além de suas conquistas políticas e administrativas, a Dinastia Sui desempenhou um papel significativo na expansão e consolidação do Budismo na China, utilizando-o como uma ferramenta política para fortalecer a legitimidade do Estado e promover a unificação cultural. Após 300 anos de desunião e conflitos, a Dinastia Sui conseguiu unificar politicamente e culturalmente o norte e o sul da China e implementar notáveis reformas administrativas, políticas e culturais, incluindo a promoção do Budismo como religião estatal (Laumakis, 2008, p. 32).

O desenvolvimento a longo prazo mais frequentemente atribuído à Dinastia Sui pela historiografia chinesa é o restabelecimento de uma ideia de unidade identitária após séculos de fragmentação política, territorial e cultural. Como mencionado anteriormente, o último período de um império unificado, estabelecido pelos Qin e pelos Han - abrangendo cerca de quatro séculos, de 221 a.E.C. a 220 E.C., foi fragmentado. A progressiva e lenta quebra de uma autoridade central unificada na segunda metade do segundo século foi acompanhada pelo crescimento gradual de muitas estruturas de poder locais espaçadas. Décadas e mais décadas de conflitos civis, rebeliões populares e outros combates militares internos destruíram tanto o

poder central quanto a autoridade do governo Han (Twitchett, 2008, p.2).

Dentro deste cenário político-religioso, os Sui ascenderam ao poder pela primeira vez no norte da China como sucessores dos Chou do Norte. A família de seu fundador, o futuro imperador Wen (também conhecido pelas fontes e pelo sistema de escrita Pinyin como Wen-ti/Yang Jian/Yang Chien)<sup>9</sup>, que governava os Chou do Norte, pertencia à aristocracia Kuan-lung do noroeste. Seus membros serviram sucessivamente aos Wei do Norte e Wei do Oeste e faziam parte de um seletivo grupo de famílias influentes envolvidas na fundação dos Chou do Norte. Esse grupo incluía também os Tu-ku (a família da esposa de Yang Chien), e todos estavam interligados entre si e com a casa imperial dos Chou do Norte por complexos laços matrimoniais aristocráticos. A ascensão e a fundação do início do império Sui se dá, então, por um golpe de corte que substituiu uma nobre família do noroeste por outra, dando uma continuidade tanto em termos do grupo social dominante quanto de instituições políticas, aos sistemas e famílias nobres do Wei do Norte (Twitchett, 2008, p.4).

Assim, o primeiro imperador da Dinastia Sui, Yang Jian, conhecido pelo nome póstumo de Sui Wen-Ti (ou Wen-di), ascendeu ao trono em 604. Os primeiros anos de seu reinado foram marcados por um forte foco na unificação territorial, na consolidação do poder político e na centralização administrativa. Para alcançar esses objetivos, ele implementou uma série de reformas administrativas e políticas públicas, que não apenas fortaleceram sua autoridade, mas também ampliaram sua influência política, cultural e territorial:

“The Sui had produced a new legal code, reformed and rationalized the chaotic system of local government, combined metropolitan offices and local posts into a unified bureaucracy under strong central control, revived the financial structure of the state, and strengthened the defenses against the Turks along the northern frontier. Like the Northern Wei and other northern dynasties, the Sui claimed to be the legitimate rulers of all China. Wen-ti now set about making this reality.” (Twitchett, 2008, p.5)

A Dinastia Sui restabeleceu uma China reunificada no formato de um império central. Esse sistema ideológico introduziu o conceito de que a influência militar e política chinesa deveria ser predominante em todo o território. Mais importante ainda, mesmo em regiões externas, deveria prevalecer a ideia de unificação e dominação pela cultura chinesa. Isso incluía a adoção de sistemas de pensamento, literatura, arte, direito e instituições políticas chinesas, além do uso da língua escrita chinesa (Twitchett, 2008, p.7-8). Esse processo de

---

<sup>9</sup> Os imperadores são referidos pelo nome da dinastia, se necessário, mais seu título póstumo abreviado, por exemplo, Imperador Wu de Han ou Han Wudi ou Imperador Yang de Sui ou Sui Yangdi (simplesmente, Wudi ou Yangdi se o contexto deixar clara a dinastia). Se o título não fosse abreviado, seria impraticavelmente longo (Wilkinson, 2013)

reunificação não foi feito de forma pacífica. O uso de armas e violência física foram uma realidade. A expansão e conquista do sul da China pelos Sui envolveram intensos combates navais e terrestres, com milhares de embarcações de ambos os lados disputando o domínio sobre o Rio Yangzi. Os Sui devastaram a capital do sul, Jiankang, e obrigaram os nobres e oficiais locais a se deslocarem para a nova capital, Chang'an, no norte. Essa estratégia serviu não apenas para eliminar uma potencial ameaça separatista, mas também integrou as tradições culturais do sul à dinâmica cultural do norte (Ebrey, 2023, p.200-201).

### **1.5 Dinastia Sui e o Budismo: Expansão, Oficialização e Sincretismo Religioso**

O Budismo emergiu como uma força unificadora no contexto da Dinastia Sui, servindo tanto como ferramenta de legitimação política quanto como ponte entre diferentes grupos étnicos. A expansão territorial rumo ao Oeste trouxe consigo a abertura e o estabelecimento de rotas comerciais entre o Império chinês em formação e a Ásia Central. Essas rotas se tornaram importantes, ricas em oportunidade financeira e focadas principalmente na exportação de bens de luxo como tecidos de seda, mas também se tornam um momento de troca cultural intensa em um período em que a China se encontrava em seu momento mais “cosmopolita e aberta como nunca antes ou desde então a influências do exterior” (Twitchett, 2008, p.34). Por essas rotas, muitas ideias e técnicas chinesas seguiram em direção ao oeste, mas, durante a Dinastia Sui, a maioria do tráfego era na direção oposta. Estrangeiros, desde monges budistas indianos a oftalmologistas persas e artistas e comerciantes sogdianos, moviam-se livremente para a China por meio dessas rotas de troca. Isso permitiu a chegada de missionários budistas, relíquias, textos sagrados e contos do folclore budista indiano, os quais se adaptaram dentro da cultura popular chinesa e se tornaram contos milagrosos, sendo eles o foco desta monografia (Guan, 2003, p.5). Essa constante expansão e troca cultural cria a característica mais marcante da China do século VI: sua diversidade cultural e étnica, uma multiplicidade de diferenças regionais, raciais e religiosas (Twitchett, 2008, p.49).

Após séculos de divisão, o imperador Wen (Wen-di) e seu filho Yang (Yang-di) conseguem novamente unificar a China sob a Dinastia Sui. Entretanto, a consolidação desse processo não é algo simples em uma China tão plural, múltipla e diversa. É dentro dessa nova realidade cultural que o novo governo central se vê com um novo desafio no processo de centralização e unificação total: tentar integrar as diferentes regiões e culturas do império sob um só domínio político e identitário. É neste contexto político-cultural que surge então o

Budismo como uma das ferramentas escolhidas para esse fim. (Ebrey, 2023, p.200-201).

O Budismo, que já estava em um processo lento mas constante de propagação pela China durante os séculos anteriores, atinge um patamar ainda mais forte de conversão, sendo promovido como uma religião universal que transcende as diferenças regionais e étnicas. Buscava-se criar um senso de identidade comum entre os diversos povos do império. A Dinastia Sui adotou uma abordagem pragmática em relação à religião, promovendo o Budismo enquanto também mantinha certos elementos nativos da China, o suficiente para deixar o Budismo mais palatável aos recém convertidos. Essa política de sincretismo ajudou a unificar as diversas tradições culturais e religiosas da China. O imperador Wendi se apresentou como um governante divinamente escolhido, associando-se ao Budismo para reforçar sua legitimidade. Ele se autodenominou um "Rei Budista" (*Cakravartin*)<sup>10</sup>, uma figura que governa de acordo com os princípios budistas e promove o bem-estar espiritual e material de seu povo (Ebrey, 2023, p.200-201).

A Dinastia Sui foi um momento de forte investimento no Budismo pelo poder central, construindo templos, pagodes e estátuas em todo o império e enviando e patrocinando missões budistas para outras regiões da China e da Ásia. Wendi ordenou a construção do Templo *Daxingshan* em Chang'an, a capital, e promoveu a tradução de textos budistas do sânscrito para o chinês, ajudando a disseminar os ensinamentos do Budismo *Mahayana* e facilitar a integração do Budismo com tradições culturais chinesas. Esse investimento massivo também não veio sem interesses políticos por parte da família real. A Dinastia Sui também buscou controlar as instituições budistas, ao nomear abades e supervisionar a construção de templos. Isso garantiu que o Budismo servisse aos interesses do Estado, ao invés de se tornar uma força independente.

Muitos dos atos públicos de Wendi relacionados ao Budismo tinham como objetivo enfatizar seu papel como um monarca ideal e defensor da fé e como doador munificente, fazendo doações generosas à religião budista e dando um exemplo para todos os seus súditos seguirem (Twitchett, 2008, p.75-76). O Budismo foi usado como uma forma de propaganda para reforçar a imagem do imperador como um líder benevolente e justo. Wendi divulgou histórias de que sua ascensão ao trono havia sido preedita por monges budistas, o que reforçava a ideia de que ele era destinado a governar.

“A third role of Buddhism in the Sui state was as a common faith of the people of all

---

<sup>10</sup>O termo sânscrito "*cakravartin*", segundo a *Encyclopedia of Religion*, significa o monarca todo-poderoso “cujas rodas do carro giram livremente” ou “cujas viagens são desobstruídas”, referindo-se a um ideal de rei universal que governa de forma ética e benevolente sobre todo o mundo (Yin, 2012, p. 7).

regions and classes, and thus as a unifying force, after the long period of disunion. Early in his reign Wen-ti strikes this note which is reiterated throughout his reign: 'With the armed might of a Cakravartin king We spread the ideals of the ultimately benevolent one (Buddha). With a hundred victories in a hundred battles We promote the practice of the ten Buddhist virtues. ' And in another edict of the early years, 'To value life and hate death is the basis of kingly government. In the teachings handed down in the Buddhist tradition good acts are what one should put his faith in. It is proper that We encourage the empire with one mind to seek salvation.' This theme is especially stressed during and after the conquest of the south, when southern clergy and laity had to be persuaded to submit to their conquerors. In an edict of 601, at the time of his great relic distribution in the manner of King As "oka, he made the point with particular fervour: We give our adherence to the Three Treasures and bring to new prosperity the holy teachings. It is our thought and concern that all the people within the four seas may, without exception, develop bodhi (enlightenment) and together cultivate fortunate karma, bringing it to pass that present existences will lead to happy future lives, that the sustained creation of good causation will carry us one and all up to wondrous enlightenment. These three roles or themes of Sui imperial Buddhism give to the ideology as a whole a distinctive colour - one that is unique in the annals of the Chinese empire" (Twitchett, 2008, 76-77).

Wendi também buscou posicionar a ala política do clero budista embaixo de seu poder centralizado. O Estado imperial fornecia suporte financeiro a determinados mosteiros oficialmente reconhecidos e concedia privilégios aos membros do clero, como isenção de impostos, corvéia e serviço militar (Poceski, 2009, p. 125). O apoio constante que Wendi mostrou ao Budismo não significava necessariamente que o alto clero religioso tinha o poder e o alcance político de operar independentemente do Estado. Um caso em questão é a criação do cargo de *datong* – controlador-chefe – o principal funcionário burocrático do governo encarregado de observar e administrar o clero budista e os mosteiros. Nomear um líder nacional oficial ligado ao governo dentro do sistema religioso budista não era uma novidade, sendo uma tradição de longa data advinda do período das Seis Dinastias. A Dinastia Sui sob Wendi restabeleceu essa tradição por meio do seu sistema de *datong*, apostando, como o primeiro ao cargo, o mestre budista Vinaya em 581. (Xiong, 2006, p. 155)

Outro exemplo citado como evidência da manipulação política do governo central em cima de temas da religião budista é um decreto emitido, em 583, no qual Wendi estipulou datas específicas para eventos religiosos recorrentes em monastérios patrocinados pelo estado. Isso parece indicar a intenção de Wendi de se favorecer das instituições budistas existentes para promover sua própria agenda. No entanto, a agenda em questão era principalmente religiosa – proibir periodicamente a matança de seres sencientes quando as circunvoluções rituais ocorressem em monastérios budistas patrocinados pelo governo. Então, apesar do apoio consistente de Wendi ao Budismo, a religião claramente ainda respondia ao poder Imperial central. Os benefícios de se ter o alto escalão do clero budista sendo observado, financiado, treinado e disciplinado pelo e para o Estado eram muitos: a realização de projetos

de caridade; rezar missas para o bem-estar do Estado; e muitos propósitos específicos, por exemplo, buscar chuva ou um fim para ela, parar uma epidemia, buscar felicidade espiritual para ancestrais imperiais. Geralmente, tais atividades arriscavam uma série de forças poderosas invisíveis do lado do Estado e de sua casa governante. (Xiong, 2006, p. 155-156).

A conversão religiosa em uma grande escala e a estruturação do Budismo como religião oficial podem ser atribuídas às diversas políticas do imperador Wen-di durante seu reinado. No entanto, foi sob o governo de seu filho que o Budismo alcançou um novo patamar de influência e patronagem política na China (Guan, 2003, p. 3). O imperador Yang não apenas continuou a política de proteção ao Budismo de seu pai, como também se converteu pessoalmente ao Budismo, assumindo o título de "Defensor do Budismo" (Guan, 2003, p.7). Ele construiu inúmeros templos budistas, colocou diversos monges dentro de sua corte imperial e construiu múltiplos monumentos religiosos incluindo o famoso Grande Buda de Luoyang, uma estátua monumental que simbolizava sua devoção à fé budista. Assim, essas iniciativas estimularam a disseminação do Budismo e consolidaram a posição do clero budista como influentes conselheiros imperiais e detentores de poder político. Essa relação simbiótica entre os Estados e o Budismo resultou em uma proliferação sem precedentes de estabelecimentos religiosos, que, segundo algumas fontes, alcançaram dezenas de milhares, enquanto o número de monges nos séculos VI e VII chegou a centenas de milhares (Poceski, 2009, p. 125).

Embora o Estado imperial desempenhasse um papel crucial no apoio ao Budismo, também buscava exercer controle sobre a religião. Diversos imperadores e oficiais do governo estavam interessados em explorar o prestígio e a influência do Budismo para reforçar sua autoridade e atingir objetivos políticos específicos. Entretanto, essa relação era marcada por tensões entre o Estado e a ordem monástica, que frequentemente buscava preservar sua independência frente aos esforços governamentais de controle. Esses atritos eram frequentemente manifestados em debates simbólicos, como aqueles relacionados à obrigação dos monges de se curvarem ao imperador e aos pais, conforme os costumes chineses e os princípios da ideologia confucionista. Esses conflitos evidenciam os dilemas enfrentados pelo Budismo ao tentar equilibrar sua autonomia religiosa com as demandas de um Estado imperial cada vez mais interventor (Poceski, 2009, p. 125).

## CAPÍTULO 2

### Os Contos Milagrosos Budistas e o *Mingxiang Ji* (冥祥記)

#### **2.1 Contos Milagrosos como Fontes Históricas**

No estudo da história religiosa no leste asiático, especificamente entre as pesquisas que exploram os textos religiosos budistas, a maior parte da atenção tem sido dada aos sutras, aqueles textos religiosos vindo das línguas Indianas e que supostamente preservam as palavras do Buda. Entretanto, apesar de oferecerem diversas pistas sobre os contextos religiosos em que foram produzidos, eles pouco nos dizem sobre como foram recebidos pelo grande público (Campany, 2012, p.3). A análise estrita de sutras pela historiografia delimitou a falsa impressão de que, uma vez que eles se encontram disponíveis e em circulação dentro daquela sociedade, as pessoas ali eram de alguma forma automaticamente “influenciadas” a segui-los, adotando uma religião estrangeira e seus ensinamentos sem nenhum tipo de discordância ou estranhamento.

