

---

## Dossiê: Visões da História Chinesa

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.33104>

### **1898: O início do fim para a religião chinesa?**

*1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?*

*1898: ¿el principio del fin de la religión china?*

Vincent Goossaert\*

<https://orcid.org/0000-0002-9399-7473>

RESUMO: Em 10 de julho de 1898, o líder reformista Kang Youwei 康有為 (1858–1927) enviou um memorial ao trono propondo que todas as academias e templos na China, com exceção daqueles incluídos nos registros de sacrifícios do estado (*sidian* 祀典), fossem transformados em escolas. O imperador Guangxu ficou tão satisfeito com a proposta que promulgou um edito (*shangyu* 上諭) no mesmo dia assumindo as palavras de Kang. Em três ocasiões nas semanas seguintes, o editorial do famoso diário de Xangai, o *Shenbao* 申報 discutiu o edital não como uma lei que visava facilitar a criação ex nihilo de uma rede nacional de escolas públicas, mas como a declaração de uma reforma religiosa, isto é, uma mudança na política religiosa que livraria a China dos cultos nos templos e de seus especialistas, budistas, taoístas e médiuns espirituais. De fato, foi assim, embora tanto a historiografia chinesa quanto a ocidental geralmente tenham negligenciado a apreciação da importância do elemento religioso nas chamadas reformas Wuxu (11 de junho a 21 de setembro de 1898) e nas políticas modernistas posteriores. Essa importância, como veremos, pode ser avaliada tanto nos escritos de alguns dos líderes reformistas quanto entre as populações preocupadas com as suas consequências práticas.

Palavras-chave: Religião Chinesa Dinastia Qing. Reformas religiosas na China. Shenbao.

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris, e atualmente leciona na mesma universidade na seção de Ciências Religiosas. Atua principalmente nas áreas de Ciências das Religiões, Religiosidades Chinesas na modernidade e História do Daoísmo. Tem amplo número de obras publicadas, das quais as mais recentes são: *The Religious Question in Modern China*, with David A. PALMER, Chicago, University of Chicago Press, 2011 (Levenson Prize 2013); tradução francesa: *La question religieuse en Chine*, Paris, CNRS éditions, 2012. *Livres de morale révélés par les dieux, édités, traduits, présentés et annotés par V. Goossaert*, Paris, Belles-Lettres, 2012. *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève, Labor & Fides (collection «Histoire des religions»), 2017. *Heavenly Masters: Two Thousand Years of the Daoist State*, Honolulu, University of Hawai'i Press & Hong Kong, Chinese University Press, 2021 (no prelo). E-mail: [vincent.goossaert@ephe.psl.eu](mailto:vincent.goossaert@ephe.psl.eu).

ABSTRACT: On July 10, 1898, the reformist leader Kang Youwei 康有為 (1858–1927) memorialized the throne proposing that all academies and temples in China, with the exception of those included in registers of state sacrifices (*sidian* 祀典), be turned into schools. The Guangxu Emperor was so pleased with the proposal that he promulgated an edict (*shangyu* 上諭) the same day taking over Kang’s phrasing. On three occasions in the following weeks, the editorial in the famous Shanghai daily *Shenbao* 申報 discussed the edict not as a piece of legislation aiming at facilitating the creation *ex nihilo* of a nationwide network of public schools, but as the declaration of a religious reform, that is, a change in religious policy that would rid China of temple cults and their specialists, Buddhists, Taoists, and spirit-mediums. This it was, indeed, although both Chinese and Western historiography have so far usually neglected to appreciate the importance of the religious element in the so-called Wuxu reforms (June 11–September 21, 1898) and later modernist policies. This importance, as we will see, can be gauged both in the writings of some of the reformist leaders, and among the populations concerned by the practical consequences.

Keywords: Chinese Religion. Qing Dynasty. Religious reforms in China. Shenbao.

RESUMEN: En 10 de julio de 1898, el líder reformista Kang Youwei 康有為 (1858–1927) envió un memorial al trono proponiendo que todas las academias y templos en China, con la excepción de aquellos incluidos en los registros de sacrificio del estado (*sidian* 祀典), transformarse en escuelas. El emperador Guangxu estaba tan satisfecho con la propuesta que promulgó un edicto (*shangyu* 上諭) el mismo día asumiendo las palabras de Kang. En tres ocasiones en las semanas siguientes, el editorial del famoso diario de Shanghai *Shenbao* 申報 discutió el edicto no como una ley destinada a facilitar la creación *ex nihilo* de una red nacional de escuelas públicas, sino como la declaración de reforma religiosa, a decir, un cambio en la política religiosa que liberaría a China del culto en los templos y sus expertos, budistas, taoístas y médiums espirituales. De hecho, fue así, aunque tanto la historiografía china como la occidental en general dejaron de apreciar la importancia del elemento religioso en las llamadas reformas de Wuxu (11 de junio al 21 de septiembre de 1898) y en las políticas modernistas posteriores. Esta importancia, como veremos, puede evaluarse tanto en los escritos de algunos de los líderes reformistas como entre las poblaciones preocupadas por sus consecuencias prácticas.

Palabras clave: Religión China. Dinastía Qing. Reformas religiosas en China. Shenbao.

### Como citar este artigo:

Goossaert, Vincent. “1898: O início do fim para a religião chinesa?”. *Locus: Revista de História*, 27, n.1 (2021): 23-60.

\*\*\*

Em 10 de julho de 1898, o líder reformista Kang Youwei 康有為 (1858–1927) memorializou ao trono propondo que todas as academias e templos na China, com exceção daqueles incluídos nos registros de sacrifícios do estado (*sidian* 祀典), fossem transformados em escolas. O imperador

---

Guangxu ficou tão satisfeito com a proposta que promulgou um édito (*shangyu* 上諭) no mesmo dia, assumindo as palavras de Kang. Em três ocasiões, nas semanas seguintes, o editorial do famoso diário de Xangai *Shenbao* 申報 discutiu o edital não como uma legislação que visava facilitar a criação *ex nihilo* de uma rede nacional de escolas públicas, mas como a declaração de uma reforma religiosa, ou seja, uma mudança na política religiosa que livraria a China dos cultos, templos e de seus especialistas: budistas, taoístas e médiuns espirituais. De fato foi assim, embora tanto a historiografia chinesa quanto a ocidental tenham, até agora, geralmente negligenciado a apreciação da importância do elemento religioso nas chamadas reformas de Wuxu (11 de junho a 21 de setembro de 1898) e nas políticas modernistas posteriores. Essa importância, como iremos ver, pode ser medida tanto nos escritos de alguns dos líderes reformistas quanto entre os populares, preocupados com as consequências práticas.

As próprias reformas de Wuxu, incluindo o édito sobre o confisco dos templos, tiveram vida curta e, em outubro de 1898, vários clérigos e administradores podiam suspirar de alívio quando o confisco foi revogado<sup>1</sup>. Não está claro quantos templos foram efetivamente transformados em escolas naquela época, aparentemente foram poucos. O alívio em si, no entanto, foi temporário porque já em 1901, com o advento das Novas Políticas, *Xinzheng* 新政, e em escala maior após 1904, algumas autoridades locais e um número muito maior de ativistas reformistas começaram a agir, de acordo com a ideia de confiscar terras dos templos e infraestruturas para construir as novas instituições obrigatórias: principalmente escolas no início e, posteriormente, agências de autoadministração (*zizhi bu* 自治局), quartéis e delegacias de polícia, correios e assim por diante. Nesta década, e durante as três décadas seguintes da República, provavelmente mais da metade dos milhões de templos chineses que existiam em 1898 foram esvaziados de todos os equipamentos e atividades religiosas<sup>2</sup>. Durante todo o curso do século XX, o confisco e a destruição<sup>3</sup> de templos foram mais do que um efeito colateral da modernização social e política; foram o efeito de uma política religiosa, isto é, uma nova relação consciente e proposital entre o estado e as instituições religiosas, e essa política foi iniciada pela reforma religiosa anunciada em 1898.

---

<sup>1</sup> O edital de 26 de setembro de 1898 dizia: “Os templos (*cimiao* 祠廟) que não estão no *sidian* devem ser mantidos como antes, e não serão transformados em escolas, a menos que sejam cultos impróprios (*yinsi* 淫祀)” (*Guangxu chao donghua lu*, 4203–4).

<sup>2</sup> Esta estimativa preliminar é baseada em pesquisas em andamento sobre a história da destruição de templos durante o século XX, que será o tópico de uma publicação separada, baseada em várias fontes de arquivo e publicações chinesas e ocidentais.

<sup>3</sup> Eu uso *destruição* aqui, embora, na maioria dos casos, os templos não tenham sido arrasados e os edifícios tenham sido usados para outros usos. Acho o termo útil, entretanto, porque muitos objetos religiosos foram destruídos no processo, e a erradicação da vida religiosa foi muitas vezes pretendida. Além disso, muitas das fontes mencionadas aqui usam a palavra *bui* 毀, “destruir”, para descrever a tomada de templos para outros fins.

---

O slogan “Destrua templos para construir escolas”, *huimiao banxue* 毀廟辦學, e os muitos textos que o defendem, colocam igual ênfase em ambos os elementos: reforma religiosa e educacional. O processo de destruição dos templos, e da estrutura mais ampla das políticas antissuperstição de 1898 até o presente, foram relativamente pouco estudados e estão fora do escopo deste artigo (a literatura sobre este tópico, com foco no período 1911–1937, inclui: Nedostup 2001; Duara 1988, 148–57; Duara 1991; Duara 1995, cap. 3; Makita 1984; Shi Dongchu, 1974, 72-77; Welch 1968, 146–52 passim; Mitani 1978; Shi Zhouren 2002; e Goossaert 2003). Meu objetivo aqui é identificar os eventos sociais e intelectuais que tornaram isso possível em suas fases iniciais, antes da revolução republicana de 1911. Vou me concentrar em fatos, textos e ideias que antecedem as ferozes campanhas antissuperstição lideradas pelo Kuomintang entre 1926 e 1937, e tentarei mostrar que muito do conteúdo dessas campanhas já existia durante o período entre 1898 e 1911. Fazendo isso, tentarei rotular as mudanças no discurso sobre religião por volta de 1898, usando termos como *fundamentalismo confucionista*, *anticlericalismo* e *antissuperstição*. Eu os uso para explicar as diferenças, nas atitudes e convicções religiosas, que os historiadores positivistas tendem a agrupar como *racionais*, *seculares* ou *anti-budistas*, termos que não parecem apropriados nem úteis para compreender os eventos em consideração. Eu defino o fundamentalismo confucionista como a rejeição de todas as ideias e práticas ausentes das escrituras canônicas confucionistas<sup>4</sup>, e o anticlericalismo como a rejeição da institucionalização da religião, especialmente mosteiros e clérigos profissionais que viviam de serviços litúrgicos. O anticlericalismo se referirá aqui principalmente à rejeição dos clérigos budistas e taoístas (mas não do budismo e do taoísmo como sistemas doutrinários ou tradições espirituais), embora essa noção possa encontrar usos mais amplos no contexto imperial chinês tardio (Goossaert 2002b). Como mostrarei, o fundamentalismo confucionista e o anticlericalismo, que eram ideologias distintas, mas parcialmente sobrepostas, eram elementos importantes do pensamento imperial tardio sobre a religião, enquanto a antissuperstição, ou seja, a rejeição das chamadas ideias e práticas irracionais e atrasadas em oposição à uma religião aceitável, foi um novo fenômeno que apareceu por volta da virada do século XX. A oposição entre fundamentalismo confucionista e anticlericalismo, de um lado, e antissuperstição, do outro, é o principal impulso do meu argumento e, em minha opinião, explica o ataque sem precedentes aos templos chineses lançado em 1898. Embora abertamente

---

<sup>4</sup> Esse fundamentalismo se sobrepõe em grande parte ao que os historiadores das ideias identificaram como purismo imperial confucionista tardio (ver, por exemplo, Chow Kai-wing 1994). Como a religião chinesa tem três componentes institucionais, com clérigos e escrituras (as três religiões: confucionismo, budismo e taoísmo), existem, em teoria, três possíveis fundamentalismos distintos em ação. Entretanto, o fundamentalismo taoísta está morto pelo menos desde a dinastia Song, e o fundamentalismo budista não se recuperou até o período republicano. O único fundamentalismo em ação na China imperial tardia é o confucionismo e, de fato, é discutível que o confucionismo seja o componente fundamentalista da religião chinesa moderna.

---

conflituoso por natureza, o fundamentalismo confucionista e o anticlericalismo não garantiram a destruição total dos templos, ao passo que a antissuperstição tinha essa destruição como um de seus projetos centrais.

Minha hipótese de trabalho é que embora o edito de confisco dos templos de 1898 tivesse um efeito imediato limitado, ele ocorreu em um momento de mudança no discurso político e social sobre a religião chinesa, e que tal mudança colocou em movimento o “Construir escolas com as propriedades dos templos” *miaochan xingxue* 廟產興學, também chamado de movimento “Destrua templos para construir escolas”. Irei, portanto, olhar primeiramente para os vários discursos em torno do édito de 1898 e isolar duas tendências típicas: uma tradicional, que se baseou em ideias anticlericais e fundamentalistas confucionistas, e outra que anunciou a nova abordagem antissuperstição da religião chinesa. Essas duas tendências são, de certa forma, uma construção teórica, muitas vezes confundidas nos próprios textos, mas cada uma tem sua coerência distinta. Em seguida, vou apresentar alguns documentos, resumindo o discurso pré-1898 sobre a religião chinesa e introduzindo o novo discurso que apareceu por volta dessa data, a fim de destacar a mudança. Finalmente, delinearei os elementos de continuidade e mudança, e seu impacto na situação religiosa na China do século XX, incluindo o processo de destruição dos templos. Minhas fontes para tal inquérito consistem em amostragens da vasta literatura relevante, tiradas de diferentes gêneros: a imprensa, nomeadamente o amplo e diariamente lido *Shenbao*, bem como os escritos de pensadores políticos, textos oficiais e romances.

### **Religião, política e modernização**

Nem os fatos históricos, nem os discursos observados por volta de 1898 podem ser compreendidos se usarmos a definição atual de religião em geral, e de religião na China em especial. O significado atual de *religião*, *zongjiao* 宗教, entre os intelectuais chineses, é um sistema coerente e exclusivo de pensamento e prática com uma organização semelhante à de uma igreja distinta da sociedade, ou seja, uma definição importada da Europa pós-Renascença; embora se aplique facilmente ao cristianismo (na verdade, a palavra *zongjiao* referia-se essencialmente ao cristianismo nas primeiras fases de seu uso em chinês), ela não descreve adequadamente a vida religiosa no contexto chinês. A aparição dessa noção na língua chinesa por volta de 1900 é, de fato, parte do processo em consideração e serviu bem às políticas antissuperstição (Nedostup 2001, 18–27; Chen Hsi-yuan 1999, 2002).

No entanto, o fato de nenhuma instituição no final da China Qing corresponder à definição de religião/*zongjiao* não pode nos impedir de falar sobre a vida religiosa chinesa, que, embora estivesse totalmente inserida em seu contexto socioeconômico, ainda era um campo distinto de

pensamento e prática, ao lidar com rituais, devoção e salvação. Meu próprio ponto de partida, então, não é uma construção filosófica da religião ou uma definição ocidental do que é uma religião, mas o fato empírico da vida religiosa na China em 1898 – e ainda hoje: as tradições de salvação individual (meditação e técnicas corporais, moralidade e acesso à revelação, notadamente por meio da escrita do espírito), celebrações comuns (cultos de santos e ancestrais locais, rituais de morte) e as três religiões institucionalizadas, budismo, taoísmo e confucionismo<sup>5</sup>. Cada uma dessas três religiões institucionalizadas é precisamente definida por um clero distinto, um cânone (escrituras que definem a ortodoxia), uma liturgia e centros de treinamento (mosteiros, academias), mas não existem em isolamento estrito porque cooperam para fins litúrgicos e devocionais e compartilham abertamente textos, valores e ideias. A coexistência e cooperação das três religiões institucionalizadas, junto com cultos locais e tradições rituais e seus especialistas (médiums espirituais, adivinhos, líderes sectários e assim por diante) não formam um sincretismo como é frequentemente descrito; esperava-se que coexistissem, mas não se misturassem nem perdessem sua identidade. Em vez disso, é melhor analisá-las como um sistema religioso pluralista, caracterizado por muitos rituais e continuidades teológicas, bem como muitas distinções e, às vezes, tensões, entre grupos e práticas com base na localidade, classe social, status econômico, etnia ou outros aspectos identitários particulares. Depois de outros estudiosos (por exemplo, Feuchtwang 1991), chamo esse sistema religioso pluralista e internamente contestado de *religião chinesa*, um conceito meramente heurístico, mas ainda assim útil.