A assimilação do Budismo na China não foi um fenômeno social que aconteceu da noite para o dia. A maioria dos estudiosos sugere um período de pelo menos meio século ou mais, em que os chineses negociavam seus entendimentos, interpretações e aceitações finais em cima dessa maneira “estrangeira” de pensar e viver (Laumakis, 2008, p. 184). Para entender melhor esse processo de assimilação e recepção do Budismo dentro de um escopo social popular, devemos recorrer a textos de outros gêneros que não o de sutras. A utilização de textos de contos milagrosos como fontes para estudiosos das religiões chinesas possibilita um novo olhar dentro do Budismo como algo além do mundo “ideal” de sua prática “perfeita” por aqueles que já o seguiam e praticavam. Contos como estes, que passavam de forma oral e popular entre a sociedade chinesa da época, mostram uma faceta do Budismo como ele era vivido, não apenas “ensinado”.

Os contos milagrosos são produtos de uma mentalidade coletiva popular, eles abrem as portas para testemunhos inestimáveis dos processos sociais pelos quais a memória coletiva religiosa chinesa foi moldada, transmitida e preservada. Estes contos foram feitos e transmitidos por meio de um sistema comunitário extenso de narrativas, sistema esse que perpassa gerações e espaços geográficos (Campany, 2012, p. 27). O que um indivíduo ou família sentiu como tendo sido uma ocorrência milagrosa poderia ter permanecido assim - apenas uma experiência particular, sem nenhum impacto além do local. Mas a realidade que esses contos mostram é de que houve algum tipo de interesse coletivo nesse tipo de história.

Outros, tendo ouvido esses contos e essas histórias sobrenaturais, as passaram para frente e circularam pelas diversas redes sociais populares. Tais contos e histórias foram, em um sentido literal, socialmente moldadas, sendo artefatos da memória coletiva. É por causa dessas redes sociais de narração, estimativa e circulação que possuímos os contos milagrosos em questão, e é essa qualidade densamente social que os torna fontes importantes de análise para a história e historiografia da religião (Campany, 2012, p. xii).

## **2.2 Sobre a compilação, a autoria, o público e o legado dos contos “Mingxiang ji” (冥祥記)**

No final do século IV, surgiu um movimento entre homens chineses letrados que ocupavam cargos políticos na corte, no qual, impulsionados pelo desejo de promover valores e práticas budistas, foi iniciada uma busca pela circulação, pelo registro e pela coleta de relatos conhecidos como "*miracle tales*". Estes surgem por meio de uma fusão entre relatos e contos budistas clássicos com algo mais conhecido entre o público chinês: o gênero literário clássico “*zhiguai*” – “*accounts of anomalies*” – que relatam o aparecimento fantástico de criaturas sobrenaturais como pigmeus e gigantes, peixes em forma de bois, ícones chorosos, dragões, imortais, mortos que voltaram à vida, entre outras criaturas clássicas do folclore rural chinês (Campany, 1996, p.3).

Esses contos eram escritos e disseminados buscando claramente um público não monástico, principalmente aqueles célicos em relação aos ensinamentos budistas ou novos às normas budistas. Os contos eram escritos e divulgados em linguagem acessível, com o objetivo de persuadir os leitores sobre um subconjunto dos ensinamentos budistas básicos, evitando os pontos mais complexos da doutrina e os aspectos avançados da prática religiosa. Esses relatos surgem como uma forma de provar o poder do Buda, dos bodhisattvas, dos monges; iniciando um movimento religioso para provar a eficácia das suas práticas devocionais, ilustrar a veracidade das suas afirmações e, essencial para esta monografia, alertar sobre as consequências da violação das normas budistas (Campany, 2012, p.2).

Para compreender as interações entre contos milagrosos budistas chineses, crenças locais, violência e políticas estatais de promoção religiosa, é imperativo considerar que categoria única e fascinante de fontes históricas são esses "*miracle tales*". Estas narrativas, intrinsecamente ligadas à tradição budista, oferecem uma perspectiva singular sobre as crenças, as práticas e os valores que permeavam a sociedade chinesa da época. Os "*miracle tales*" não são meramente relatos de eventos extraordinários, mas veículos de expressão

cultural e espiritual, proporcionando entendimentos cruciais sobre a relação entre o divino e o mundano na China dos séculos V e VI. Diferentemente de textos budistas similares produzidos em outras localidades, essas narrativas contavam histórias contemporâneas e cotidianas que, mesmo trazendo elementos fantasiosos, tentavam legitimar os milagres, os colocando em um lugar de normalidade cotidiana, mostrando sua veracidade e, por consequência, o poder em crer e seguir o dharma budista. Aqui, o que legitima os milagres é o fato de que eles acontecem com pessoas mundanas em uma realidade mundana (Campany, 2012, p. xii).

Os contos que serão analisados nesta monografia foram escritos por Wang Yan, um estudioso nascido por volta do ano 454, em uma família originária de Taiyuan, no norte da China, que migrou para o sul durante as turbulentas primeiras décadas do século IV. Sua infância e primeiros anos foram vividos em Jiaozhi, uma região correspondente ao norte do atual Vietnã, que se destacava como um próspero centro comercial e cultural, onde o Budismo já estava firmemente estabelecido e florescia em um ambiente relativamente pacífico, em contraste com as frequentes guerras que assolavam o centro da China naquele período. Esse contexto geográfico e cultural “sinicizado”, situado entre as civilizações chinesa e indiana, foi fundamental para a formação religiosa e intelectual de Wang Yan, que desde cedo teve contato com práticas budistas e relações com monges locais.

Por volta do início da década de 460, Wang Yan e sua família retornaram para *Jiankang*, a capital do sul da China, onde posteriormente se estabeleceram na área de Wuyi, nos arredores da cidade. Durante esse período, Wang Yan desenvolveu vínculos estreitos com o círculo monástico local (Campany, 2012, p. 8).

Wang Yan viveu em um momento de intensa efervescência política e religiosa, testemunhando a transição entre as dinastias Qi e Liang no final do século V e início do século VI, período marcado por debates filosóficos vigorosos sobre temas como a imortalidade da alma e a existência do karma, debates nos quais ele participou ativamente defendendo posições pró-budistas contra críticos como Fan Zhen. Além disso, ocupou cargos públicos relevantes, como o de governador da comandaria de Yi'an, o que o inseriu em redes de poder estatal e patronagem ligadas à elite política e religiosa da época. Nesse cargo, Wang Yan provavelmente esteve envolvido nas operações defensivas contra as forças lideradas por Yuan Hong, conhecido como imperador Xiaowen da dinastia Wei do Norte, que avançaram do norte para o sul, chegando às margens do rio Han entre os anos de 494–495 e 497–498. Essas incursões são retratadas nos relatos coletados por Wang Yan como atos de barbárie e crueldade praticados pelos invasores não chineses do norte, refletindo uma visão negativa

comum nas fontes chinesas da época, que associavam os povos do norte com impiedade e violência (Campany, 2012, p. 14-16).

Nesse cenário histórico e cultural, Wang Yan compilou o *Mingxiang ji* por volta do final do século IV, uma coleção de relatos miraculosos e sinais sobrenaturais que visavam converter novos fiéis ao demonstrar a eficácia e a veracidade das doutrinas budistas, especialmente no que tange à existência do mundo invisível, à sobrevivência da alma após a morte, ao karma e à reencarnação. Ele foi parte de um movimento maior, começado por volta do século IV, em que homens chineses alfabetizados começaram a promover valores e práticas budistas por meio da circulação e coleta de registros de eventos milagrosos. Acreditava-se que esses eventos demonstravam o poder do Buda, comprovavam a eficácia das práticas devocionais budistas e serviam como um alerta sobre as consequências da violação das normas budistas. Os compiladores, além de monges e monjas, eram também leigos budistas com cargos burocráticos ou das classes nobres (Campany, 2012 ,p.2).

Diferentemente de outras obras da época, que narravam eventos sobrenaturais com efeitos extraordinários, o *Mingxiang ji* (冥祥記) apresenta histórias de tamanhos diversos, escritas em linguagem simples, concisa e acessível ao público comum. A obra não se apresenta como uma narrativa única ou sistemática, mas como um dossiê composto por inúmeros relatos históricos e memoráveis, muitos deles provenientes de testemunhas ou transmitidos por redes sociais compostas por monges, leigos e oficiais, especialmente da elite burocrática do sul da China. Cada relato, ou memorato, narra experiências extraordinárias vividas por indivíduos reais, frequentemente ligados a práticas devocionais, e busca persuadir o leitor cético a aderir à fé budista por meio da apresentação cumulativa de evidências narrativas. As narrativas estão ligadas ao cotidiano das pessoas, muitas vezes à vida privada, o que torna as lições morais mais próximas e compreensíveis.

“As a genre, the Chinese miracle tales work very differently. They situate events in the everyday world of relatively recent times familiar to their audience—but then they introduce extraordinary elements into that world, elements that demonstrate the veracity of Buddhist claims and the power of Buddhist devotion, but without the need for a Buddha who can trace the hidden threads of karma through numerous past lives. In the miracle tales it is the very closeness between the assumed reader and the textually depicted world that works to legitimate the claims made in the texts: *this event happened to someone very much like you, in the presence of named witnesses, at a particular place and time in your country*” (Campany, 2012, p.3, grifo do autor).

O título da obra *Mingxiang ji* indica que essa registra sinais (xiang 祥) que revelam o reino obscuro ou invisível (*ming* 冥), isto é, o mundo espiritual e o além, tornando visível

aquilo que normalmente permanece oculto. Essa abordagem reflete a intenção de Wang Yan de apresentar evidências concretas da realidade do mundo espiritual budista, utilizando uma linguagem literária próxima à prosa histórica da época, porém com pouca influência direta do vocabulário e uso de linguagem técnico budista. Tal escolha sugere um esforço deliberado para alcançar um público mais amplo, abrangendo tanto as redes sociais leigas quanto as oficiais. O legado de Wang Yan reside justamente nessa difusão do Budismo por meio de uma literatura popular acessível, que influenciou coleções literárias posteriores e garantiu a continuidade dessa tradição. Sua obra se destaca na interseção entre literatura, religião e cultura popular na China antiga, evidenciando sua importância cultural e religiosa (Campany, 2012, p. 2).

A vida e obra de Wang Yan foram profundamente marcadas pelo contexto político e religioso da China dos séculos V e VI, período de intensa transformação social e espiritual. Sua produção literária reverberou além de seu tempo, sendo reconhecida em registros históricos oficiais da Dinastia Sui, especialmente no *Sui Shu* (Livro Histórico da Dinastia Sui) (Campany, 2012, p. 5-6). Compilado no século VII, o *Sui Shu* é a história dinástica oficial (正史, *zhengshi*)<sup>11</sup> da dinastia Sui, que governou a China entre 581 e 618 E.C. Essa obra documenta a história, o governo, a cultura e os eventos importantes desse período e contém diversas referências à trajetória de Wang Yan.

No *Sui Shu*, Wang Yan é reconhecido não apenas como oficial que ocupou cargos importantes, como o de prefeito de *Wuxing* sob a dinastia *Liang*, mas também como autor de obras significativas, como o *Mingxiang ji*. Essa menção oficial demonstra a importância do legado e da influência deixados por sua obra em uma China recém-reunificada, que buscava um movimento de unificação cultural. A legitimidade histórica e intelectual conferida à obra evidencia que os relatos compilados por Wang Yan não eram meras histórias folclóricas, mas documentos valorizados dentro das redes oficiais e religiosas da época. A inclusão de Wang Yan e de suas compilações no *Sui Shu* ressalta o papel social e cultural do *Mingxiang ji* como instrumento de defesa e propagação do Budismo junto ao sistema oficial chinês, contribuindo para a construção da cultura chinesa posterior à unificação (Campany, 2012, p. 10-11).

Ao reunir narrativas de experiências sobrenaturais e milagrosas, Wang Yan buscava persuadir leitores céticos e fortalecer a fé budista. O reconhecimento oficial dessas obras

---

<sup>11</sup>正史 (*zhèngshí*), ou "história oficial", refere-se à tradição historiográfica clássica chinesa de compilar registros históricos autorizados pela corte imperial dominante daquele período, com formato estruturado e foco na legitimidade política e moral. Obras como os Registros do Grande Historiador (*Shiji*) e as Vinte e Quatro Histórias exemplificam essa prática, que foi fundamental para preservar a memória histórica e consolidar valores do Estado ao longo das dinastias chinesas (Millward, 2024, p. 157).

reforça o impacto que tais textos tiveram na formação da memória religiosa e histórica chinesa. Além disso, essa reverberação revela como a obra de Wang Yan dialogou com a elite intelectual e política da época, sendo incorporada ao cânone historiográfico e contribuindo para a legitimação da presença e influência do Budismo na sociedade chinesa dos séculos V e VI.

A criação do *Mingxiang ji* reflete não apenas a devoção pessoal de Wang Yan, mas também sua inserção em uma comunidade narrativa e religiosa que valorizava a circulação e preservação de relatos miraculosos como instrumentos de fé e transformação social. A obra é fruto de um processo coletivo de produção, transmissão e edição, no qual Wang Yan atuou como compilador e organizador, selecionando e adaptando histórias que circulavam de forma oral e por meio de manuscritos, frequentemente alterados e reinterpretados ao longo do tempo. As narrativas do gênero conhecido como *accounts of anomalies* jamais se caracterizam como fábulas ou ficção, e, sim, como relatos baseados em experiências consideradas reais pelos seus interlocutores. Esse processo evidencia a dinâmica cultural e religiosa da China ao longo do período, marcada pela consolidação do Budismo por meio de interações, conflitos, rupturas, conversões, debates e pela circulação de narrativas. Essas narrativas reforçavam experiências religiosas, visões de mundo e contribuíam para a construção da identidade de uma comunidade em formação.

Assim, a vida de Wang Yan, seu contexto histórico, seu legado e a criação do *Mingxiang ji* estão profundamente interligados, refletindo as complexas relações entre política, religião e cultura na China dos séculos V e VI. Sua obra permanece como um testemunho valioso da história do Budismo chinês, ilustrando como as narrativas miraculosas serviram para articular crenças, criar rupturas com culturas locais, dialogar com políticas, mobilizar comunidades e perpetuar tradições religiosas em um período de intensas transformações políticas, sociais e espirituais.

## CAPÍTULO 3

### A Violência e os seus Usos dentro dos Contos do *Mingxiang Ji* (冥祥記)

#### 3.1 Conceituando Violências

Conceituar a "violência" representa um desafio metodológico significativo, especialmente por se tratar de um fenômeno amplo e culturalmente sensível. O termo adquire diferentes significados conforme o contexto histórico, social e simbólico em que é utilizado, dificultando a formulação de um conceito universal que abarque todas as suas manifestações ao longo do tempo e entre diversas sociedades. Diante dessa complexidade, este trabalho adota uma concepção de violência que reconhece sua historicidade e especificidade cultural. Essa abordagem rejeita a busca por uma definição universalista ou genérica, considerada metodologicamente inviável (Barrett, 2020, p. 353-359).

No estudo dos contos milagrosos budistas chineses aqui proposto, a violência deve ser entendida como uma experiência situada e profundamente enraizada nas estruturas simbólicas, religiosas e políticas de sua época, articulando violência física, simbólica e institucional dentro de uma cosmologia budista e de um projeto político de unificação estatal (Ling, 2024, p. 10). Optou-se, portanto, por uma metodologia adaptada às narrativas analisadas, trabalhando com um conceito plural de violências, todas situadas na realidade específica da China do período em questão, tal como construída nas quatorze narrativas estudadas.

Essa definição amplia o conceito para além do aspecto físico, incluindo dimensões espirituais e simbólicas, como a luta contra tradições locais, a retribuição cármbica e a imposição da ordem social e política. A violência estrutural e ritualizada funciona como um mecanismo de coesão social, controle ideológico e legitimação do poder, no qual o sofrimento e a punição no pós-vida são instrumentos pedagógicos para a manutenção da ordem moral.

Assim, a violência não é mero sofrimento ou mera残酷, mas um componente central da narrativa religiosa e política, articulando a autoridade do Budismo e dos líderes políticos sobre a sociedade. Essa perspectiva específica busca reconhecer a violência como um fenômeno multifacetado e muitas vezes implícito, refletindo a complexidade cultural, histórica e religiosa da China do período abordado. Ao situar a violência como um fenômeno social concreto e culturalmente específico, evita-se anacronismos e limitações conceituais, ampliando a compreensão sobre sua natureza e função nos contos aqui estudados.

### 3.2 Criando um Vocabulário de Entendimento Específico para estas Violências

Nos contos milagrosos do *Mingxiang Ji*, a violência não se apresenta como um fenômeno simples ou unidimensional, mas como um conjunto complexo e interligado de manifestações que refletem a cosmologia budista e a estrutura sociopolítica da época. A partir da análise detalhada dos textos, é possível identificar uma tendência na forma em que essa violência se apresenta, sendo separada para razões de interpretação e análise nesses dois termos: violência institucional e violência simbólica, ambas que se articulam para compor uma visão abrangente da violência enquanto um mecanismo complexo de controle, poder e cultura.

- 1. Violência Simbólica:** a violência simbólica se manifesta na disputa ideológica e cultural entre o Budismo e os cultos locais ou as tradições indígenas, como o taoísmo. Essa forma de violência opera na esfera do simbólico e do imaginário, utilizando narrativas de punição e conversão no pós-vida para afirmar a superioridade espiritual, moral e política do Budismo. Nos contos, deuses e práticas locais são frequentemente subordinados ou rebaixados a funcionários do sistema budista, o que configura uma estratégia de apagamento e dominação simbólica. A violência simbólica, portanto, muitas vezes não se traduz em agressões físicas diretas, mas em processos de exclusão, deslegitimização e reestruturação das crenças e práticas religiosas concorrentes. Essa imposição simbólica do Budismo é parte integrante de um projeto cultural maior de unificação religiosa e política, demonstrando como a violência pode atuar também no plano das ideias e das representações culturais.
- 2. Violência Institucional:** O termo “violência institucional” serve para descrever e analisar aqueles casos e atos de violência que emergem como uma expressão da autoridade religiosa e estatal dentro dos contos. Monges, juízes do purgatório<sup>12</sup> e outros agentes do sistema pós-vida budista são retratados como executores dessa violência, que é burocrática, ritualizada e legitimada por um aparato moral e jurídico espiritual. Essa violência serve para disciplinar e controlar tanto os vivos quanto os mortos, funcionando como um instrumento de manutenção da ordem social e religiosa. A institucionalização da violência,

---

<sup>12</sup>A utilização do termo "purgatório" nos textos é resultado de uma adaptação da tradução da palavra diyu 地獄, que significa literalmente "prisões da terra"; esta tradução será utilizada em algumas partes deste trabalho. Diyu constituía o termo mais comum na China, em contextos budistas, taoístas e outros, para designar os purgatórios onde as almas dos mortos eram punidas por seus pecados antes de sua reencarnação (Campany, 2012, p.78).

portanto, reflete o papel do Budismo como ferramenta de controle social e unificação política, em que os Estados utilizam narrativas e práticas religiosas para consolidar seu poder e promover a coesão social. A violência institucional não é um ato de crueldade gratuita, mas uma forma organizada e hierarquizada de coerção que reforça a autoridade dos agentes religiosos e do Estado;

Essas duas formas de violência, a institucional e a simbólica, não se apresentam de forma isolada ao longo dos contos, mas se entrelaçam e se reforçam nas narrativas do *Mingxiang Ji*, criando uma violência que ultrapassa o mero ato físico interpessoal, se elevando ao lugar de instrumento. Essa articulação evidencia a função da violência como instrumento pedagógico, um mecanismo regulador social utilizado pelo poder religioso e estatal, revelando a profunda interconexão entre religião, política e sociedade no contexto histórico da Dinastia Sui.

### **3.3 Achados Linguísticos e a Linguagem da Violência dentro dos Contos**

A maneira como a linguagem e o vocabulário são utilizados e representados serve como uma janela para compreendermos como um povo, uma cultura ou agentes históricos percebiam e interpretavam o mundo ao seu redor. Ao mapear termos e estruturas narrativas recorrentes, é possível identificar padrões que refletem hierarquias de poder, controle social e moralidade religiosa. A análise do vocabulário relacionado à violência presente nos contos é fundamental para uma compreensão aprofundada de como a violência é concebida e representada dentro desse contexto histórico e cultural específico. A pesquisa aqui proposta concentra-se em mapear e dissecar a utilização de palavras-chave associadas à violência, tanto explícita quanto implícita, examinando suas funções discursivas e as inferências que podemos fazer sobre o imaginário cultural chinês deste período (Hall, 2016, p. 21-23).

Ao longo das narrativas, um padrão linguístico é notável: termos usados para descrever punições físicas como “empalar”, “queimar”, “acorrentar” e “desmembrar”, revelam um sistema linguístico que codifica a violência como manifestação ritualizada de justiça cósmica e controle moral (Campany, 2012, p. 78-79). Tais termos aparecem predominantemente em voz passiva, implicando que os atos violentos não são ações pessoais, mas processos inevitáveis e impessoais de retribuição espiritual.

Em outra narrativa, uma alma retorna do submundo e descreve os "presídios infernais", onde corpos são devorados por cães e aves carnívoras enquanto rios de sangue

correm pelo chão, compondo um conjunto léxico gráfico de tortura punitiva que dramatiza a eficácia da doutrina budista frente à negligência espiritual(Campany, 2012, p. 146). Tais imagens reforçam a função disciplinar dos contos: o medo é mobilizado para provocar adesão moral.

A linguagem da substituição espiritual, como no uso do termo “代” (*dài*, substituto) reforça a crítica budista a práticas populares em que se tentava transferir o castigo do além para outro membro da família. Tais tentativas resultam em agravamento das penas e reafirmação da lógica kármica individual (Campany, 2012, p. 41-42).

Além da punição física, a violência institucionalizada é codificada por termos como burocrata do submundo e vigiar, que descrevem um sistema espiritual de vigilância panóptica. Esses “funcionários espirituais” mantêm registros detalhados das transgressões e aplicam castigos precisos, inclusive por ações menores como beber vinho durante rituais (Campany, 2012, p. 114, 117).

Palavras como “chicote” e “acorrentado” representam coerções físicas que, embora brutais, são retratadas como legitimadas por leis cósmicas. Essa retórica reforça a naturalização da violência no imaginário chinês. Em última instância, a violência não é apenas permitida, ela é esperada como reação justa à transgressão moral, funcionando como mecanismo de pedagogia religiosa (Campany, 2012, p. 123, 137).

A análise do vocabulário revela, portanto, que a linguagem da violência nos contos opera não apenas como ferramenta narrativa, mas como instrumento ideológico. Através dela, os textos promovem uma ordem moral cuja coerção é travestida de necessidade espiritual, inserindo a dor, o medo e a punição como pilares do discurso budista popular do período.

### **3.4 Narrativa dos Contos**

Nesta seção, analisaremos quatorze contos do *Mingxiang Ji* sobre o pós-vida, escolhidos por sua relevância para os temas centrais da pesquisa, especialmente o uso da violência como instrumento político e religioso. Os contos foram organizados em dois eixos temáticos principais: “sincretismo religioso e tensão com as tradições locais” e “pós-vida e suas características burocráticas refletindo o modelo estatal Han como busca por unificação”. Ambos os eixos convergem ao apresentar a violência como uma ferramenta pedagógica.

Ao examinar personagens, tropos, narrativas e atitudes violentas, buscamos entender como essas histórias e suas violências foram instrumentalizadas para consolidar o Budismo e promover a unificação político-cultural. Antes de iniciar a análise detalhada dos eixos

temáticos, apresentaremos um resumo narrativo de cada conto, com o objetivo de contextualizar a análise para o leitor. Esse resumo será organizado em um quadro, que facilitará a compreensão dos elementos principais abordados.

A estruturação das informações por meio do quadro permite uma visão concisa e organizada, destacando os elementos-chave de cada conto. Ao reunir dados relevantes como personagens, síntese narrativa, temas centrais e manifestações de violência, o quadro atua como um guia claro e objetivo, promovendo a assimilação e comparação entre as diferentes histórias. Isso é particularmente importante dada a análise multifacetada desta pesquisa, que inclui sincretismo religioso, violência simbólica e física, e estratégias político-religiosas presentes nas narrativas selecionadas. O quadro serve como suporte visual para a argumentação desenvolvida ao longo do trabalho, tornando o texto mais acessível e didático, favorecendo a compreensão do leitor e contribuindo para uma discussão mais robusta sobre o papel dos contos na consolidação do Budismo e sua utilização como ferramenta de unificação político-cultural na China do final do século V e o século VI (490-589 E.C.).

Quadro 1 - Resumo das narrativas dos contos analisados

Nº do Conto	Personagens Principais	Resumo da Narrativa
1	O conto tem como protagonista Yang Hu, um funcionário público com memórias de sua vida passada; Família Li que acredita que Yang Hu é a reencarnação de seu filho falecido.	Yang Hu, o personagem principal, é um poderoso burocrata e um forte devoto do Budismo. Yang Hu lembra-se de suas memórias de sua vida passada, sendo capaz até de lembrar de sua primeira infância nessa nova reencarnação de maneira clara. Ao atingir a idade adulta, realizava doações significativas de maneira constante para diversos monastérios em uma tentativa de pagar pelos pecados de sua vida passada que o assombravam.
2	Zhao Tai, o protagonista, é um oficial que morre e revive; Os magistrados e oficiais responsáveis pelo julgamento das almas; supervisor dos trabalhos de agua que orienta Zhao Tai a seguir o Dharma; familiares não fiéis ao Dharma de Zhao Tai sofrendo punições nos purgatórios; Monges e seguidores do Dharma também aparecem, participando das cerimônias para ajudar os mortos.	Zhao Tai, um oficial diligente da dinastia Jin, morre subitamente, mas revive após dez dias. Em sua experiência pós-morte, ele percorre um sistema burocrático do além, onde observa diversas formas de punições em vários purgatórios para pecadores e aprende sobre a importância do Dharma e das boas ações. Após retornar à vida, ele compartilha seu relato para incentivar os vivos a praticar o Dharma e fazerem doações para aliviar o sofrimento dos mortos.
3	Zhi Faheng, o monge	O monge Zhi Faheng morre e revive três dias depois.

	<p>protagonista negligente espiritualmente que revive após a morte e enfrenta provações no além; seu mestre Fazhu, que o repreende e o orienta; o barqueiro que o obriga a pilotar o barco; os dragões que o salvam da execução; monges recitando sutras; e o monge Faqiao, futuro discípulo de Faheng.</p>	<p>Durante sua experiência no além, ele é levado a diferentes locais, enfrenta o medo da roda de ferro que destrói os pecadores, mas é poupadão. Tenta ascender a um céu adornado, mas não consegue. É nomeado piloto de um barco, mas falha e quase é executado, salvo por dragões. Vê um povo em trânsito e busca refúgio em um salão de monges, onde seu mestre o adverte para não permanecer. Ao cair em um rio, revive e, após isso, torna-se mais rigoroso na observância dos preceitos monásticos, inspirando discípulos.</p>
4	<p>Que Gongze, um leigo devoto budista, vive com simplicidade e dedicação ao Dharma; Wei Shidu; discípulo de Gongze, erudito e praticante leigo; mãe de Shidu, mulher devota que testemunha um milagre;</p>	<p>Dois devotos leigos e a mãe de um deles praticam o Dharma com simplicidade e devoção. Após a morte, milagres como o vaso celestial que alimenta os fiéis confirmam a eficácia dos rituais budistas.</p>
5	<p>Shi Shiguang, um leigo falecido e originalmente destinado ao purgatório; Zhang Xin, a empregada doméstica que testemunha de maneira privilegiada o sobrenatural;</p>	<p>Shi Shiguang, salvo do purgatório pela intervenção de monges, retorna para instruir sua família sobre práticas meritórias e rituais corretos. Ele alerta sobre as punições para pecadores e enfatiza a interdependência entre vivos e mortos, mostrando como as ações dos vivos influenciam o destino dos falecidos. A narrativa reforça o papel dos leigos e a importância dos rituais budistas para a salvação.</p>
6	<p>Zhang Ying expoliteísta que seguia outros deuses, sua mulher doente e de família budista; Zhu Tankai, um monge budista;</p>	<p>Zhang Ying, seguidor de cultos politeístas e praticante de sacrifícios animais, sofre punições severas no inferno budista, incluindo torturas físicas. Após intensa provação, converte-se ao Budismo, destruindo seus ídolos e adotando os rituais budistas. A narrativa exemplifica a conversão forçada e a substituição religiosa, usando o terror como estratégia para deslegitimar cultos rivais e impor o Budismo oficial.</p>
7	<p>Sun Zhi jovem budista falecido precocemente; Sun Zuo, seu pai; Yu Fajie, o monge com conexão cósmica que abre um portal para o retorno de Zhi; Empregada doente e quase a fugir;</p>	<p>Sun Zhi retorna do além para orientar sua família na prática de atos meritórios, prevenindo crises e reforçando a importância dos rituais budistas. A narrativa demonstra o sincretismo temporal entre festivais budistas e tradições chinesas locais, reforçando a integração cultural e a continuidade espiritual entre vivos e mortos.</p>
8	<p>Du Yuan, um homem rico e influente da dinastia Jin; seu filho Tianbao, que morre ainda criança; o leitão notavelmente mais gordo, que é a reencarnação do filho falecido; e o monge espiritual que aparece para repreender Du Yuan.</p>	<p>Du Yuan, um homem rico da dinastia Jin, perde seu filho Tianbao, que morre aos nove anos. Meses depois, um dos leitões da família, notavelmente mais gordo, é reconhecido por um monge espiritual como a reencarnação do filho falecido, que repreende Du Yuan por esquecer-lo e destaca a ligação entre o consumo de carne e a doutrina da reencarnação.</p>