A gestão política deste sistema pelo estado imperial tardio consistia em reconhecer, e também tentar controlar, as comunidades clericais (confucionista, budista, taoísta), bem como um grande número de grupos de culto (linhagens, corporações, templos, cultos a santos locais) e banimento de outros (grupos sectários; cultos impróprios, *yinci* 淫祠). O emaranhado de religião e política se devia ao fato de que muitos grupos socioeconômicos, como linhagens, guildas ou comunidades de vilarejos e alianças, foram oficialmente sancionados como comunidades de culto. Embora as considerações de manutenção da ordem social muitas vezes parecessem grandes, na prática da política religiosa oficial (especialmente no caso de movimentos sectários), seria muito enganoso reduzir a totalidade das políticas do estado imperial a questões de segurança, como muitas vezes decisões em reconhecer ou banir (mais precisamente, tentar banir) certos cultos, especialistas ou rituais dependiam de razões puramente morais e teológicas. Por exemplo, médiums espíritas, congregações femininas leigas e todos os tipos de rituais operísticos foram proibidos não porque

---

<sup>5</sup> Neste artigo, eu sistematicamente me refiro ao confucionismo como uma religião, e eu traduzo *jiao* 教 como “religião” no sentido antropológico contemporâneo, mesmo que eu tenha uma consciência aguda e, de fato, esteja atento ao final do século XIX e início do século XX – as diferentes interpretações dos atores do século sobre as relações entre o confucionismo, outro *jiao* e a ideia ocidental de religião (*zongjiao*) como era então entendida (ver Chen Hsi-yuan 1999).

---

ameaçassem o estado, mas porque infringiam a ordem moral e simbólica do universo como imaginada pelos confucionistas fundamentalistas.

Em contraste, a gestão do cenário religioso no período republicano baseava-se em um paradigma muito diferente, de origem ocidental, que reconhecia várias religiões em toda a China (*zongjiao*, isto é, cristianismo, islamismo, budismo e taoísmo, estes últimos dois definidos em um sentido estrito e purista), com suas organizações autônomas, e baniram qualquer ritual público, devocional ou atividade espiritual não integrada a essas religiões. No campo da religião chinesa, isso equivaleu a redefinir e reduzir drasticamente a extensão das práticas religiosas legal e intelectualmente legítimas, principalmente por excluir os cultos locais nos templos. Este artigo tenta examinar o processo que conduziu do primeiro para o último paradigma, e sugere suas muitas sobreposições na prática real. Esse processo tem paralelos em outros países, onde a modernização política durante o final do século XIX e início do século XX também levou a uma revisão completa das relações entre o estado e a religião. Embora o caso chinês seja único devido à organização particular da religião chinesa, causas e efeitos semelhantes podem ser observados em outros lugares e, de fato, podem ajudar a compreender o que aconteceu na China.

Uma das lições mais esclarecedoras de minhas leituras comparativas é que, no final da China Qing, como em muitos outros países durante o período moderno, os debates e ataques à religião, na maioria das vezes, não lançavam ateus racionais contra os crentes; antes, eles se opunham a diferentes visões religiosas. Por exemplo, os conflitos que opuseram os anticlericais à Igreja Católica na França do final do século XIX e início do século XX, e que levaram à contenciosa exclusão das ordens religiosas das escolas (1901) e à lei mais consensual de separação entre Igreja e estado (1905) contou com crentes firmes e declarados (católicos e protestantes) em ambos os lados (Baubérot 2004). Aqueles crentes que defendiam que o estado reprimia grupos que desempenhavam papéis religiosos e sociopolíticos, aderiam a um paradigma secularista pelo qual os indivíduos deveriam ser livres para acreditar e praticar, mas as instituições sociais criadas em torno de crenças e práticas religiosas só poderiam existir em um reino separado de religião e não ter funções sociais, políticas ou educacionais.

Da mesma forma, na China, muitos dos líderes dos movimentos de reforma foram ativos praticantes de tradições espirituais, alguns, como Zhang Taiyan 章太炎 (Binglin 炳麟 1869–1936) e Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929), fazendo parte de um movimento forte e influente de renascimento intelectual budista (Goldfuss 2001), outros, como Sun Yat-sen e outros futuros líderes do Kuomintang, sendo convertidos a Cristianidade, outros ainda, como Kang Youwei,

prevendo inventar uma religião de estado a partir de elementos confucionistas<sup>6</sup>. Na verdade, foram essas tradições espirituais, ao invés do racionalismo ou ateísmo, que levaram os líderes políticos a reformar o cenário religioso. Por esta razão, embora o discurso dos reformadores sobre superstição, reforma religiosa e atividades de templos fosse egoísta e parcialmente motivado por projetos sociais e políticos, seria um grande erro não considerar que foi ao mesmo tempo também um projeto religioso com o objetivo de melhorar as condições espirituais da China. Em outras palavras, no final da Qing, bem como na China republicana e em outros países modernos, o político e o religioso estavam em estreita relação, mas o religioso não podia ser incluído no político; ideias e projetos religiosos moldaram a história política, assim como foram moldados por ela.

Outra tendência, à qual os teóricos da secularização têm prestado muito menos atenção, é que vários estados modernizadores redesenharam o campo religioso não apenas por meio da repressão seletiva, mas também por favorecer ou mesmo criar instituições religiosas que adotaram um discurso modernista sobre civilização e cultura (Duara 2003, 103–22) e outras características de um estado-nação, como uma hierarquia nacional, que lhes permitiu dialogar com o estado-nação. Se em países onde existia uma igreja estabelecida, como o México ou a Rússia (Butler 2002; Husband 2000), um estado revolucionário teve que assumir esta igreja para estabelecer seu monopólio sobre o controle social, em contraste, países caracterizados por um pluralismo, o sistema religioso não integrado tendia a suscitar a criação de uma instituição semelhante à igreja. Da perspectiva chinesa, o ponto de comparação mais rápido é o Japão; as reformas Meiji, que os últimos reformadores Qing conheciam bem e nas quais se inspiravam, também incluíam um importante aspecto religioso. Os reformadores Meiji lançaram um ataque em grande escala ao budismo e sua rede social de paróquias-templos (Ketelaar 1990), ao mesmo tempo em que criavam uma nova instituição religiosa, o xintoísmo estatal, para substituir a lealdade religiosa do povo ao budismo local, comunidades com integração em um culto estatal hierárquico (Hardacre 1989). No Japão, como na China e outros países asiáticos<sup>7</sup>, entidades políticas modernas foram prontas em negociar com religiões semelhantes a igrejas organizadas hierarquicamente e distintas da organização social, mas não com uma série de comunidades religiosas organizadas como a estrutura de sociedade local. Com isso em mente, podemos agora olhar para os detalhes dos eventos de 1898.

---

<sup>6</sup> O mundo religioso de Kang Youwei era rico e complexo; ele também foi influenciado pelo movimento de renascimento intelectual budista e mais tarde tornou-se, de 1920 a 1927, o presidente de uma sociedade redentora sectária, o *Wanguo daodehui* 萬國道德會.

<sup>7</sup> Para um argumento semelhante em um contexto colonial e pós-colonial (Bali), ver Picard (2003).