9	Tang Zun é o protagonista que revive para relatar o além; seus parentes, como a tia, as irmãs e o sobrinho Daowen, aparecem sofrendo punições no pós-vida. O primo do pai de Tang Zun o guia, transmitindo ensinamentos sobre arrependimento e prática do Dharma.	Tang Zun morre subitamente, revive e relata uma viagem ao mundo dos mortos, onde encontra parentes sofrendo punições no além por suas faltas. Ele recebe instruções para praticar boas ações, respeitar os preceitos budistas e ajudar sua família a evitar esses sofrimentos após a morte. Ao voltar, recupera-se e transforma sua família na defensora do Dharma.
10	A esposa de Wang Ningzhi é a mãe enlutada que sofre pela perda dos filhos. Seus dois filhos, embora falecidos, aparecem a ela acorrentados.	A esposa de Wang Ningzhi perde seus dois filhos e sofre muito. Eles aparecem a ela acorrentados no além, dizendo que cometem pecados, mas que ela pode ajudá-los realizando atos de mérito para gerar fortuna. Isso alivia seu sofrimento e a motiva a praticar boas ações
11	Cheng Daohui, o protagonista, um devoto do Taoísmo que rejeita o Budismo, mas é salvo no além graças; Um monge que aparece como seu defensor perante os tribunais do além; O oficial do tribunal do além que julga Cheng; Os inúmeros pecadores nas prisões do além, que sofrem punições.	Cheng Daohui, um devoto do Taoísmo que rejeitava o Budismo, morre e revive após alguns dias. No além, ele é inicialmente preso por supostos pecados, mas um monge defende-o, alegando que ele tem méritos acumulados de vidas passadas. Cheng faz um tour pelas prisões do além, testemunhando sofrimentos terríveis dos pecadores. Recebe um objeto protetor e retorna à vida, vivendo até os 69 anos, apesar de sua descrença no Budismo nesta vida.
12	Liu Sahe, guerreiro e caçador, revive após a morte para relatar o além. Dois monges o guiam e o Bodhisattva Guanshiyin lhe ensina sobre confissão e mérito.	Liu Sahe, um homem habilidoso em armas e caçador que não conhecia o Budismo, morre jovem e revive após uma experiência no além. Durante sua jornada, ele testemunha punições severas nas prisões do além, encontra monges que o aconselham a seguir o Budismo e recebe um longo ensinamento do Bodhisattva Guanshiyin sobre práticas meritórias e confissão. Após essa revelação, Huida (seu nome monástico) decide abandonar a vida secular e dedicar-se ao Dharma
13	Yu Shaozhi, ex-governador e amigo íntimo de Zong Xie; Zong Xie, receptor das instruções, mantém o diálogo até ser chamado para sua própria morte.	Yu Shaozhi, ex-governador e amigo próximo de Zong Xie, aparece após a morte com os pés acorrentados. Em visita temporária, aconselha Xie a praticar o Budismo, evitar matar seres vivos, especialmente bovinos, e respeitar os “espíritos de bondade” que habitam o coração. Após breve conversa, Shaozhi é chamado de volta ao além, prevendo a morte de Xie em três anos.
14	Chen Anju, budista rigoroso; O tio de Chen Anju, um médium e praticante de cultos locais; Um nobre do além, mensageiros e oficiais do submundo; uma mulher de Huangshui e seu sogro.	Chen Anju, praticante budista rígido, revive após a morte para relatar sua experiência no além, onde é submetido a julgamento por seus pecados e os de seu tio, que praticava sacrifícios tradicionais. Durante a visita, ele vê punições e recebe instruções para cultivar o mérito e seguir os preceitos budistas para evitar o retorno ao sofrimento

### **3.5 Sincretismo Religioso, Sinização do Budismo e a presença de um Conflito Violento nas Narrativas**

A partir de meados do século II da era comum, um pequeno grupo de monges, provavelmente auxiliados por colaboradores chineses, iniciou a tradução de diversas escrituras budistas indianas para o chinês. Nesse estágio inicial, porém, os textos traduzidos tinham circulação restrita, alcançando apenas pequenos círculos da sociedade. O Budismo ainda era visto como algo exótico e distante, encontrando-se em sua fase embrionária na China. Sua expansão era lenta e fortemente dependente dos textos, sutras e histórias traduzidas da Índia, com pouca influência da cultura local (Campany, 1996, p. 1-2).

Os primeiros textos traduzidos, datados do período da dinastia Han Oriental e dos Três Reinos, oferecem um vislumbre de como era essa religião antes de passar pelo processo de adaptação e recepção no contexto chinês, além de indicar as transformações que esse processo traria. Embora poucos desses textos iniciais tenham sobrevivido, eles apresentam grande diversidade: há desde sutras não-mahayana e mahayana, contos jataka, versos didáticos, biografias do Buda, textos abidarma e escrituras sobre meditação. Já nesse período, a variedade de tradutores e estilos de tradução apontava para o início de um processo de adaptação: enquanto alguns evitavam rigorosamente qualquer tipo de adaptação, outros começavam a utilizar terminologia religiosa chinesa para expressar ideias budistas (Nattier, 2008, p. 1-8).

No final do século IV, o Budismo chinês já era muito diferente daquele dos primeiros tempos. A religião estava profundamente integrada à cultura chinesa, e a elite letrada começava a se envolver ativamente na promoção de valores e práticas budistas. Agora, não eram apenas os monges que circulavam, registravam e colecionavam textos budistas; o interesse se ampliava. (Campany, 1996, p. 3). O sincretismo religioso entre o Budismo e as tradições e crenças locais atingiu novos patamares, e conceitos nativos chineses passaram a ser incorporados ao entendimento chinês de Budismo, como a presença de elementos milagrosos dentro de narrativas budistas, algo novo inspirado por tendências folclóricas chinesas (Campany, 2012, p. xii).

Nesse novo movimento de sincretismo, cabe trazer a noção religiosa de *bao*, noção esta que está profundamente arraigada na cultura chinesa antiga, precedendo até mesmo a introdução do sino-budismo. As percepções sobre o que contava como boa ou má violência mudaram ao longo do tempo. O termo mais comum para violência em textos chineses chinês

é *bao* (暴). A entrada relevante para este termo no “Grande Dicionário da Língua Chinesa” fornece uma gama de exemplos, que vão desde suas denotações explícitas de crueldade excessiva, coação de pessoas em posições inferiores, danos e ferimentos, ou rebelião violenta, até significados derivados como abrupto, repentino ou feroz. De maneira literal, *bao* significa 'responder', 'retribuir' e 'vingar' (Ter Harr, 2019, p. 7).

Este conceito fundamental no pensamento da época foi categorizado em algumas vertentes: a retribuição ética, uma crença na reciprocidade guiada pelos seres humanos; a retribuição celestial/divina, uma crença na reciprocidade sob o domínio do Céu; e há ainda uma terceira forma de retribuição, conhecida como retribuição demoníaca, que pode ser vista como uma fusão entre a retribuição celestial e a retribuição ética (Zhang, 2013, p.268).

O conceito de *bao* interligado ao conceito de violência também desempenhava um papel central nas práticas religiosas chinesas tradicionais, com rituais e sacrifícios servindo como formas de comunicação com o sobrenatural. Sacrifícios de animais, por exemplo, eram considerados essenciais para estabelecer conexões poderosas com as divindades. O mundo chinês estava repleto de criaturas demoníacas que causavam distúrbios e doenças, e a violência era uma resposta crucial a esses ataques, refletindo uma "guerra contra espectros" para restabelecer a ordem (Ter Harr, 2019, p. 10).

O conceito nativo chinês de *bao* começou a se misturar com o Budismo quando o gênero literário tradicionalmente associado a esse conceito, conhecido como *zhiguai* (*accounts of anomalies*), passou a ser utilizado como meio para divulgar ideias budistas. É justamente dessa fusão entre as narrativas e lendas budistas e o gênero *zhiguai* que surgem as narrativas conhecidas como *Mingxiang Ji* (眞祥記 / *Records of Signs from the Unseen Realm*). Embora um agente divino ou *repayer* (um ser sobrenatural como algo celestial, fantasma ou homem) apareça frequentemente nas histórias de retribuição do período, tal figura não pode ser encontrada nas histórias budistas indianas clássicas de retribuição kármica (Zhang, 2013, p.275).

Com base na tradição indo-budista, os efeitos do karma e da retribuição deste karma são explicados por analogia à agricultura, uma analogia que traz essa ideia de algo inato ao natural: planta-se uma semente e, por meio de um processo complexo de crescimento, surge uma planta que é colhida. Da mesma forma, um ato intencional leva ao seu fruto. No entanto, o tempo entre o ato e o fruto é imprevisível. Ou as ações de alguém o aproximam do nirvana, ou o prendem ainda mais no samsara. Todo ato produz frutos: uma boa ação produz bons frutos, enquanto uma má ação produz frutos maus. Por essa lógica, “[o] processo budista de karma opera automaticamente sem qualquer agente sobrenatural que julgue para tomar uma

decisão" (Zhang, 2013, p.275).

A presença da ideia de *bao* dentro de narrativas budistas se torna algo exclusivo dos textos sino-budistas, que, ao longo dos anos, ganham seu próprio tipo de *bao*, o *xianshi bao* ou retribuição cármlica. Há, assim, uma mudança gradual, mas tremenda, da cultura local religiosa chinesa por essa exposição através de contos orais e escritos (Zhang, 2013, p.285), como da própria cultura religiosa budista, que se mescla à cultura local chinesa, formando os primeiros diferenciais específicos deste sino-budismo.

Para compreender o papel da violência nos contos do *Mingxiang Ji* (冥祥記) e sua relação com o sincretismo e a conversão religiosa, é fundamental analisar as narrativas pós-vida que refletem essa nova fronteira de violência surgida do choque entre o Budismo e as tradições locais. Esse encontro simultâneo, marcado por uma relação de conflito e integração, deu origem a novas construções religiosas, como a ideia de *xianshi bao*, além das próprias narrativas sino-budistas milagrosas presente no compilado de contos *Mingxiang Ji*.

Além disso, a violência na cultura religiosa tradicional chinesa não era apenas um meio de controle, mas também uma forma de comunicação social e religiosa. A violência ritualizada, como sacrifícios de animais, era considerada uma forma de estabelecer uma conexão poderosa com as divindades, e a distinção entre violência sancionada e a violência considerada inadequada era central para a compreensão da ordem social e cósmica. Assim, as narrativas de retribuição no *Mingxiang Ji* não apenas refletiam a ideia de *bao*, mas também incorporavam elementos de violência que eram vistos como necessários para restaurar a ordem e a harmonia diante das forças demoníacas e caóticas que ameaçavam a sociedade (Ter Harr, 2019, p. 7-11). Esses contos revelam, assim, os processos de adaptação e fusão cultural que moldaram esse complexo diálogo religioso.

A escolha de narrativas que trazem histórias sobre o pós-vida foi centrada no texto do historiador britânico Charles D. Orzech, que argumenta que as tradições relacionadas à vida após a morte e ao purgatório e o inferno refletem um método de controle político. Segundo Orzech, por meio de descrições literárias e orais de punições kármicas violentas, esses contos utilizam o medo como um meio de dissuasão contra comportamentos que vão de encontro ao dharma, os quais poderiam impactar negativamente a ordem social da comunidade (Orzech, 1994, p. 120-124).

O primeiro conto a ser analisado é o de Yang Hu, que narra um episódio de sua infância em que ele reconhece um anel pertencente a um menino falecido, revelando e legitimando a ideia de renascimento. Embora não apresente violência física explícita, o conto traz uma tensão simbólica entre o sistema tradicional chinês de linhagem familiar e a noção

budista do ciclo do renascimento individual como parte do sistema budista do pós-vida.

This story acts as a confirmation of the reality of rebirth. But more specifically, what is dealt with here is the relation between the teaching of rebirth and the family system. The story frames the problem quite starkly, even if no clear resolution is offered: if a boy of one family can be demonstrated to have been reborn into it from a different family, then whose son is he? in a patrilineal society in which the cult of ancestors played a central role, this was no idle question (Campany, 2012, p. 74)

Essa tensão configura-se como uma violência de caráter simbólico, questionando a autoridade da família patriarcal clássica da tradição confuciana ao introduzir uma nova visão da identidade, ligada a idéia budista de renascimento e quebra dos laços sanguíneos, o que desafia e contesta a ordem social já estabelecida pela cultura confuciana familiar. O Budismo aqui também se coloca como a crença mais legítima, ao deixar claro o papel do renascimento no processo de salvação da alma: “*i have inherited the many sins i amassed in my former lives. Therefore, in order to try to save myself, i am making donations my utmost priority*” (Campany, 2012, 74).

Há uma tentativa de quebra com as tradições locais, ao mesmo tempo que exemplifica o sincretismo religioso e a sinização do Budismo, ao inserir conceitos budistas dentro do contexto social chinês tradicional, mesmo que ao mesmo tempo questionando-os, iniciando um processo de adaptação cultural (Poceski, 2009, p. 111).

O segundo conto a ser comentado e analisado é a história de Zhao Tai, um membro político importante da elite política local descrito como “filial e incorrupto” (Campany, 2012, p. 77) que morre ainda jovem, mas é trazido de volta dos mortos após dez dias. O texto começa a narrar de maneira detalhada o sistema burocrático do pós-vida budista aos olhos de Zhao Tai durante seus dez dias como um homem morto. É aqui que a narrativa começa a mostrar de forma mais direta e clara sua face de violência como uma ferramenta pedagógica. As descrições de punições kármicas violentas revelam como esses contos utilizam o medo como um meio de garantir o cumprimento da moral religiosa, servindo como um deterrente contra comportamentos que vão de encontro aos preceitos do dharma.

In each purgatory he passed through, the tortuous punishments differed. In one, people had their tongues pierced with needles; their flowing blood covering their entire bodies. In another, people were bare-headed with loosened hair, naked, barefoot, being pulled along from the front and shoved from behind by men wielding large staffs (Campany, 2012, p.79).

Uma das partes mais interessantes do conto é quando Zhao Tai questiona um dos seres celestiais sobre qual é a conduta correta que um ser humano deve cumprir para evitar

parar no purgatório:

Tai asked the supervisor, “How should a person conduct himself to receive a happy reward after death?” The supervisor said only this: “Disciples who observe the Dharma with vigor and adhere to the precepts receive happy recompense without the slightest degree of punishment.” Tai asked further, “As for the sins a person commits before he has begun to observe the Dharma, are these expunged after he begins to serve the Dharma?” The reply was, “They are all expunged (Campany, 2012, p.82).

Assim que Tai é levado de volta ao mundo dos vivos, o conto coloca que o papel de Tai se torna “*inform the people of the world, causing them to do good*” (Campany, 2012, p.83) e que todos os seres humanos deveriam temer o pós-vida, tendo sempre em mente que “*The [effects of] good and evil deeds follow people like shadows and echoes. Can one afford not to be vigilant?*” (Campany, 2012, p.83).

A intenção não só deste conto, mas sim de diversos contos presentes dentro do “*Miangxing Ji*” fica clara quando, ao se aproximar do seu final, se adota uma linguagem didática e direta, fornecendo instruções explícitas sobre como cuidar de si mesmo antes da própria morte para evitar a dor e a tortura. Tradições budistas são colocadas como a única forma de evitar o sofrimento eterno deste sistema penal religioso. O medo da tortura infinita é colocado como forma de forçar quem escuta a história a seguir os ensinamentos budistas. A violência física é direta, mas ela esconde uma violência implícita da conversão pelo medo do sofrimento eterno (Campany, 2012, p. 20).

Por fim, o conto descreve o seu próprio mecanismo de propagação. Zhao Tai não apenas vive a aventura, ele a registra por escrito, "para mostrar às pessoas de seu tempo". O texto descreve os ouvintes se reunindo em sua casa, saindo convertidos após ouvir seu testemunho. Essa cena final é a chave para entender como histórias como essa circulavam: não como literatura estática, mas como relatos orais depois fixados no papel, ferramentas de proselitismo que misturavam o terror do inferno com instruções práticas de salvação (Campany, 2012, p. 20).