---



## O confisco dos templos em 1898

O que eu vejo como o ponto de viragem na administração moderna da religião pelo estado chinês, o 10 de julho de 1898, com o edital de confisco dos templos, fazia parte de um movimento maior, as reformas Wuxu, que englobavam tentativas de criar um estado moderno, e de inspiração ocidental no sistema educacional, militar e nas instituições econômicas, todas destinadas a aumentar a força e as chances de sobrevivência da China em um contexto imperialista. Embora questões de reformas institucionais (escolas e exames, exército, instituições políticas, desenvolvimento econômico e industrial) fossem primordiais na literatura sobre a reforma, pesquisas recentes mostraram que reformas sociais e morais, incluindo questões de gênero, também faziam parte dos projetos dos reformadores. (Karl e Zarrow 2002). As questões da tomada dos templos e da reforma religiosa diziam respeito tanto à mudança institucional quanto à reforma social. Os ensaios reunidos por Karl e Zarrow (2002) tentam mostrar como as reformas posteriores de 1898, e as subsequentes de Qing, constituíram uma primeira tentativa de formular sistematicamente uma visão chinesa da modernidade, que se encaixa bem com meu argumento particular sobre a mudança no discurso e política estadual sobre religião em torno dessa data.

Uma das características mais interessantes dos eventos de 1898 é que havia, na verdade, várias forças distintas em ação por trás do confisco dos templos para a construção de escolas. Três figuras se destacam: Kang Youwei, idealizador das reformas de Wuxu; Zhang Taiyan, um influente estudioso reformista; e Zhang Zhidong 张之洞 (1837–1909), então governador-geral de Huguang. Zhang Zhidong foi visto por muitos como o pai do movimento *miaochan xingxue* (Makita, 1984, 292–97), principalmente por causa de seu ensaio muito influente, “Exortação para construir escolas”, *Quanxue pian* 勸學篇, escrito durante o terceiro mês de 1898 e já amplamente difundido no quinto mês (Ayers 1971, 149–51)<sup>8</sup>. O ensaio de Zhang é, em geral, dedicado à questão técnica da reforma educacional. Ao discutir o financiamento das novas escolas, no entanto, ele escreve que seria suficiente confiscar 70 por cento dos mosteiros budistas e taoístas e suas propriedades rurais. Zhang afirma que os mosteiros restantes seriam suficientes para a manutenção do clero e que um pouco de confucionismo iria, em qualquer caso, revigorar essas duas religiões em declínio. Zhang também imaginou algum tipo de compensação (*Zhang Zhidong quanji* 1998, *Quanxue pian* cap. 3, “Shexue,” 9739–40). O que Zhang buscava, então, era claramente mais a alocação ideal de recursos do que um ataque total às instituições religiosas.

---

<sup>8</sup> Franke (1960, 43) e Welch (1968, 11) erram ao acreditar que o *Quanxue pian* é posterior aos editais.

---

Outro texto escrito na primavera de 1898, pouco antes das reformas de Wuxu, foi Zhang Taiyan “[Devemos] Vender os Templos” (Zhang Taiyan 1984, “Yumiao” 鬻廟, 98–99)<sup>9</sup>. Este texto defende a venda (de modo a destruir e reutilizar) templos impróprios (*yinci*), mas também, e mais importante, mosteiros budistas e taoístas, vistos como os repositórios de tudo que era debochante. No final de seu texto, Zhang observa que a venda de templos e mosteiros impróprios teria a vantagem adicional de financiar a construção de novas escolas, invertendo assim as prioridades expressas nos escritos de Zhang Zhidong. Em 1898, Zhang Taiyan era um reformista fervoroso e mais tarde revolucionário, mas acabou se desentendendo com Kang Youwei, pois a definição deste último da cultura chinesa em termos puramente confucionistas não satisfazia sua visão mais abrangente; na verdade, Zhang iria, durante os anos seguintes, desenvolver um forte interesse pela filosofia budista.

É difícil averiguar como as proposições de Zhang Zhidong e Zhang Taiyan influenciaram o memorial de 10 de julho de Kang Youwei, mas o que fica bem claro ao ler os textos é a diferença entre os três projetos. O Memorial de Kang, *Qing chi gesheng gai shuyuan yinci wei xuetang zhe* 請飭各省改書院淫祠爲學堂摺 (Pedido de Memorial [ao Imperador] para ordenar que academias e templos impróprios sejam transformados em escolas em todo o país) (Qinghua daxue lishixi 1998, 770–73), termina com um ataque a cultos impróprios, *yinsi*. Em cada aldeia, escreve ele, existem vários templos que possuem propriedades fundiárias; tudo isso poderia ser confiscado e transformado em escolas, onde a educação seria obrigatória para todas as crianças da aldeia. Nenhuma menção de budismo e taoísmo aqui<sup>10</sup>, não é uma determinada categoria de instituições religiosas (monastérios) que fora visada, mas todos os templos (*miao*). Além disso, Kang não menciona uma cota a ser apreendida ou compensação; todos os templos devem ir. Esta ideia se encaixa claramente em seu esquema maior para estabelecer o confucionismo (chamado por ele de *Kongjiao* 孔教) como a religião de estado (*guojiao* 國教), e proibir qualquer outra instituição religiosa, embora Kang não tenha elaborado muito sobre esse esquema durante a reforma de 1898<sup>11</sup>. Ele, no entanto, já

---

<sup>9</sup> A entrada “Yumiao” foi posteriormente excluída da edição revisada do *Qinshu* de Zhang. É introduzido pela seguinte linha: “Este texto foi escrito durante a primavera de 1898. Durante o verão, havia um édito pedindo a destruição de mosteiros para a construção de escolas, mas não foi realmente cumprido”.

<sup>10</sup> De fato, em um escrito privado posterior, Kang afirmaria que, em sua mente, os mosteiros budistas não estavam entre os *yinsi* a serem destruídos, e que ele não tinha imaginado que alguns rufiões aproveitariam a ocasião para atacar esses mosteiros (Qinghua daxue lishixi 1998, 772).

<sup>11</sup> O famoso memorial *Qing zun Kongsheg wei guojiao li jiaobu jiaobui yi Kongzi jinian er fei yinci zhe* 請尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祠摺 (Memorial solicitando que Confúcio seja venerado como [o fundador] da religião nacional, que um ministério da religião e uma igreja sejam estabelecidos, que sejam contados anos a partir do nascimento de Confúcio e que os templos impróprios sejam suprimidos), que traçava um plano preciso para erradicar a religião chinesa e estabelecer o confucionismo como religião nacional exclusiva, é na verdade uma farsa; isto é, foi escrito mais tarde e não submetido ao trono (ver Huang Zhangjian 1974, 464–70). O texto propõe a criação de um ministério para a religião, e obrigar todos os chineses a assistir às missas confucionistas semanais em sua igreja confucionista local, onde os clássicos confucionistas seriam lidos por um pastor confucionista. Também incluía ataques ferozes à religião chinesa. Um estado displicente durante dois milênios, dizia Kang, permitiu que as pessoas construíssem templos para

---

havia proposto em cartas famosas ao imperador, em 1895, para transformar em templos de Confúcio todos os templos impróprios (*yinci*), e até mesmo templos adequados para outros santos confucionistas que não Confúcio (Kang Youwei 1990, 2:97; *Shang Qingdi di'er shu* 上清帝第二書 [Segunda Carta ao Imperador Qing ], 2 de maio de 1895; *Shang Qingdi disan shu* 上清帝第三書 [Terceira Carta ao Imperador Qing], 29 de maio de 1895, 2: 148). O projeto de Kang é uma hibridização selvagem do fundamentalismo confucionista e do cristianismo, sob a influência, notadamente, do missionário batista escocês Timothy Richard (1845–1919). De fato, um boato que circulou após a publicação do edito de 10 de julho sugeria que Kang havia drogado o imperador e o convertido ao cristianismo (Qinghua daxue lishixi 1998, 773)<sup>12</sup>. De forma mais geral, Kang exibe uma forte sensibilidade à perspectiva ocidental sobre a religião chinesa e evidencia o que será uma das principais características dos escritos sobre religião do período republicano, ou seja, um desejo de remodelar a religião chinesa em um modelo de base cristã de como deveria ser uma religião. Esse desejo encontraria uma expressão notavelmente madura nas tentativas dos discípulos de Kang, em 1910, de criar uma religião confucionista oficial, tentativas que foram estudadas com muita perspicácia por Chen Hsi-yuan (1999)<sup>13</sup>.

É claro que é um pouco artificial retirar os textos de 1898 sobre a questão templo/escola do seu contexto político mais amplo, mas afirmo que eles revelam claramente posições diferentes em relação à religião. Zhang Zhidong representou uma atitude tradicional; ele falava de dentro da religião chinesa, que ele pode ter desejado reformar de acordo com as linhas fundamentalistas confucionistas, mas de forma alguma revolucionar. Ele nem mesmo queria destruir as instituições budistas e taoístas, mas apenas reduzi-las ao seu tamanho. Além disso, seu programa era puramente educacional; ele só falava de religião na medida em que via os mosteiros como excessivamente amparados. Para Zhang Zhidong, a religião não era a questão principal. Zhang Taiyan e Kang Youwei, por outro lado, imaginaram uma reforma religiosa como uma parte importante de seu

---

todos os tipos de divindades imorais. Agora, estrangeiros “fotografam as estátuas em nossos templos, mostram essas imagens uns aos outros e riem” (Kang 1990, 65). O paganismo, ele prosseguia, ia até a adoração de animais e era uma vergonha, que avilta a China e fazia com que fosse classificada entre os países bárbaros.

<sup>12</sup> O fato de um édito protegendo os missionários ter sido proclamado no dia seguinte só poderia reforçar os sentimentos das pessoas de que o cristianismo estava decidido a erradicar a religião chinesa (Qinghua daxue lishixi 1998, 773; Shi Zhouren 2002, 150–53).

<sup>13</sup> Chen (1999, cap. 2) insiste que Kang Youwei ainda pensava dentro de uma estrutura tradicional chinesa de ensinamentos (*jiao*) e não em termos de religiões (*zongjiao*), o que o distingue das tentativas do período republicano de estabelecer o confucionismo como uma religião de estado. Ao mesmo tempo, a competição e a influência cristãs durante o final do século XIX fizeram com que os confucionistas mudassem a maneira como pensavam o confucionismo; durante a década de 1890, outros intelectuais além de Kang, incluindo alguns não relacionados a ele, também pediram o estabelecimento de uma igreja confucionista em moldes cristãos; ver, por exemplo, o piedoso e anticlerical confucionista e budista Song Shu 宋恕 (1862–1910; *Song Shu ji*, 36; texto datado de 1892) e Chen Hsi-yuan (1999, 87–92). Essa mudança também causou um grande afastamento da visão tradicional dos confucionistas da religião chinesa como um todo, incluindo os cultos nos templos. Por esta razão, afirmo que, embora as noções de religião e superstição só fossem usadas alguns anos mais tarde (após 1901) para descrever uma nova abordagem da religião chinesa, radicais como Kang Youwei em 1898 já faziam parte do novo discurso.

---

projeto geral. Zhang Taiyan escreveu que “agora não é mais hora de realizar rituais e seguir o caminho dos deuses” (Zhang Taiyan 1984, 99). O projeto de Kang era mais articulado e abrangente: ele queria destruir os templos de culto e construir algo inteiramente novo em suas ruínas. Este ponto precisa ser mais elaborado: aparentemente, os termos do édito de 10 de julho (suprimir cultos impróprios e manter o registro de sacrifícios do estado, *Sidian*) parecem estar de acordo com o fundamentalismo confucionista tradicional e, de fato, com o código Qing. O projeto maior claramente não era o fundamentalismo confucionista tradicional, entretanto, nem o édito de 10 de julho fora recebido como tal.

Semanticamente, a diferença dependia do uso da palavra *yinsi*. Como um marcador de prática ilegítima, *yinsi* sempre significou coisas diferentes para pessoas diferentes, algumas interpretando-o em um sentido restrito (focando em alguns cultos totalmente “imorais”, como os lascivos Wutong 五通, que eram os alvos tradicionais dos fundamentalistas confucianos; Kojima 1991; Jiang 1995), outros sendo mais inclusivos; em todos os casos, porém, referia-se apenas a uma parte de todos os cultos existentes, uma parte julgada perversa e heterodoxa, oposta a cultos aceitáveis de divindades ortodoxas, *zhengshen* 正神. Este é realmente o sentido do termo no edital de revogação de 26 de setembro, que condena os templos impróprios, mas mantém todos os outros, seja no registro de sacrifícios do estado (*Sidian*) ou não. Por outro lado, Kang Youwei, que queria promover exclusivamente o culto de Confúcio, propunha manter os templos no *Sidian*, mas reclassificar *todos os* outros como *yinsi* destinados ao confisco. Ele deixou seu ponto de vista claro o suficiente, pois todas as fontes disponíveis mostram que tanto os reformadores quanto o público em geral entenderam o edital de 10 de julho como um apelo à destruição não de alguns templos selecionados, mas de todos os templos, exceto um punhado daqueles onde foram realizados sacrifícios<sup>14</sup>. Em outras palavras, Kang não usou *yinsi* no sentido padrão, mas o tornou um rótulo que se aplica a todos os cultos locais, o que equivale a reinventar completamente a teologia confucionista. Isso pode parecer uma ninharia teológica, mas não é, e de qualquer forma, na China como em qualquer outro lugar, a teologia nunca é considerada uma ninharia.

Assim, embora parecessem ter bases semelhantes (o uso da propriedade do templo para financiar um sistema educacional moderno), Zhang Zhidong e Kang Youwei, de fato, adotaram posições muito diferentes: extrair dinheiro do sistema religioso existente versus destruí-lo. Os historiadores podem não se surpreender com tal análise; eles tradicionalmente veem Zhang

---

<sup>14</sup> Deve-se notar que “templos incluídos no *Sidian*” é uma formulação igualmente ambígua. Pode ser interpretado em um sentido mais amplo (templos aos deuses mencionados no *Sidian*), e em um sentido restrito (templos nos quais os sacrifícios oficiais eram obrigatórios). Por exemplo, Guandi tem um templo por condado reconhecido pelo *Sidian*, mas é improvável que qualquer fundamentalista confucionista propusesse destruir as dezenas de outros Guandi miao em qualquer condado.

---

Zhidong como um conservador que tentou adaptar a China à sua situação moderna sem perturbar seu tecido social, enquanto Kang Youwei foi um verdadeiro modernizador pronto para mudanças fundamentais. No entanto, sua divergência sobre a questão religiosa pode ser mais do que uma mera consequência de uma oposição política maior. Isso expressa uma cisão, na opinião da elite, sobre o tema da religião chinesa. Essa cisão e a importância da questão religiosa foram refletidas na imprensa.

### O endosso da reforma religiosa pelo Shenbao

A reação do *Shenbao* pode não ser representativa de toda a resposta da sociedade chinesa à situação dos templos, mas pelo menos foi rica, variada e fascinante. O recente fluxo de pesquisas sobre os primeiros jornais chineses, notadamente o *Shenbao*, mostrou que, embora escrito por um pequeno grupo de jornalistas, o jornal ecoou debates prevaletentes entre intelectuais e se esforçou para refletir pontos de vista divergentes, constituindo assim uma arena única para a discussão pública de questões atuais (Vittinghoff 2002; Wagner 2001; Mittler 2004; Janku 2003, 147–321 discutem o papel do *Shenbao* durante o movimento de reforma de 1898). É, portanto, significativo que a questão da reforma religiosa e a apreensão de templos *tenbam* destaque no *Shenbao*, mesmo que seja difícil quantificar o quão foram difundidas as opiniões dos editorialistas do *Shenbao*. Embora estabelecido e dirigido por um inglês, Ernest Major (1841–1908), o *Shenbao* não refletia uma perspectiva cristã; os jornalistas, incluindo Huang Xiexun 黃協埴 (1852–1924), o editor entre 1894 e 1905, eram eruditos chineses de educação clássica<sup>15</sup>. Como uma mídia influente, o *Shenbao* refletiu e contribuiu para moldar as opiniões da elite em muitas questões, incluindo religião e não é, portanto, surpreendente que muitos dos temas desenvolvidos em seus editoriais de 1898 sejam encontrados mais tarde, como veremos, em outras mídias, como panfletos ou romances.