No terceiro conto, seguimos a narrativa de Zhi Faheng, vemos um monge que representa um arquétipo comum nos contos milagrosos: o praticante budista imperfeito, que apesar da ordenação, não seguiu rigorosamente os preceitos do dharma. Isso fica evidente pelo seu medo diante da roda de ferro e sua incapacidade de ascender ao céu. Esse arquétipo tem dois objetivos principais: ser punido e/ou transformado (Campany, 2012, p .84).

No caso de Faheng, sua experiência no pós-vida o transforma num modelo de disciplina após a ressurreição, reforçando que o arrependimento é possível, mas exige mudanças concretas. A intervenção de seu mestre Fazhu, que o impede de seguir adiante no

céu e o manda "voltar pelo mesmo caminho", indica que a redenção exige retorno estrito aos preceitos básicos do Budismo, como o do vegetarianismo, uma ideia não nativa do pensamento local chinês (Campany, 2012, p. 59). A agressão do mestre Fazhu, que bate no rosto do monge, não é colocada como uma violência física criada da ideia de crueldade, mas um ato de compaixão rigorosa, impedindo Faheng de alcançar um céu para o qual ainda não está preparado.

A narrativa traz imagens de violência gráfica, como corpos sendo esmagados até a obliteração, que funcionam como alegorias do sofrimento cármico, uma consequência natural e quase cósmica das ações, sem agentes ativos claros. A quase execução de Faheng sugere uma insegurança jurídica da época, com regras aplicadas de forma severa e arbitrária até no além. O conto tem eficácia didática, pois, além de assustar, oferece um caminho claro: Faheng sobrevive ao reconhecer seus erros e reformar-se, tornando-se exemplo para seus discípulos. A linguagem do terror sagrado, por meio da violência ambígua (roda, execução fracassada, mordida de cachorro), é usada para provocar medo e estimular a mudança comportamental, estratégia típica dos contos milagrosos que promovem a reforma por punição no pós-vida (Campany, 2012, p. 84-85).

Outro ponto de interesse neste conto vem da identidade do protagonista. Claramente, além da disseminação das regras religiosas e da conversão pelo medo, também serve como um aviso contra maus comportamentos monásticos, já que monges deveriam funcionar como modelos dos ensinamentos de Buda. Isso é claramente visto na última linha do conto ao encontrarmos o protagonista assustado e um homem mudado:

"After this in his comportment as a monk he upheld the precepts [more strictly] and kept to a vegetarian diet, his thoughts focused day and night on being a monk of exemplary conduct." The monk Faqiao later became his disciple (Campany, 2012, p. 86)."

O foco do quarto conto a ser analisado trata de algo novo: o vácuo de má conduta que gera uma retribuição cármica de violência em narrativas que tratam do pós-morte, apesar de advogar pelo ensino do bom comportamento. Seguimos dois protagonistas que seguem o dharma budista de forma fiel, Que Gongze e Wei Shidu. Por um período do conto também vemos outro personagem importante que segue de maneira fiel as regras esperadas de um bom seguidor do Budismo: a mãe de um destes homens, que dava comida aos monges e fazia longos períodos de abstinência.

Diferente dos outros textos, aqui não se encontra tanto uma narrativa concreta, mas sim um quadro claro do que seria um bom comportamento para o Budismo e como isso seria

recompensado de maneira farta no pós-vida: uma reencarnaçāo no mundo celestial:

“I am Que Gongze. I have now been reborn in the realm of peace and bliss in the West.” (...) When he died during the Yongchang period (322) there were also numerous anomalies. Hao Xiang in his *Traditions of Sages and Worthies* records them in detail. That text says that Shidu, too, was reborn in the western land (Campany, 2012, p.106).

Outro importante apontamento vem na esfera da face nativo do conto ao, no final, vermos uma implicação de que a idéia budista de *nirvana* seria a mesma coisa que uma transcendência de não-morte, apenas continuação da vida em outro ambiente. Isso não é uma falha de entendimento sobre o Budismo, mas sim uma tática de conversão pela pessoa que criou esse conto ao aproximar os ensinamentos budistas da realidade cultural local (Campany, 2012, p. 108).

O conto a ser analisado à seguir apresenta um protagonista que já se encontra falecido desde o início da narrativa. Shi Shiguang é retirado do purgatório e elevado ao plano celestial após um monge budista recitar um sutra durante seu ritual funerário. O falecido manifestou-se a uma das serviçais da família, informando que foi acolhido no paraíso em virtude do sutra. Ele a instrui a cumprir seus deveres como fiel no pós-morte, e, momentos depois, a serviçal também encontra a morte. Após seu falecimento, ela acompanha seu mestre até os portões da vida após a morte, auxiliando-o na entrega de um incenso ao monge que recitou o sutra que o libertou do sofrimento eterno, resultando em sua surpreendente ressurreição. Na sequência, Shiguang passa a visitar a residência da família de sua esposa, buscando alertá-los sobre a importância de entoar sutras com o intuito de salvar o sogro do castigo eterno. Contudo, essa tentativa revela-se infrutífera, e o sogro é punido na vida após a morte por haver ceifado vidas, sendo revelado que ele era um general do exército (Campany, 2012, p. 113).

Este conto revela uma nova perspectiva sobre a salvação, destacando seus limites quando se restringe à mera recitação de sutras e à realização de rituais funerários religiosos. Além disso, evidencia que, mesmo em contextos de guerras consideradas legítimas, o ato de matar não é visto como menos violento sob a ótica do Budismo chinês. Novamente, os contos estão sendo colocados, portanto, como um tipo de manual de conduta, aqui ditando como que a vida cotidiana deve ser orientada pelos ensinamentos budistas ou sofrerá uma punição. Observa-se também a ameaça de retribuição cármica violenta àqueles que desrespeitam tais ensinamentos, especialmente no que diz respeito ao assassinato de outro ser humano, resultando em punições severas, como a eternidade de ter a sola dos pés golpeada com um cano. O conto também transmite uma grande quantidade de informações detalhadas sobre o

funcionamento dos céus budistas. A colocação da história no na seção sobre os céus indica que esta história foi recebida como uma fonte de conhecimento confiável sobre os reinos celestiais (Campany, 2012, p. 114).

O próximo conto a ser analisado é o conto de Zhang Ying, um seguidor dos aqui chamados “deuses profanos”. Para seguir tais deuses, Ying segue práticas comuns dentro da cultura religiosa pagã indígena chinesa: música, dança e sacrifício de animais, que o texto chama de um sacrifício “impuro”(Campany, 2012, p. 114). Um dia sua esposa fica doente e, em uma tentativa desesperada de curá-la, Ying se converte ao Budismo com a ajuda de um monge fiel. Sua mulher sobrevive após a conversão de Ying e, três anos depois do acontecido, o homem não manteve contato com o monge e acabou ficando muito doente, morrendo em sua casa. O homem é levado para ser punido por seus pecados, mas é salvo ao pedir a piedade de Buda e a ajuda do monge. Ele é revivido por um curto tempo, em que deve seguir fielmente os mandamentos do Budismo e encontrar seu mestre. No final, o ex-infiel morre no seu sono de maneira pacífica.

A natureza contestacional desta história argumenta para a substituição de culto indígena aos deuses locais para prática budista, que é apresentada como incompatível com a abordagem baseada no sacrifício do culto dos deuses indígenas. A cena da vida após a morte, onde a punição pelo sacrifício é esclarecida, atua como uma confirmação do ensinamento. Aqui, vemos que o mestre monástico budista protege e advoga pelo leigo infiel, sendo considerado capaz de atuar como seu defensor perante o tribunal purgatorial (Campany, 2012, p. 116).

Outro aspecto central da violência simbólica é evidenciado na aceitação, por parte de Zhang Ying, da destruição de seus próprios ídolos. Essa ação ilustra que a conversão implica uma forma de autoviolência por parte dos leigos convertidos, caracterizando uma violência simbólica que reflete a renúncia a crenças anteriores em prol de uma nova identidade religiosa.

“Ying was good with his hands, so when he awoke he lit candles and built a high seat and an altar to the Mother of Demons [*Guizimu* 鬼子母]. The next day, when Tankai arrived, Ying told him of the dream. With this he received the five lay precepts, destroyed and discarded his images of gods, and set out a great [feast as] offerings [to create] fortune. His wife’s illness at once improved, and soon she was completely cured. (Campany, 2012, p. 115)”

O conto de Sun Zhi gira em torno de um jovem budista que falece precocemente aos 18 anos, filho de um oficial da corte Jin. Zhi assume o papel de ponte, um emissário do pós-morte, orientando sua família sobre práticas budistas, como a geração de mérito e a

purificação ritual, enquanto revela dinâmicas kármicas, como a substituição pelo tio e o destino dos ancestrais.

A narrativa é estruturada em ciclos, com Zhi retornando em datas-chave do calendário tradicional chinês, como o 8/4 (procissão budista), o 15/7 (Festival dos Mortos) e o 7/7 (Qixi, festival tradicional). Esse ritmo temporal unifica práticas budistas e festivais chineses, exemplificando o sincretismo religioso que caracteriza o período. O tema central é a intervenção ativa dos mortos, mostrando que Zhi não é passivo, mas assume um papel ativo na gestão do destino da família e na antecipação de crises terrenas (Campany, 2012, p. 123). A narrativa também ilustra como as ações no mundo terreno são percebidas e julgadas no além, com Shaozhi castigando a tentativa de fuga de uma empregada, mostrando que os mortos budistas têm poder disciplinar sobre os vivos (Campany, 2012, p. 137).

O próximo conto a ser analisado exemplifica bem a tensão religiosa do período, marcada pela expansão do Budismo e pelo sincretismo religioso. Trata-se de uma narrativa simbólica, rica em ensinamentos budistas, que explora a complexa relação entre reencarnação, carma, vínculos familiares e disciplina espiritual. A história acompanha Du Yuan, um pai rico e devoto que sofre com a morte precoce de seu filho Tianbao. Pouco depois, nasce em sua casa um porquinho incomum, que é sacrificado em um ritual aos deuses locais. A aparição de um monge misterioso revela que o porco é, na verdade, a reencarnação de Tianbao, desencadeando uma crise nas crenças tradicionais da família e evidenciando o conflito central: o Budismo como religião superior às práticas ritualísticas tradicionais chinesas.

A narrativa expõe claramente as regras do pós-morte e da reencarnação, ressaltando a importância de seguir rigorosamente os preceitos budistas para evitar consequências cármicas. A violência explícita do sacrifício do porco funciona como um símbolo da verdadeira violência simbólica implícita no conto: o sofrimento resultante da adesão a religiões “impuras”. A mensagem é clara: rejete o Budismo e sofra; siga-o e encontrará salvação. O sacrifício, mais do que um ato violento ritualístico, representa a tensão entre as práticas tradicionais e os ensinamentos budistas. A intervenção do monge-espírito reforça essa crítica, ligando o consumo de carne ao sofrimento dos entes queridos reencarnados, defendendo assim o vegetarianismo, prática budista tradicional (Campany, 2012, p. 133).

Dessa forma, o conto transcende a simples narrativa de reencarnação para se tornar um apelo moral e espiritual à disciplina rigorosa dos preceitos budistas, ao reconhecimento dos laços que ultrapassam a morte e à adoção de hábitos que promovam compaixão e harmonia no ciclo da vida. Ao mesmo tempo, apresenta uma crítica contundente às práticas tradicionais de sacrifício e consumo de carne, reafirmando a importância dos rituais e da

memória como elementos essenciais para a salvação e o equilíbrio cármico (Campany, 2012, p. 133).

O próximo conto é o conto de Cheng Daohui, que narra a experiência pós-morte deste homem que, apesar de ser cético e até hostil ao Budismo em sua vida atual, é salvo no além pelos méritos acumulados em vidas passadas como budista. Após morrer, Cheng Daohui é levado ao submundo, onde presencia castigos terríveis para pecadores. Um monge budista intervém, defendendo-o no tribunal do além e explicando que sua fortuna cármica o protege das punições. Cheng é então nomeado inspetor e pode visitar prisões subterrâneas, testemunhando sofrimentos que alertam para as consequências dos pecados. Ao retornar à vida, ele segue as instruções do monge e evita um perigo futuro, vivendo até os 69 anos.

Este é outro conto que ilustra a competição entre Budismo e taoísmo, mostrando que, apesar da descrença e até hostilidade de Cheng em relação ao Budismo nesta vida, são os méritos acumulados em vidas anteriores como budista que o salvam do sofrimento pós-morte. A narrativa enfatiza a importância do karma e do acúmulo de mérito, sugerindo que as ações virtuosas transcendem crenças momentâneas (Campany, 2012, p. 147).

O conto de Tang Zun narra a experiência de quase-morte de Tang Zun, que, após morrer repentinamente, é levado a uma cidade murada no além, onde encontra o primo de seu pai. Esse primo revela o destino sofrido de vários familiares, detalhando as consequências cármicas de suas ações em vida e enfatizando a importância de realizar boas ações e seguir os preceitos budistas. Tang Zun recebe conselhos sobre como evitar o sofrimento pós-morte e é instruído a transmitir esses ensinamentos à sua família. Ao retornar à vida, ele compartilha sua experiência, motivando seus familiares a praticarem diligentemente o Dharma.

When you receive the Dharma and are observing the precepts, take care not to violate them lest, once you have left human form, you enter this place of punishment. Once you are suffering here, what use will it be to have regrets? Devotion requires constant mindfulness; it is not something that can be done suddenly. My relatives did not believe in punishment and fortune while they were alive. Now they have fallen into degradation, subject to suffering for a lengthy period, in unbearable pain with no respite. They wish they could have just one day to convert their wickedness to goodness, but how could they obtain this now? This is what I have realized, so I am instructing you accordingly. I exhort you to transform those in your household so that you can all exert yourselves together!” (Campany, 2012, p. 135)

O episódio do sobrinho Daowen, que, embora tenha tido a chance de retornar à vida, não pôde ser salvo devido a tabus relacionados à abertura do caixão e crenças locais sobre a impureza da morte, sugere uma crítica às noções indígenas de poluição por morte. O conto questiona práticas tradicionais que, por medo do infortúnio, impedem a salvação e prolongam

o sofrimento, ressaltando a necessidade de revisar esses costumes à luz dos ensinamentos budistas sobre compaixão e mérito (Campany, 2012, p.134-135).

O conto de Liu Sahe gira em torno de personagens que simbolizam diferentes aspectos do Budismo e da cultura chinesa da época. Liu Sahe, um ex-caçador marcado pela violência e descrença, passa por uma transformação após uma experiência purgatorial, onde é punido por seus pecados e salvo pela intervenção compassiva de Guanyin, o bodhisattva que o instrui sobre confissão, mérito e práticas devocionais, orientando-o a tornar-se monge. Personagens secundários, como demônios e guardiões do purgatório, executam punições físicas que simbolizam a justiça kármica, enquanto o ancestral de Sahe alerta para a importância da devoção e oferendas aos ancestrais.

A narrativa se divide em três momentos: a morte de Sahe, seguida de um retorno à vida após sete dias; sua jornada purgatorial, marcada por punições gráficas como fervura em caldeirões e montanhas de espadas, refletindo seus pecados; e sua conversão ao Budismo, ordenação como monge e dedicação à propagação do Dharma. O tema central é a justiça kármica e a redenção, mostrando que mesmo os maiores pecadores podem se redimir por meio da confissão, devoção e renúncia.