Primeiro, o jornal publicou um editorial que durou dois dias, 21 e 22 de julho, comentando o edital de 10 de julho. O confisco dos templos equivale a apenas uma passagem curta do editorial, mas o editorial via-o como a parte mais importante, porque dedicava a maior parte do espaço à sua discussão. O editorialista aprovou com entusiasmo: A decisão de transformar templos em escolas seria boa para a educação, mas também a melhor maneira de destruir a fonte de “dois mil anos de maus costumes”. Desde o início, como no ensaio de Zhang Taiyan, um ponto fundamental do movimento *miaochan xingxue* foi expresso: destruir templos em si era tão importante quanto criar escolas. Isso foi seguido por dois editoriais adicionais, igualmente de apoio à destruição do templo,

---

<sup>15</sup> Os editoriais da *Shenbao* não eram assinados (se escritos por um jornalista da revista; em 1898, todos eram chineses) ou apareciam sob um pseudônimo, se enviados por um colaborador externo. Sobre os jornalistas de *Shenbao*, ver Vittinghoff (2002, esp. cap. 3).

---

em 4 de agosto e 9 de setembro<sup>16</sup>. Um pequeno trecho do editorial de 22 de julho dará uma ideia do estilo desses textos:

Se você perguntar a que deuses [esses budistas e taoístas] fazem sacrifícios, descobrirá que todos eles são divindades absurdas e não-canônicas que nenhum cavalheiro gostaria de mencionar. [Estes clérigos] arruinam a educação moral do povo (*jiabua* 教化) e esbanjam sua riqueza, envolvem-se na libertinagem e no roubo, e vivem como parasitas das pessoas honestas. Os budistas e taoístas de hoje são realmente os criminosos mais hediondos do planeta. Este autor sente um ódio profundo pelas duas religiões, o que o tem feito sofrer longamente. Mas hoje seus edifícios, terras e propriedades estão prestes a ser entregues à boa causa; as circunstâncias são favoráveis e parece fácil. Este é um dia muito feliz para o mundo!

Três pontos podem ser levantados com base nesses editoriais. Em primeiro lugar, a violência do discurso (tanto no vocabulário insultuoso quanto nas proposições chocantes, como a venda de monjas como escravas) trai a sensação de uma reforma religiosa chegando ao auge. Todos os três textos insistem que as tentativas anteriores de reforma religiosa na China haviam fracassado, mas que agora era uma ocasião única, em um contexto em que a competição internacional colocava a sobrevivência da China em questão. Em segundo lugar, a posição assumida pelos editorialistas anônimos é algo entre Zhang Zhidong e Kang Youwei, e bastante próxima de Zhang Taiyan. Eles não compartilhavam da rejeição de Kang de toda a religião chinesa e, na verdade, citaram o *Quanxue pian* de Zhang Zhidong como se fosse a inspiração por trás do edito. Portanto, os três editoriais tocam pouco na questão dos cultos locais, e visam o mesmo alvo de Zhang Zhidong: o clero budista e taoísta, especificamente. Eles não mencionam os temas mais revolucionários do projeto religioso de Kang: acabar com a autonomia dos cultos locais e banir os deuses e ídolos locais (estátuas). Por outro lado, eles são eloquentes sobre temas anticlericais tradicionais, ilustrados por dezenas de editoriais anteriores do *Shenbao* (Goossaert 2002a) desde a criação do jornal em 1872: budistas e taoístas são parasitas da sociedade chinesa, ambos corrompem seus costumes (propriamente sexuais, em particular) e desperdiçam seus recursos. Eles devem ser devolvidos à vida por qualquer meio, começando com a expropriação de seus mosteiros. Não se fala muito sobre a grande maioria dos templos chineses que não tinham clérigos. No entanto, se o *Shenbao* mantivesse sua postura habitual, seria mais inflexível do que nunca. O editorial de 9 de setembro criticava o projeto de Zhang Zhidong de manter alguns dos mosteiros, enquanto o editorialista desejava que todos fossem destruídos sem demora. Em outras palavras, os editorialistas do *Shenbao* acolheram com entusiasmo a reforma religiosa declarada por Kang Youwei, mas interpretaram-na em termos de anticlericalismo tradicional: livrar a religião chinesa de seus sacerdotes (budistas e taoístas), que impediam os “clérigos reais” da religião chinesa, os confucionistas, de exercer sua devida orientação na sociedade.

---

<sup>16</sup>“Lun Zhongguo Shidao erjiao you shuaifei zhi ji” 論中國釋道二教有衰廢之機 (Budismo e Taoísmo Chinês agora podem ser aniquilados) e “Siguan gai xuetang ce” 寺觀改學堂策 (Política de Transformação de Monastérios em Escolas).

---

Em 1898, a elite política da China estava dividida entre aqueles que seguiam a linha radical de Kang Youwei, como os editorialistas de *Shenbao*, e aqueles que preferiam a abordagem mais cautelosa de Zhang Zhidong. Até mesmo alguns reformadores se opuseram ao confisco geral de templos<sup>17</sup>. O radicalismo do projeto de Kang para uma nova religião fez com que ficasse bastante isolado. Se ele teve poucos herdeiros diretos, no entanto, algumas de suas ideias ganharam ampla aceitação<sup>18</sup>. Embora a maioria dos intelectuais não aderisse à sua visão de uma religião confucionista messiânica, Kang foi influente porque foi um dos primeiros e mais evidentes defensores de uma nova maneira de pensar a questão religiosa na China, numa forma que, após 1901, tornar-se-ia a base do movimento antissuperstição. Embora tenham rejeitado a pessoa de Kang e seus projetos mais selvagens, os ativistas antissuperstição reverentemente citaram o memorial de 10 de julho de 1898 como o precursor de sua ação.

Vou agora estender minha base de fontes para definir mais amplamente os dois discursos, o discurso do tipo de Zhang Zhidong, pré-1898, anticlerical e fundamentalista, e o discurso pós-1898, antissuperstição, tendo em mente que os dois são, de fato, frequentemente confundidos e distinguidos aqui apenas para fins de análise.

### **O discurso pré-1898**

O discurso de Zhang Zhidong pode ser considerado típico da maioria dos escritos imperiais tardios sobre a religião chinesa. Uma análise bastante extensa mostra que, apesar da grande variedade de convicções religiosas encontradas entre os escritores de elite, algumas suposições comuns foram compartilhadas. Primeiro, e mais importante, todos os escritores pertenciam à religião chinesa. Ou seja, pensavam de acordo com o sistema cosmológico adequado à tradição chinesa, acreditavam em um destino pós-morte, praticavam rituais de morte e sacrifícios aos ancestrais, e acreditavam na retribuição moral de suas ações. Oficiais e membros da pequena nobreza podem ter uma explicação para essas crenças diferente daquela de outros atores da sociedade chinesa, mas isso não impedia necessariamente a sensação de compartilhar o mesmo mundo religioso.

Ao mesmo tempo, havia um grande discurso polêmico e agressivo sobre a prática religiosa, de autoria de membros da pequena nobreza. Esse discurso pode ser encontrado em uma variedade de fontes, incluindo ensaios, decisões oficiais e manuais, bem como editoriais no *Shenbao*, de 1872

---

<sup>17</sup> Por exemplo, em uma carta datada de 11 de setembro de 1898, de Qiu Xian 丘憲, escrevendo para Wang Kangnian 汪康年 (1860–1911) (Qinghua daxue lishixi 1998, 965).