A violência é elemento central, manifestando-se tanto nas punições purgatoriais, que simbolizam os pecados de Sahe, quanto na estrutura burocrática do purgatório, onde demônios agem como agentes de uma justiça celestial institucionalizada, refletindo a burocracia estatal chinesa. A violência serve como ferramenta didática, chocando e educando o leitor sobre as severas consequências do mau comportamento, materializando o abstrato conceito de karma em experiências físicas e visuais. A intervenção de Guanshiyin após as punições extremas simboliza que a redenção é condicional e exige provação (Campany, 2012, p. 148-150).

O conto também reflete o sincretismo religioso da época, validando o Budismo na China ao afirmar que os sofrimentos correspondem aos sutras e ligando o Budismo ao destino nacional. A ênfase na renúncia e hierarquia espiritual revela tensões doutrinárias, mostrando que a salvação plena requer dedicação total e orientação sagrada. Paralelamente, a violência simbólica aparece na elevação dos bodhisattvas e monges acima dos deuses e práticas locais, configurando uma estratégia de dominação cultural que legitima o Budismo como a religião superior, promovendo sua conversão e hegemonia. A violência, novamente, não é acidental ao longo da narrativa, mas fundamental para a mensagem, transformando o purgatório em uma pedagogia do terror onde símbolos e instituições se unem para fabricar a devoção. Além de uma história de redenção, o conto oferece uma janela para as tensões e transformações do

Budismo chinês ao longo do período abordado (Poceski, 2009, p. 111).

O próximo conto conta a história da esposa de Wang Ningzhi, está que perde seus dois filhos em sequência e mergulha em um luto profundo. Certo dia, ela tem uma visão dos filhos, que aparecem diante dela acorrentados. Eles a consolam, explicando que seus sofrimentos são consequência dos próprios pecados e que, se ela deseja ajudá-los, deve realizar atos meritórios para gerar fortuna espiritual em seu favor. Esse consolo e a possibilidade de agir em benefício deles aliviam a dor da mãe, que passa a se dedicar diligentemente à prática de boas ações e ao acúmulo de méritos.

O conto reforça o padrão budista de comunicação entre vivos e mortos, mostrando que o sofrimento após a morte é resultado direto do karma, ou seja, das próprias ações. A aparição dos filhos, presos e sofrendo, funciona como um alerta sobre as consequências dos pecados e a importância de buscar redenção por meio de atos meritórios. A narrativa também inverte o famoso relato de Mulian, no qual o filho busca salvar a mãe no pós-vida; aqui, é a mãe quem, instruída pelos filhos, descobre que pode ajudar os mortos gerando mérito, ainda que indiretamente. Essa mudança fundamental transforma a dor da mãe em ação concreta, ao apresentar uma via prática e eficaz para socorrer os entes queridos além-túmulo. Assim, o conto instrui os leitores sobre novos meios de lidar com o luto e exercer compaixão ativa, enfatizando que os méritos acumulados pelos vivos podem ser transferidos aos mortos, promovendo sua libertação e alívio do sofrimento (Campany, 2012, p. 137).

O último é o conto de Chen Anju, um homem que, embora adotado pelo tio adepto de cultos mediúnicos locais, mantém a prática rigorosa do Budismo herdada do pai, recusando-se a participar de sacrifícios considerados impuros. Após anos de doença, Anju morre, mas seu corpo permanece quente sob o peito e, no sétimo dia, ele revive, assustando sua família. O conto então foca no relato de Anju no pós-vida, e a sua salvação graças ao reconhecimento de sua virtude budista. Ao retornar ao corpo, confirma detalhes de sua visão ao investigar a história da mulher de Huangshui, comprovando sua existência e experiência semelhante. Posteriormente, Anju recebe os cinco preceitos budistas e vive por muitos anos.

O conto é uma clara crítica às tradições religiosas locais rivais ao Budismo na época. A narrativa se coloca como uma força de oposição clara à prática religiosa local de sacrifícios, evidenciando o contraste entre a pureza dos cultos budistas (Campany, 2012, p. 39-40), pautada na abstinência e na não-violência. O conto pinta de maneira agressiva as tradições locais em como rituais sangrentos e impuros, mostrando a insistência da família e a resistência de Anju para participar desses tradições aqui colocadas como impróprias pela narrativa:

Although anju thus went to live in his uncle's family's home, he kept to his strict [Buddhist] practice, rejecting and not participating in the family's impure sacrifices. After this he suddenly fell ill. He sometimes lost his senses and began performing songs for the gods; he became befuddled and lapsed into error. This went on for several years. But in his mind he managed to remain steadfast. He often vowed: "if i lose my determination not to take life, then may i have my own four limbs cut off to experience the same thing [that sacrificial victims do]" (Campany, 2012, p. 174)

O conto também critica a tradição taoísta e seus líderes, demonstrando que, figuras religiosas de outras religiões mereciam punição por não seguir o dharma, trazendo impurezas a alma daqueles que os seguem, colocando a corrupção de discípulos e a quebra de votos como algo que deve ser punido por meio de consequências severas no além, sugerindo a superioridade do Budismo:

"But the man had been a libationer, and his wife, too, had been an upholder of the Dao. Together they had converted and led many followers and taken male and female disciples and corrupted them (...) The position of teacher is one of the three key social roles, and to have corrupted it is no different than a father defiling his son. you are here by remanded to the Department of law for full punishment!" (Campany, 2012, p.176-177).

Há um claro reforço à autoridade e legitimidade dos sutras budistas ao mostrar que as visões dos protagonistas coincidem com suas descrições, legitimando que a salvação está dentro dos preceitos e crenças budistas, não em outras religiões e práticas religiosas, promovendo a fé e a prática correta diante de múltiplas tradições concorrentes.

### **3.6 A Burocracia Sobrenatural e o Poder Estatal: As Violências do Pós-Vida como um Espelho Político**

O conceito de *bao* carregava consigo também forte significado político. A violência era vista como um meio legítimo de controle e ordem. Desde de textos datados da dinastia Qin, a *bao* - violencia - foi utilizada para submeter senhores feudais e estabelecer um império unificado, sendo a punição severa uma característica do governo. A palavra *bao* não era utilizada apenas como um termo para descrever a violência de forma neutra, mas carrega uma conotação normativa que distingue entre diferentes tipos de violência, especialmente em relação ao governo e à ordem social. A violência era frequentemente utilizada pelos governantes como um meio legítimo de manter a ordem e controlar a população. A distinção entre violência sancionada e não sancionada era crucial, onde a violência exercida pelo Estado era vista como necessária e justificável, enquanto a violência de grupos rebeldes ou não

autorizados era considerada transgressora (Ter Harr, 2019, p. 7-9).

O termo *bao* abrange não apenas a descrição de atos violentos, mas também uma avaliação moral e ética desses atos. O que era considerado “violência boa” ou “má” variava com o tempo e dependia das circunstâncias políticas, refletindo assim as normas sociais e políticas da época e influenciando como a violência era percebida e justificada. Além disso, a história e a literatura chinesas mostram que a violência frequentemente estava associada ao exercício do poder e à manutenção da ordem. A legitimidade da violência utilizada por governantes era frequentemente reforçada por narrativas que apresentavam essa ação como uma forma de proteger o povo e restaurar a harmonia social (Ter Harr, 2019, p. 8-9).

No contexto milagrosas sobre o pós-vida, a burocracia sobrenatural do submundo é uma representação significativa que reflete a política administrativa chinesa. Charles D. Orzech descreve o pós-vida como uma estrutura complexa, com hierarquias e processos administrativos que lembram os tribunais e a burocracia governamental do período. As almas, ao chegarem ao mundo dos mortos, são submetidas a um julgamento que imita os procedimentos legais da época, onde são avaliadas por magistrados purgatórios que determinam suas punições de acordo com os crimes cometidos em vida. Essa estrutura não apenas enfatiza a ideia de justiça, mas também serve como um meio de controle social, onde a ordem é mantida através do medo das consequências após a morte. A burocracia infernal, portanto, não é apenas uma construção narrativa, mas uma forma de refletir e reforçar a ordem social vigente na sociedade chinesa (Orzech, 1994, p. 112-113, p. 122-124).

Os mecanismos de poder nas narrativas do inferno são fundamentais para entender como essas representações funcionam na manutenção da ordem social. Orzech argumenta que essas narrativas não apenas refletem as crenças culturais, mas também atuam como instrumentos de controle social e político. Através da representação do pós-vida como um lugar de tortura e julgamento, a responsabilidade pelo sofrimento e pela punição é internalizada, fazendo com que os oprimidos aceitem seu destino como resultado de suas próprias ações, em vez de questionar as estruturas de poder que os oprimem (Orzech, 1994, p. 112-113, p. 122-124).

O simbolismo da violência é central nas narrativas do pós-vida, onde a ideia de karma é apresentada como uma força que garante que as ações dos indivíduos tenham consequências inevitáveis. As almas, ao chegarem ao inferno, são submetidas a um sistema de julgamento que imita os procedimentos legais da época, onde os magistrados, assim como os juízes do inferno, desempenham papéis cruciais na determinação do destino das almas. Essa estrutura burocrática não apenas reforça a ideia de que a ordem social deve ser mantida, mas

também atua como um mecanismo de controle, onde o medo das punições eternas serve como um dissuasor contra comportamentos que desafiem as normas sociais. As punições infligidas às almas não são vistas como arbitrárias, mas como justas retribuições por suas ações em vida. Isso obscurece a distinção entre vítimas e carrascos, pois mesmo aqueles que sofrem no inferno são considerados responsáveis por suas circunstâncias. Essa visão de carma não apenas legitima as punições, mas também reforça a ideia de que cada indivíduo é o autor de seu próprio destino, o que pode ser utilizado para justificar a falta de compaixão ou a crueldade nas práticas sociais e judiciais (Orzech, 1994, p. 120-121).

A relação do sistema judicial do pós vida com as práticas de tortura e julgamento no inferno se assemelham às do sistema judicial chinês, onde a presunção de culpa é uma norma. No pós vida, as almas são submetidas a interrogatórios e torturas que visam extrair confissões, refletindo a realidade de como os acusados eram tratados nas cortes. (Orzech, 1994, p. 120-121). Essa comparação revela uma continuidade na forma como a justiça é administrada, onde o uso de confissões forçadas e a brutalidade são comuns tanto no mundo dos vivos quanto no dos mortos. Essa semelhança não apenas aponta para uma crítica ao sistema judicial, mas também sugere uma interconexão entre as dinâmicas de poder que operam na vida cotidiana e as que se manifestam nas visões da vida após a morte.

Partindo deste entendimento da intrínseca relação entre violência, poder e o sistema administrativo estatal burocrático, tanto no âmbito terreno quanto no pós-vida, é possível avançar para a análise de como tais conceitos são manifestados nas narrativas milagrosas budistas presentes no *Mingxiang Ji*.

A primeira narrativa a ser examinada é o conto do servidor público Yang Hu, que se configura como um dispositivo narrativo para explorar e ensinar aspectos fundamentais da relação entre morte, reencarnação, legado kármico, bem como os vínculos familiares e os pecados acumulados. O conto concentra-se em transmitir uma lição sobre a conduta religiosa esperada, alertando de forma explícita para a importância da retidão moral e espiritual de um fiel budista, bem como para as severas e temíveis consequências advindas de uma reencarnação marcada pelos pecados. De modo implícito, a narrativa também sugere que o êxito na carreira burocrática de Yang Hu está estreitamente vinculado à sua devoção demonstrada nesta nova existência, configurando esta vida subsequente como um modelo exemplar de comportamento pós-morte a ser seguido:

“The last paragraph, depicting a layperson’s awareness of his karmic legacy across many lifetimes, ties in with the theme of the first. If you remember your past lives, then you remember the many sins you committed in them, and you therefore feel a

more urgent need to gain merit in this present lifetime. There was ready to hand a set of practices our text is prepared to recommend for dealing with this crushing karmic burden: confession and repentance (*chanhui* 罷悔), which, along with the periodic abstinence practices with which they were often combined, were certainly among the most important devotional activities in the lives of both lay and monastic Buddhists in early medieval China.<sup>13</sup>" (Campany, 2012, p.74-75)

Ao final do conto, é notável a conexão estabelecida pela narrativa entre o papel de Yang Hu como servidor público, suas doações significativas e frequentes aos mosteiros e sua busca por redenção kármica. Essa inter-relação sugere que as contribuições monetárias regulares de um funcionário público de alto escalão são apresentadas como uma estratégia institucional para evitar uma morte dolorosa. A narrativa, portanto, ilustra como a prática da doação oficial não apenas reflete uma preocupação individual com a salvação espiritual, mas também serve como um mecanismo de controle social e moral, evidenciando a importância das ações pro budistas feitas por oficiais públicas contam na busca por um destino favorável no pós-vida.

O conto de Zhao Tai apresenta uma narrativa detalhada do sistema burocrático do pós-vida budista, onde o protagonista, um membro da elite política local, experimenta o sistema judiciário do purgatório e seus diversos castigos físicos e ritualizados, como perfurações, queimaduras e torturas. Essa violência física e burocrática é uma expressão clara da violência institucional, na qual monges, juízes do purgatório e agentes do sistema espiritual atuam como executores de uma coerção ritualizada, disciplinando tanto os mortos quanto os vivos.

No eixo da burocracia sobrenatural e poder estatal, o conto revela como o sistema pós-vida funciona como uma burocracia organizada, na qual juízes e agentes espirituais aplicam punições e recompensas que refletem a estrutura hierárquica do Estado. Essa correspondência entre o aparato espiritual e o poder político legitima a coerção e disciplina social, mostrando que o controle exercido no pós-vida é uma extensão do controle estatal. A

---

<sup>13</sup> O debate sobre a aplicabilidade do conceito de "medieval" à história chinesa é multifacetado e reflete tensões entre perspectivas particularistas e comparativistas. Brooke (1998) argumenta que o termo "medieval" é uma construção teleológica europeia, inadequada para descrever a periodização chinesa, que se baseia em ciclos dinásticos e declínio secular, sem a noção de um período intermediário. Ele enfatiza que a historiografia chinesa desenvolveu uma abordagem crítica e pragmática, focada em causas e efeitos concretos, sem a necessidade de categorias como "medieval" (Brooke, 1998, p. 145-146, 148-149, 161). Em contrapartida, Knapp (2007) sugere que, entre 200 e 1000 E.C., a China apresentou características compartilhadas com a Europa Medieval, como descentralização política, hibridismo cultural e militarização, apesar de manter a ideia de um império unificado e a valorização da educação. Ele propõe que essas similaridades, também observadas no que ele mesmo chama de "Mundo Árabe Medieval", indicam respostas comuns a desafios globais, buscando se utilizar de termos comuns como uma forma de enriquecer a compreensão da história medieval global (KNAPP, 2007, p. 12-17). Dada a complexidade envolvida na aplicação de conceitos históricos eurocentrados a contextos históricos diversos, esta pesquisa optou por não empregar o termo "medieval", ainda que este seja amplamente utilizado dentro da historiografia anglo-saxã.

violência institucional e simbólica presentes no conto são, portanto, ferramentas essenciais para a consolidação do poder político-religioso e para a manutenção da ordem social:

Several hundred bureau officials were busy collating documents, saying things like, "Those who killed living beings are to become mayflies that are born in the morning and die in the evening. Those who stole and robbed are to become pigs and sheep, to be butchered by others. Those who engaged in debauchery are to become cranes, ducks, and deer. Those who went back on their word are to become owls. Those who did not repay their debts are to become donkeys, mules, oxen, and horses." (Campany, 2012, p. 81).