<sup>18</sup> Um bom exemplo é como uma sentença extraordinária (no falso memorial sobre o confucionismo como religião estatal) sobre estrangeiros fotografando ídolos em templos chineses foi usada literalmente, trinta anos depois, em uma das mais ferozes leis antissuperstição do regime de Nanquim, o *Shenci cunfei biaozhun* 神祠存廢標準 de novembro de 1928 (Padrões para determinar os templos a serem destruídos e aqueles a serem mantidos).

---

a 1898, um jornal que discutiu extensivamente questões religiosas. Elaborei quatro categorias de crítica. Primeiro, a crítica dirigida a grupos sectários. Isso foi bem estudado, e não precisa ser lembrado aqui. Embora budistas e taoístas sejam frequentemente acusados de pavimentar o caminho para os ensinamentos sectários, os grupos sectários sempre foram tratados como uma questão separada e desempenham um papel pequeno nas discussões de 1898 (e menos ainda depois disso). Em segundo lugar, a crítica de cultos impróprios (*yinsi*) e médiuns. A questão dos cultos impróprios foi bastante discutida na erudição moderna, principalmente em relação a períodos anteriores e a hostilidade aos médiuns foi bem estudada por Donald Sutton (2000). Tais discursos são baseados na defesa dos valores religiosos tradicionais confucionistas e normas sobre quem pode oferecer sacrifícios a quem e de acordo com qual ritual. Como já mencionado, no discurso pré-1898, *yinsi* sempre foi considerado uma minoria desviante de cultos e não se referia a cultos nacionais, como Guandi 關帝, Mazu 媽祖, Zhenwu 真武, Wenchang 文昌, Chenghuang 城隍 e assim por diante (que foram, pelo menos, incluídos no registro oficial de sacrifícios, *sidian*).

Terceiro, as críticas às celebrações comunitárias: ópera, grandes procissões, atividades noturnas, associações devocionais voluntárias (associações de peregrinação, sociedades budistas piedosas) e, em particular, aquelas em que participavam mulheres. A oposição da elite a tais formas de celebração baseava-se tanto em preocupações com a ordem social (medo de problemas surgindo em celebrações em massa, às vezes reais, muitas vezes fantasmagóricas) e considerações de ortopraxia, ou “estilo”, e teologia (as celebrações comunitárias eram condenadas como sacrílegas). Em quarto lugar, as críticas dirigiam-se à participação de clérigos budistas e taoístas em atividades sociais, notadamente a realização de rituais fora de mosteiros (funerais, rituais durante festivais de templos), a organização de sociedades religiosas leigas e a arrecadação de fundos (Goossaert 2002c). A atitude da elite em relação ao budismo e ao taoísmo era complexo. Eles às vezes tratavam ambos como *yiduan* 異端, heterodoxos a serem totalmente banidos. Na maioria das vezes, porém, os membros da pequena nobreza consideravam, assim como a ortodoxia imperial, que essas duas religiões eram legítimas, contanto que fossem limitadas à busca individual pela santidade dentro dos limites de locais adequados: os mosteiros.

O que ficou de fora dessa lista de críticas? Adoração aos ancestrais, é claro, porque é disso que trata o confucionismo, mas também, tão importante quanto, cultos territoriais no templo. A natureza ortodoxa dos cultos territoriais já estava explicitada na lei básica sobre heterodoxia religiosa no código Qing, ou seja, o artigo *Jinzhǐ shìwū xiéshù* 禁止師巫邪術 (Proibição de Médiuns Espirituais e Práticas Heterodoxas). A mesma posição foi elaborada por muitos autores em escritos oficiais ou privados. Por exemplo, em seu resumo sobre a cultura religiosa local, Chen Hongmou 陳宏謀 (1696–1771), um icônico oficial modelo, distinguiu as orações de primavera e outono

---



legalmente sancionadas das associações voluntárias proibidas e suas celebrações variadas<sup>19</sup>. Na prática, claro, é absolutamente impossível separar os cultos territoriais das associações devocionais, mas o que merece atenção é que havia, no mundo de Chen, um lugar para festivais de templos de aldeia para o deus territorial (orações de primavera e outono). Por quê? Não apenas porque os cultos aos deuses territoriais (*she* 社) eram tão canônicos quanto você poderia obter pelos padrões confucionistas, mas também, presumo, porque a organização desses cultos refletia a estrutura social da aldeia, em contraste com o congregacionalismo dos grupos devocionais voluntários. Nada neles contrariava a ordem social patriarcal natural, sonhada por Chen e seus colegas.

A maioria dessas quatro vertentes de crítica perpassa o final da história imperial e algumas têm uma linhagem muito mais antiga. William Rowe, em seu estudo de Chen Hongmou, concluiu que Chen, junto com todo o antigo oficialato imperial, estava participando da “grande guerra religiosa travada por adeptos devotos *lixue* contra as crenças e práticas budistas e taoístas” e “o mais persistente assalto sobre a cultura popular” (Rowe 2001, 436). O termo *guerra religiosa*, embora controverso, é certamente considerado provocador. Os antagonistas nesta chamada guerra são fáceis de identificar: os fundamentalistas confucionistas contra a sociedade local e suas estruturas religiosas (cultos locais). Apesar do tom das trocas entre eles fosse frequentemente vitriólico, este era um conflito que fazia poucas vítimas físicas; foi principalmente uma guerra de palavras e decisões políticas.

Assim, já havia um conflito religioso de baixa intensidade ocorrendo na China pré-1898. No entanto, duas observações atenuantes devem ser feitas. Em primeiro lugar, inúmeras proibições, tanto nacionais quanto locais, contra práticas como as descritas anteriormente em minhas quatro categorias, parecem ter sido ineficazes, muitas vezes completamente ignoradas e às vezes aplicadas apenas por um período muito curto de tempo. Isso provavelmente ocorreu porque, como mencionado anteriormente, o legal (monaquismo, linhagem e cultos territoriais) não podia ser separado do ilegal (associações devocionais, rituais taoístas e budistas ao ar livre, festivais em grande escala). As estruturas sociais da religião chinesa em 1898 estavam, segundo todos os relatos, bem e vivas, embora muitos templos tenham sido destruídos durante a guerra de Taiping e outros episódios de guerra. Em segundo lugar, mesmo os discursos mais agressivos foram pronunciados dentro da religião chinesa. Em outras palavras, o discurso da elite propôs reformar a religião chinesa, devolvendo-a a pureza de suas origens, conforme descrito nas escrituras canônicas, e

---

<sup>19</sup> Chen Hongmou, “Fengsu tiaoyue” 風俗條約 (Princípios aceitos sobre os costumes), em He (1889, 68.1b–2a). Este é um texto do século XVIII, mas sua inclusão no *Huangchao jingshi wenbian* e sua ampla distribuição o tornam uma fonte relevante para uma discussão sobre o discurso do final dos Qing.

---

despojando-a de todos os acréscimos posteriores não-canônicos; isso era, estritamente falando, o fundamentalismo confucionista, e não a rejeição da religião chinesa como tal.

Além do fundamentalismo confucionista, há uma segunda noção, o anticlericalismo, que pode nos ajudar a entender o discurso pré-1898 do lado da pequena nobreza no conflito religioso. O discurso anticlerical descreveu a inferioridade moral e intelectual dos profissionais religiosos e sua má influência na sociedade em geral. Havia um anticlericalismo anti-confucionista popular que não interessa aqui. O que estamos falando é a hostilidade absoluta, principalmente da parte de certos membros da pequena nobreza (de forma alguma todos eles), em relação aos clérigos budistas e taoístas como pessoas com (na visão deles) estilos de vida e atividades questionáveis. Às vezes, fazia parte de um discurso antirreligioso (dos anos 1920 até o presente), ou uma discussão fundamentalista, porque grande parte da rejeição total do budismo e do taoísmo pelos confucionistas mais fundamentalistas foi baseada em argumentos anticlericais, em vez da ideia de que os ensinamentos de Laozi ou de Buda seriam inúteis. Pelo menos até 1898, no entanto, a maioria dos discursos anticlericais poderia ser considerada como *anticlericalismo baseado na fé*, fundamentado em uma dicotomia retórica entre os nobres ideais budistas e taoístas e sua prática real. Nem todos os discursos violentos contra monges e padres, e havia muitos deles, eram antibudistas ou antitaoístas; muitas vezes, eles se originaram do anticlericalismo baseado na fé, isto é, eles defendiam a eliminação do clero para salvar o budismo ou o taoísmo. Além disso, essa visão não se restringia a elite, porque os movimentos sectários (*budismo leigo*, como às vezes são chamados) também compartilhavam fundamentalmente essa atitude de respeito pelo Buda e seus ensinamentos, enquanto desprezavam os monges e monjas (Goossaert 2002b).