As descrições vívidas do sistema burocrático judicial, um sistema que julga, sentencia, tortura e retribui funcionam como advertências morais, enfatizando a importância do dharma e da conformidade às expectativas sociais. Ao apresentar o inferno como um reflexo da administração estatal, essas histórias reforçam a ideia de que a moralidade e a justiça estão intrinsecamente ligadas à estrutura de poder vigente. Assim, a busca por unificação política e social, se estende à esfera espiritual, onde a conformidade e a obediência são não apenas esperadas, mas exigidas, sob pena de severas consequências na vida após a morte.

A simbologia do medo sustenta todo o novo sistema sendo instaurado ao longo deste processo político de unificação político-administrativa e suas mudanças político-religiosas. Assim, o conto de Zhao Tai, revela-se um manual de dominação: onde a violência física aterroriza, a violência simbólica doutrina, e ambas garantem que o poder, seja dos magistrados do inferno ou da dinastia na Terra, permaneça intocado.

Elementos como a "Cidade dos Cem Li", um local de julgamento cujo nome não aparece em outros textos além do texto de Zhao Tai, indicam que os contos milagrosos chineses estavam experimentando e tentando integrar conceitos indianos em moldes chineses, nem sempre com sucesso duradouro

Com temas semelhantes ao conto anterior, no conto de Zhi Faheng, a violência institucional se manifesta de forma bastante explícita por meio da atuação de agentes do sistema pós-vida budista, contando novamente com monges, juízes do purgatório ou outros oficiais espirituais, para exercerem uma autoridade coercitiva, semelhante ao sistema político administrativo chines, sobre os mortos e vivos. Esses agentes funcionam como representantes de um aparato burocrático espiritual, cuja função é julgar, punir e disciplinar os indivíduos conforme seus méritos e faltas acumulados em vida. A violência praticada por esses agentes é ritualizada, legitimada por um conjunto de normas morais e jurídicas budistas, e tem como objetivo assegurar a manutenção da ordem social e religiosa.

A narrativa apresenta esse sistema pós-vida como uma estrutura hierárquica e

burocrática que espelha o funcionamento do Estado terreno, onde o poder político e religioso se entrelaçam para exercer controle social. Os juízes e monges agem como executores de uma autoridade moral e espiritual que disciplina o comportamento dos indivíduos, impondo punições e recompensas que reforçam a obediência aos preceitos budistas e às normas sociais. Essa violência institucionalizada não é arbitrária, mas parte de um mecanismo organizado de coerção que legitima a autoridade dos agentes religiosos e do Estado (Campany, p. 86).

No eixo da burocracia sobrenatural e poder estatal, o conto exemplifica como o sistema de julgamento e punição no pós-vida funciona como uma extensão do poder estatal, refletindo e reforçando a hierarquia política. Embora Faheng não seja um dos piores pecadores, sua negligência espiritual o coloca em perigo no sistema punitivo do pós-vida, mostrando que até pequenos desvios têm consequências graves. O sistema burocrático religioso é cruel.

O conto retrata o pós-vida como um sistema organizado, com agentes, juízes e locais específicos para julgamento e punição. Isso reflete a burocracia estatal, onde cada figura tem uma função definida dentro de uma cadeia de comando. A menção a recipientes com diferentes quantidades de terra pode simbolizar o registro meticoloso das ações dos indivíduos, semelhante a um sistema de arquivos ou banco de dados, onde cada pessoa é catalogada e julgada de acordo com suas ações. A violência institucional no conto é justificada pela necessidade de manter a ordem cósmica e garantir que os indivíduos sejam punidos ou recompensados de acordo com o karma. Isso reflete a legitimação do poder estatal através de uma narrativa religiosa que sustenta a autoridade do sistema.

O conto de Liu Sahe enfatiza novamente a violência institucional manifestada na estrutura burocrática e dogmática do purgatório, onde demônios e guardiões torturam Sahe de acordo com regras fixas, atuando como agentes de uma justiça celestial institucionalizada. A salvação de Sahe torna-se viável apenas por meio da intervenção de Guanyin e sua subsequente ordenação como monge, o que ressalta que a instituição monástica detém o monopólio da libertação, marginalizando os leigos. O conto também afirma que "os sofrimentos correspondem ao que dizem os sutras" (Campany, 2012, p.150), validando os textos budistas como um texto de caráter quase legal, carregando em si uma autoridade incontestável.

Nesse contexto, a violência se torna um mecanismo de disciplina, moldando corpos e crenças para alinhá-los à ortodoxia budista. A narrativa continua reafirmando a autoridade do sistema budista, além de evidenciar a forma como a religião pode operar como uma ferramenta de controle social ao descrever punições severas no purgatório, que incluem

torturas físicas e julgamentos burocráticos, onde monges atuam como advogados espirituais.

O conto de Tang Zun segue a narrative de familiares que retornam do além para alertar sobre as consequências espirituais de negligenciar práticas e preceitos budistas. Ela enfatiza o sofrimento extremo enfrentado por aqueles que, em vida, não acreditavam em punição ou recompensa kármica, e que agora estão presos em trabalhos forçados e prisões subterrâneas. O sofrimento dos parentes serve como advertência sobre a importância da devoção constante, da acumulação de méritos e do respeito filial.

Aqui, já há de se apontar esse contante padrão de repetição nestas histórias. Narrativas de um recém-falecido que vivencia o mundo dos mortos com o objetivo de alertar os vivos sobre a importância de seguir os preceitos do dharma é um estilo bastante comum nas obras do *Mingxiang Ji*:

“Here we have, already, another of many glimpses of the afterlife afforded in the stories collected here. Each of these narratives contributes a brick, as it were, to the edifice that would become the medieval Chinese system of purgatories. (Campany, 2012, p.86)”

Esse tipo de recurso e padrão de narrativa é repetitivo ao longo dos contos do *Mingxiang Ji*, mas essa repetição constante revela como a China deste período concebia a vida após a morte: não como um reino de sombras indistintas, mas como um sistema administrativo rigoroso, uma máquina kármica que processava almas com a mesma eficiência de um tribunal imperial. Essa visão burocrática do pós-vida não era completamente nova; a tradição chinesa já mencionava registros de méritos e deméritos, além de deuses-escrivães que supervisionavam as ações dos vivos. No entanto, o Budismo introduziu inovações significativas: a divisão das cortes infernais e a ideia de que pecados específicos resultavam em punições igualmente específicas, como renascer como um animal de carga após explorar os pobres ou ter a língua perfurada por mentiras. (Campany, p. 83).

O conto de Cheng Daohui começa com o protagonista sendo levado por homens, que o amarram com e o conduzem à força para um local de julgamento. Esses agentes representam a autoridade coercitiva do sistema pós-vida, agindo de forma semelhante a policiais ou funcionários do estado. Ao chegar a uma cidade com edifícios e uma árvore simbólica, Cheng Daohui é submetido a um processo de julgamento. A figura de um homem com armadura e um cajado questiona os agentes sobre o número de prisioneiros, reforçando a hierarquia burocrática e a vigilância constante do sistema. A descrição de uma montanha coberta de ossos e a presença de recipientes com terra sugerem um ambiente de punição sistemática e controle disciplinar, onde os indivíduos são submetidos a sofrimentos

pré-determinados.

O conto de Cheng Daohui também segue esse padrão narrativo, com as descrições dos castigos nas prisões subterrâneas colocados de forma bastante vívida e violenta, servindo como advertência sobre as consequências dos pecados e como incentivo à prática budista. O papel do monge como advogado no tribunal do além destaca a função intercessora da comunidade budista, capaz de atestar e reivindicar os méritos dos indivíduos diante das autoridades espirituais. O conto, assim, reforça a superioridade do Budismo como caminho de salvação e a necessidade de cultivar méritos, mesmo que esquecidos temporariamente, pois eles podem determinar o destino final da alma (Campany, 2012, p. 39-40).

O conto de Zhang Ying segue, até certo ponto, o padrão estabelecido por narrativas semelhantes, com parte da história ambientada no mundo dos mortos, onde o protagonista deve expiar seus pecados. A verdadeira inovação analítica do conto revela-se em seu início, quando Zhang Ying se envolve em práticas religiosas tradicionais, como sacrifícios e cultos a deuses locais. No entanto, ao perceber a ineficácia dessas práticas diante da doença de sua esposa, ele decide buscar auxílio no Budismo. Essa transição marca o início de sua jornada espiritual, culminando em uma experiência milagrosa que valida a eficácia da devoção budista.

“Ying was good with his hands, so when he awoke he lit candles and built a high seat and an altar to the Mother of Demons [*Guizimu* 鬼子母]. The next day, when Tankai arrived, Ying told him of the dream. With this he received the five lay precepts, destroyed and discarded his images of gods, and set out a great [feast as] offerings [to create] fortune. His wife’s illness at once improved, and soon she was completely cured (Campany, 2012, p. 115).”

Além de apresentar uma perspectiva inovadora sobre os devotos das religiões tradicionais chinesas, o conto de Zhang Ying adquire maior profundidade quando analisado no contexto político das Dinastias do Sul e do Norte (420-589 E.C.). O conceito de um purgatório de punições ao norte (Campany, 2012, p. 116), que permeia esta narrativa pode ser interpretado como um reflexo da geopolítica da época, que percebia os estados rivais ao norte e ao oeste, sob domínio “bárbaro”, como territórios a serem “purificados” e integrados ao império. Essa cosmologia espelha a visão dos chineses Han sobre os outros povos como “bárbaros” que necessitavam de civilização e assimilação. No conto de Zhang Ying, a burocracia sobrenatural e o sistema de julgamento no pós-vida podem ser vistos como uma metáfora para a hierarquia e o controle que as dinastias do Sul e do Norte buscavam estabelecer sobre os territórios conquistados.

Durante as Dinastias do Sul e do Norte, houve um esforço significativo para unificar a cultura Han e consolidar a identidade chinesa em face das influências estrangeiras. O Budismo, como religião importada, foi adaptado para servir a esse propósito, sendo integrado às tradições locais e utilizado como ferramenta de coesão cultural. A conversão de Zhang Ying ao Budismo simboliza a assimilação das práticas religiosas estrangeiras pela cultura Han, reforçando a ideia de que o Budismo era superior às tradições locais e capaz de unificar o povo sob uma mesma fé (Poceski, 2009, p. 125).

A crítica implícita às práticas religiosas locais, como sacrifícios e cultos a deuses, reflete o projeto de unificação cultural que buscava substituir tradições fragmentadas por uma religião universalista. O Budismo, com sua estrutura hierárquica e cosmologia abrangente, oferecia um sistema de crenças aplicável a todos os povos, incluindo os "bárbaros do norte". A eficácia das práticas budistas no conto de Cheng Daohui reforça essa ideia, demonstrando que a devoção ao Budismo é o caminho para a salvação e a cura, tanto em nível individual quanto coletivo (Poceski, 2009, p. 125).

No decorrer do conto de Sun Zhi, emergimos uma figura inovadora no contexto das narrativas sobre o pós-vida. Ao contrário do padrão narrativo dos outros contos de um "fantasma sofredor", que expia seus pecados em um estado de sofrimento, Sun Zhi se apresenta como um estudante do além. Após sua morte, ele lê livros no plano espiritual e gerenciaativamente o destino de sua família, prevenindo crises e interagindo com as políticas do período. Além disso, desempenha o papel de mensageiro da rebelião em Zhu, evidenciando sua influência e participação ativa na dinâmica social e política de sua época. A punição ancestral também é destacada, com Zhi alertando que muitos dos seus ancestrais sofrem por pecados, e exigindo que a família abandone os costumes locais de sacrifício animal e comer carne, especialmente o coração, para aliviar seus sofrimentos (Campany, 2012, p. 121-123).

Novamente, o tema dos sacrifícios e da alimentação de animais como forma de impureza espiritual retorna. Outro conto que explora essa conexão entre práticas alimentares e salvação é o relato de Yu Shaozhi, onde Shaozhi, após sua morte, adverte sobre a punição dos ancestrais por pecados, exigindo proibição de consumo e sacrifícios contínuos de animais e reforçando a ideia de vigilância e controle moral dentro da família e da ordem social (Campany, 2012, p. 161).

O conto gira em torno de dois personagens principais: Yu Shaozhi, um ex-governador de Xiangdong que morreu de doença no final do período Yuanxing (404), e Zong Xie, seu primo e amigo próximo. Após sua morte, Shaozhi aparece a Xie durante o

período Yixi (405–419), mantendo sua aparência e voz, mas com os pés acorrentados. Essa interação é central para a narrativa, na qual Shaozhi explica que foi autorizado a retornar temporariamente devido à proximidade que compartilhavam. Ele oferece conselhos sobre práticas budistas, enfatizando a importância de evitar matar seres vivos, especialmente a proibição de sacrificar bois e consumir corações de animais. Embora abordem assuntos familiares e cotidianos, Shaozhi evita detalhes sobre o mundo espiritual, culminando com sua partida abrupta e a previsão de um reencontro em três anos, coincidente com a morte de Xie (Campany, 2012, p. 161).

A narrativa também destaca o comportamento violento relacionado ao ato de matar seres vivos, refletindo uma preocupação ética e espiritual com a violência contra os animais. Shaozhi adverte Xie sobre a gravidade dessas ações, ressaltando que o coração é a "residência dos espíritos da bondade". Essa proibição simboliza uma crítica à violência e uma internalização de normas religiosas, onde a figura de Shaozhi, mesmo após a morte, mantém uma voz autoritária que Xie aceita sem questionar. Assim, a mensagem do conto naturaliza a ideia de que certas práticas são moralmente condenáveis, reforçando hierarquias espirituais e criando uma atmosfera de vigilância sobrenatural que controla o comportamento dos indivíduos (Campany, 2012, p. 161). Essa narrativa também suscita reflexões sobre o vegetarianismo e as práticas alimentares locais.

Por último na análise de contos milagrosos budistas "*Signs from the Unseen Realm*", temos a história de Chen Anju, que adoece e morre, apenas para retornar à vida e compartilhar suas experiências nas purgatórios. Ao chegar perante os magistrados sombrios, Anju se depara com um nobre que questiona sua presença, revelando que a morte de Anju foi um erro, pois seu tio, e não ele, deveria ter falecido. Este detalhe é significativo, pois implica que a morte de Anju foi resultado de uma queixa formal (*gao su*) apresentada por seu tio, que havia adotado Anju devido à falta de filhos em sua linhagem (Campany, 2012, p. 40).

A narrativa contrasta as ações do tio, que se dedicou a servir espíritos de deuses profanos, com a devoção de Anju ao budismo, que o levou a prometer nunca sacrificar animais como oferendas. Essa oposição não apenas destaca a moralidade do protagonista, mas também serve como uma crítica implícita às práticas religiosas do tio. O retorno à vida de Anju, acompanhado pela ordem de prisão imediata do tio, simboliza uma forma de justiça cósmica que valida a escolha religiosa de Anju e condena as ações do tio. Assim, o conto não apenas domestica a religião budista em um contexto mais amplo, mas também a posiciona como uma alternativa moralmente superior, reforçando a ideia de que a verdadeira devoção é recompensada, enquanto a profanação resulta em consequências severas (Campany, 2012, p.

39-40).

Contos do "Signs from the Unseen Realm" e outras coleções de relatos de milagres desse período desempenham um papel crucial na domesticação de uma religião que ainda era considerada relativamente estrangeira. Esses textos situam a nova fé em um contexto mais familiar para os leitores, ao mesmo tempo em que argumentam continuamente sobre sua superioridade em relação a outras práticas religiosas. Essa dinâmica é particularmente evidente em episódios específicos que ilustram a interação entre diferentes sistemas de crenças e a contestação de suas respectivas valências como o caso de Anju, um exemplo claro e elucidativo dessa domesticação cruzada e contestação das crenças locais (Campany, 2012, p. 39-40).

Em suma, a concepção do pós-vida com suas características burocráticas transcende a mera dimensão religiosa, funcionando como um reflexo das complexas dinâmicas de poder e mecanismos de controle social presentes na sociedade chinesa. As narrativas que enfatizam as punições no além-vida atuam como um espelho das aspirações políticas e sociais de seu tempo, evidenciando a profunda interrelação entre a administração estatal e a moralidade pública. Dessa forma, torna-se claro que a religião, longe de ser apenas uma esfera espiritual, desempenha um papel estratégico como instrumento de controle social, contribuindo para a manutenção da ordem e a busca por um ideal de unificação política e social.

## REFLEXÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objeto de estudo os contos milagrosos budistas chineses compilados no *Mingxiang Ji*, obra atribuída a Wang Yan, produzida no contexto das Dinastias do Norte e do Sul e início da Dinastia Sui (490-589 E.C.). A pesquisa concentrou-se na análise das manifestações de violência – tanto simbólica quanto institucional – presentes nas narrativas sobre o pós-vida, buscando compreender como tais relatos funcionaram como instrumentos político-religiosos para a oficialização do Budismo, a transformação das religiões locais e a promoção da unificação político-cultural da China durante o período pré-Tang. Através de uma abordagem interdisciplinar que articula literatura, história e estudos religiosos, este estudo explorou a complexa articulação entre violência, poder e conversão religiosa, evidenciando a instrumentalização da violência como ferramenta pedagógica e mecanismo de controle social.

Um dos achados centrais desta análise é que a violência, nos quatorze contos estudados, raramente é apresentada como um conflito direto entre indivíduos ou grupos humanos. Pelo contrário, manifesta-se predominantemente como uma violência estrutural, de caráter impessoal e mediada por forças indiretas, como intervenções cósmicas, instituições religiosas e mecanismos de retribuição cármbica. Tais violências, aqui nomeadas como simbólicas e institucionais, são exercidas por agentes sobrenaturais (deuses, monges misteriosos e funcionários burocratas do pós-vida) que operam como executores e observadores de um sistema moral e social maior, no qual punição e recompensa são instrumentos para manter a ordem cósmica, política e social. Essa característica diferencia a violência dos contos budistas das formas convencionais de violência interpessoal, destacando seu papel como mecanismo ritualizado, codificado e profundamente integrado a uma cosmologia que legitima tanto a justiça divina quanto o controle estatal.

A relevância do tema se manifesta em múltiplas dimensões. No âmbito acadêmico, este trabalho contribui para suprir lacunas significativas na historiografia brasileira e global sobre o Budismo pré-Tang e sua relação com processos de violência institucional, uma temática ainda pouco explorada, sobretudo a partir de fontes primárias populares como os contos milagrosos. Além disso, a pesquisa dialoga com debates contemporâneos acerca da relação entre religião e poder, desafiando a visão tradicionalmente romantizada do Budismo enquanto doutrina pacifista e destacando sua dimensão política e coercitiva em contextos históricos específicos. Para o campo da História e das Ciências Humanas no Brasil, este

estudo reforça a necessidade de ampliar o ensino e a pesquisa sobre a Ásia, contribuindo para a descolonização do cânone histórico e para a formação de uma perspectiva verdadeiramente global e pluralista.

A análise do vocabulário de violência nos contos permite chegar a conclusões fundamentais para a compreensão do papel da linguagem na estruturação do poder. Primeiramente, a violência e a linguagem de caráter violento são utilizadas como ferramentas de ordem social: os contos reforçam que a quebra de normas gera punição, descrita por meio de um vocabulário específico, refletindo a fusão entre Estado e religião na China do período em questão. O processo de apagamento e sincretismo religioso servia para disciplinar, assustar e legitimar, sendo a linguagem um mecanismo ativo de controle. Termos como “espíritos da bondade” criam dicotomias (puro/impuro), estigmatizando transgressores, enquanto eufemismos como “retorno ao mundo inferior” suavizam a violência, tornando-a aceitável e integrando-a ao cotidiano dos fiéis. Além disso, há uma universalidade de certos símbolos em múltiplos contos: palavras como “cadeias” e “algemas” associam-se a falhas morais, não apenas crimes, e o sacrifício animal é relacionado à degeneração espiritual, mesmo em contextos de rituais tradicionais. Todos esses elementos apontam para uma violência não gratuita, mas estruturada, impessoal e didática, cujo vocabulário revela um projeto de governança espiritual em que medo e culpa mantêm a ordem e sustentam o projeto político-social.

Em relação aos objetivos formulados, tanto o geral quanto os específicos foram plenamente contemplados. O objetivo geral de compreender a função político-religiosa dos contos milagrosos budistas na consolidação do Budismo e nos movimento de unificação cultural da China durante o período das Dinastias do Norte e do Sul e início da Dinastia Sui foi atingido por meio da análise detalhada das narrativas e do seu contexto histórico-político. Os objetivos específicos, que incluíam a identificação das formas de violência presentes, a análise do sincretismo religioso e a compreensão das estratégias de conversão e legitimação do poder, foram igualmente alcançados. A pesquisa demonstrou que a violência nos contos transcende o mero sofrimento físico, configurando-se como um fenômeno multifacetado e estrutural, articulado a uma cosmologia budista que legitima a autoridade clerical e estatal. A violência simbólica, ao deslegitimar cultos locais e impor a superioridade do Budismo, e a violência institucional, através de punições ritualizadas e burocratizadas no pós-vida, atuam em conjunto para disciplinar, educar e integrar a população em um novo regime espiritual e político.

A hipótese inicial, que postulava a utilização da violência como ferramenta estratégica de poder e conversão religiosa nas narrativas do *Mingxiang Ji*, foi confirmada com base na análise das fontes e na contextualização histórica. A pesquisa respondeu ao problema central ao evidenciar que os contos milagrosos funcionaram efetivamente como instrumentos de controle social e unificação política, promovendo a hegemonia budista por meio de um sistema complexo de medo, culpa e esperança de salvação. Essas narrativas não apenas reforçaram a autoridade do clero e do Estado, mas também articulavam um projeto cultural que buscava remodelar as crenças coletivas e as práticas religiosas da população, promovendo a sinização do Budismo e a marginalização simbólica das tradições rivais.

Em conclusão, os contos milagrosos budistas na China da Dinastia Sui desempenharam um papel multifacetado que vai além da simples expressão de fé. Eles funcionaram como instrumentos estratégicos para a expansão e consolidação do Budismo como uma força política e social relevante. Através das narrativas compiladas em obras como o *Records of Signs from the Unseen Realm*, percebe-se que a retribuição cármica não era apenas uma doutrina religiosa, mas também um mecanismo de poder capaz de influenciar comportamentos e crenças populares, muitas vezes alinhado a interesses políticos. As diversas formas de violência presentes nessas histórias, tanto a institucional, manifestada em punições ritualizadas e burocráticas no pós-vida, quanto a simbólica, que atua na esfera das ideias e representações culturais, foram fundamentais para legitimar o Budismo e promover sua conversão. A violência institucional disciplinava os indivíduos e reforçava a ordem social, funcionando como instrumento de controle e unificação política. Por sua vez, a violência simbólica deslegitima cultos locais e tradições rivais, posicionando o Budismo como a religião moral e espiritualmente superior.

Esses dois tipos de violência se entrelaçam no processo de sincretismo religioso e sinização do Budismo, revelando um conflito implícito nas narrativas que refletia a disputa pela hegemonia religiosa e política na sociedade chinesa da época. A pesquisa evidenciou que o sincretismo não foi um processo pacífico ou meramente conciliatório, mas um campo de tensão e disputa cultural, onde a violência simbólica e institucional servia para consolidar a supremacia budista em detrimento das tradições locais e rivais. Assim, o Budismo emerge não apenas como uma religião espiritual, mas como um agente ativo de transformação social e política, profundamente inserido nas estratégias de poder e controle do Estado imperial.

Os resultados obtidos indicam que o Budismo chinês do período em debate, longe de ser uma religião únicamente pacífica e isolada de qualquer contexto de poder e violência, esteve profundamente imbricado nas estruturas de poder e nas estratégias estatais de unificação cultural. A violência, em suas múltiplas formas, emerge como elemento central na construção e manutenção dessa hegemonia, funcionando como mecanismo pedagógico e político-religioso que buscava disciplinar tanto o reino dos vivos quanto o reino dos mortos. A análise dos contos revelou a existência de um sistema pós-vida burocrático e ritualizado, que reproduzia e refletia as instituições políticas da época, legitimando a autoridade do poder político e do clero budista. Ao mesmo tempo, o sincretismo religioso presente nas narrativas evidencia a complexidade da interação entre o Budismo e as tradições locais, marcada por um conflito implícito que se expressa por meio da violência simbólica e da imposição cultural.

Dessa forma, este estudo amplia a compreensão das relações entre violência, religião e política na História da China, oferecendo uma perspectiva interdisciplinar que articula literatura, história e religião. A pesquisa contribui para o debate historiográfico ao destacar a importância das fontes populares e orais na construção da memória coletiva e na legitimação do poder, além de evidenciar como a violência pode operar como instrumento de conversão e controle ideológico. Por fim, o trabalho reforça a necessidade de repensar as narrativas hegemônicas sobre o Budismo e suas relações com o poder, abrindo caminho para investigações futuras que aprofundem a análise das dinâmicas entre poder e religião em outras regiões e períodos históricos.

## REFERÊNCIAS

### **Fonte Documental**

CAMPANY, R. F. *Signs from the unseen realm: Buddhist miracle tales from early medieval China.* Tradução: Robert Ford Campany. Honolulu, HI, USA: University of Hawaii Press, 2012.

### **Bibliografia**

BARRETT, T. H. Religion and Violence in China. In: GORDON, M. S.; KAEUPER, R. W.; ZURNDORFER, H. (eds.). *The Cambridge World History of Violence.* Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 349-367

BROOK, Timothy. Medievality and the Chinese sense of history. *Medieval History Journal, Toronto*, v. 1, n. 1, p. 145-164, 1998. Disponível em: <https://mhj.sagepub.com>. Acesso em: 19 fev. 2025.

BURKE, Peter. *New Perspective on Historical Writing.* Centre County: Pennsylvania State University Press, 1992.

BUENO, André. Ensino da História da China: como fazer? *Revista Tempo, Espaço e Linguagem - TEL* v. 8, n. 2, jul./dez., 2017.

CAMPANY, R. F. *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China.* Albany: State University of New York Press, 1996.

CHEN, JACK W. Blank Spaces and Secret Histories: Questions of Historiographic Epistemology in Medieval China. *The Journal of Asian Studies*, vol. 69, n. 4, 2010.

CHENG, Fang. The Evolution of “Sinicisation.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 31, n. 2, p. 321-342, 2021.

CHITTICK, Andrew. *The Jiankang Empire in Chinese and World History.* New York, NY: Oxford University Press, 2020.

DIEN, Albert E.; KNAPP, Keith Nathaniel (Ed.). *The Cambridge History of China. Volume 2: The Six Dynasties, 220-589.* 1. ed. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2019.

EBREAY, Patricia Buckley. *The Cambridge Illustrated History of China.* Cambridge: Cambridge University Press, 28 jul. 2022.

EBREAY, Patricia B.; WALTHALL, Ann; PALAIS, James. *East Asia: A Cultural, Social, and Political History*. Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2008.

GARCIA, Manuel Perez. From Eurocentrism to Sinocentrism: the New Challenges in Global History. *European Journal of Scientific Research*, v. 119, n. 3, março, 2014, p. 337-352.

GUAN, Shih-chien. Emperor Yang and the Buddhism of the Sui Dynasty. *Yuan Kuang Journal of Buddhist Studies*, v. 8, 2003.

HALL, Stuart. Cultura e representação. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

KNAPP, Keith N. Did the Middle Kingdom have a Middle Period? The Problem of "Medieval" in China's History. *Education About Asia*, [S. l.], v. 12, n. 3, p. 12-17, jan. 2007.

LAUMAKIS, Stephen J. *An Introduction to Buddhist Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LEWIS, Mark Edward. *China between Empires: The Northern and Southern Dynasties*. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press: Belknap Press, 2009.

LING, Chao. Imperial Identity and Religious Reformation: The Buddhist Urban Landscape in Northern Wei Luoyang. *Religions*, v. 15, n. 5, p. 551, 2024.

LING, Ye. Discussion on Philosophical and Political Thought of Confucianism and Taoism of Wang Tong in the Sui Dynasty. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON SOCIAL SCIENCE, EDUCATION AND HUMANITIES RESEARCH, 6, 2017, Nice. *Proceedings* [...] Paris: Atlantis Press, 2018, p. 319-322.

LUO GUANZHONG. *Romance of the Three Kingdoms*. Tradução de C. H. Brewitt-Taylor. Shanghai: Kelly & Walsh, 1925.

BLOCH, Marc. História e Historiadores. Porto Alegre: Teorema, 1998

MILLWARD, James A. How 'Chinese Dynasties' Periodization Works with the 'Tribute System' and 'Sinicization' to Erase Diversity and Euphemize Colonialism in Historiography of China. *The Historical Journal*, v. 67, n. 1, p. 151-160, 2024.

NATTIER, Jan. A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han "Dong Han" and Three Kingdoms "San Guo" Periods. Tóquio: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008. 194 p.

ORZECH, Charles D. Mechanisms of Violent Retribution in Chinese Hell Narratives. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, vol. 1, p. 111-126, 1994.

POČESKI, Mario. Chinese Religions—the eBook. [S. l.]: *Journal of Buddhist Ethics Online Books*, Ltd., Providence Utah USA, 2009.

RÓMAN LOPEZ, M. T. El concepto de ahimsâ en el hinduismo, el budismo y el jainismo. *Cuadernos del Marqués de San Adrián: revista de humanidades*, n. 4, 2006, p. 261-284, 2006.

TER HAAR, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Elements in Religion and Violence. Hamburgo: Universität Hamburg, 2019.

THE EDITORS OF ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Dharma. Encyclopedia Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/dharma-religious-concept>. Acesso em: 10 jul. 2025.

TWITCHETT, Denic C. *The Cambridge History of China: Sui and T'ang China, 589-906*, Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 3, 2008.

WILKINSON, Endymion Porter. *Chinese history: a new manual*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, 2013.

WRIGHT, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1959. p. 51-59.

XIONG, Victor Cunrui. *Emperor Yang of the Sui Dynasty: His Life, Times, and Legacy*. Albany: State University of New York Press. 2006.

YIN, Meng. *The future cakravartin-maitreyan soteriology in early China*. 2012. Thesis (Master of Arts in Religious Studies) – College of Liberal Arts and Sciences, University of Iowa, Iowa City, 2012.

ZHANG, Zhenjun. From Demonic to Karmic Retribution: Changing Concepts of 'Bao' in Early Medieval China as Seen in the 'You Ming Lu'. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, v. 66, n. 3, p. 267-287, 2013.

ZÜRCHER, Erik. *The Buddhist Conquest of China*: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. 3rd ed.. Leiden: Brill, 2007.

**DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE**

Eu, Bianca Melo Lettieri, declaro para todos os efeitos que o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Cadáveres Falantes, Fantasmas Acorrentados e Juízes do Purgatório: A Violência como Linguagem do Poder e da Conversão Religiosa nos Contos Budistas Milagrosos” (490-589 E.C.)” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico.

Brasília, 25 de julho de 2025.

---

Bianca Melo Lettieri