Um exemplo resume muito bem o que considero um discurso anticlerical típico pré-1898 sobre religião por intelectuais chineses: os escritos de Zheng Guanying 鄭觀應 (1842–1921). Zheng foi um “comprador” (intermediário) cantonês, que trabalhou para vários esquemas de negócios iniciados por funcionários imperiais; ele estava mais próximo das ideias ocidentais do que a maioria dos intelectuais chineses da época. Em 1892, ele publicou um documento com uma agenda política, social e econômica para reformar a China intitulada *Shengshi weiyán* 盛世危言 (Palavras ousadas em uma era de abundância). Neste livro, a religião é discutida em um capítulo intitulado “Clérigos”, “Sengdao” 僧道. Como tantos intelectuais de seu tempo, Zheng acreditava que havia um problema religioso na China e propôs resolvê-lo secularizando a força o clero. Zheng professava respeito pelo budismo e pelo taoísmo (na verdade, ele era um praticante de autocultura taoísta), mas pensava que o clero degradado era a causa de uma falta geral de ideais religiosos entre a população. Segundo ele, as pessoas atraídas pelo budismo ou taoísmo deveriam ser livres para praticar individualmente

---

em casa, mas não para criar instituições. Ele até elogiou o Islã por defender os ideais religiosos e morais sem um clero parasita.

Em suma, o discurso sobre religião na China pré-1898 era caracterizado por planos agressivos e ferozes ataques verbais (muito menos frequentemente físicos) a templos, cultos, rituais e especialistas, mas estes, acredito, se resumem a três preocupações sobrepostas: uma luta entre intelectuais e clérigos pelo status de autoridade moral/religiosa, um conflito cultural entre as classes sociais (a pequena nobreza e o resto) sobre estilos religiosos e artísticos e uma corrente de anticlericalismo teológico mais abstrato (religião não deve ser uma profissão). Os debates acirraram sobre quem deveria administrar os templos e como, mas nenhuma dessas três preocupações implicava um questionamento radical da organização religiosa baseada em templos da sociedade local chinesa, como aquela apresentada em 10 de julho de 1898, e posteriormente com o movimento *xingxue miaochan*. Que fique claro, a questão dos recursos financeiros era central para o discurso pré-1898 e o tema do dinheiro gasto em celebrações inúteis (*wuyi* 無益) no templo, ao invés de empreendimentos socialmente benéficos, costumava ser discutido<sup>20</sup>. No entanto, a solução proposta antes de 1898 não era destruir templos, mas convencer as pessoas a gastar melhor seu dinheiro<sup>21</sup>.

### O discurso pós-1898: o nascimento da antissuperstição

Muitos dos temas e retóricas encontrados em textos anteriores a 1898, que rotulei de *fundamentalistas confucionistas* e/ou *anticlericais*, continuam a aparecer depois dessa data e, de fato, alguns ainda são atuais. A partir de 1898, eles se misturam em vários graus com novos elementos, a saber, um novo vocabulário para discutir a questão religiosa, novos gêneros para lidar com ela e novos alvos para o discurso polêmico.

Pouco depois de 1898, novas palavras começaram a aparecer no discurso sobre religião, geralmente introduzidas pela primeira vez em artigos de jornal. Os mais importantes entre estes são *zongjiao* para “Religião”, *mixin* 迷信 para “superstição” e *shenquan* 神權 para “direito ou poder divino”. Todos foram adotados do japonês e usados para expressar noções ocidentais que não existiam no discurso chinês até então (Chen Hsi-yuan 2002; Nedostup 2001, 18–27). *Zongjiao* e

---

<sup>20</sup> Antes de 1898, a questão era menos financiar escolas do que desviar dinheiro do templo para o combate à fome; este, pelo menos, é o tema central no *Shenbao* durante o período entre 1872 e 1898.

<sup>21</sup> Em 1898, havia até propostas para financiar escolas com dinheiro proveniente de instituições religiosas sem destruí-las: por exemplo, uma proposta de Zhang Jian para tributar o clero (Zhang Jian 1931, “Zhengwen lu” 政聞錄, 2.11b–12a). Essa abordagem menos conflituosa continuou a ser favorecida por muitos após 1901; uma reforma local na província de Shanxi de 1902 também buscou encorajar os líderes das aldeias a desviarem parte do templo e fundos do festival para escolas sem perturbar o sistema religioso, mas em 1908, uma política mais coerciva de taxaço de templos e festivais imposta por magistrados foi aplicada (Thompson 1988, 199–202). Taxar a Superstição foi uma política amplamente difundida durante o período republicano.

*mixin* parecem ter sido popularizados por Liang Qichao em 1901 (Bastid-Bruguière 1998). A questão do vocabulário está longe de ser nociva: o uso de noções ocidentais para descrever práticas ou ideias religiosas, que até então eram discutidas com termos nativos, expressa a determinação dos autores de se distanciarem da religião chinesa. Essas noções trouxeram consigo distinções, características que não existiam antes: a grande divisão agora era entre *zongjiao*, “o aceitável”, e *mixin*, “o inaceitável”. Esta distinção é bastante diferente da divisão tradicional ortodoxa (*zheng* 正)/ heterodoxa (*xie* 邪) (Duara 1991, 76), porque muitos cultos locais e práticas independentes de organizações nacionais e tradições textuais, que antes eram consideradas ortodoxas, agora eram rotuladas como supersticiosas. De 1901 em diante, cada ator da cena religiosa teve que se posicionar em relação à dicotomia *zongjiao/mixin*. O budismo conseguiu parcialmente, durante as décadas de 1910 e 1920, se reinventar como uma religião moderna oposta ao *mixin* e, assim, se saiu muito bem das campanhas antissuperstição<sup>22</sup>. Isso não pode ser dito da maior parte do restante da religião chinesa.

Seria anacrônico falar de antissuperstição antes de 1900, quando as noções de religião e superstição apareceram pela primeira vez no discurso chinês. Mas o termo parece apropriado para rotular as novas tendências após 1901. Antissuperstição pode ser definida como o corpus de todos os discursos contra as práticas religiosas usando a palavra *mixin* e a distinção *mixin/zongjiao*: tudo o que não se baseia em estritamente limitado ao espiritual e na busca de autoaperfeiçoamento moral delineada pelas escrituras filosóficas de uma religião mundial (confucionismo, cristianismo, islamismo, budismo). A antissuperstição pode se sobrepor a algumas formas extremas de fundamentalismo confucionista, mas é muito mais ampla do que o anticlericalismo, porque visa o próprio princípio da organização da sociedade chinesa local como grupos de culto.

Não discutirei aqui antirreligião, significando a rejeição de todos os tipos de ideias e práticas religiosas autoconscientes, porque este é um assunto completamente diferente. Os primeiros exemplos de reforma religiosa, como o projeto Kang Youwei, foram tudo, menos antirreligiosos. Na verdade, embora a maioria dos intelectuais chineses não gostasse do messianismo de Kang, eles geralmente compartilhavam alguns de seus postulados: a China precisava de uma religião estatal, e essa só poderia ser o confucionismo, a religião natural da China<sup>23</sup>. Só mais tarde, durante o período republicano, o confucionismo foi saudado como não sendo uma religião. Ao mesmo tempo, a questão de rejeitar a religião como tal não apareceu até 1920; o movimento antirreligioso ou ateu

---

<sup>22</sup> Essa, pelo menos, foi a missão de Taixu 太虛 (1890–1947). Ao contrário do que alguns autores budistas afirmam, a longo prazo, os grandes mosteiros budistas foram relativamente poupados.

<sup>23</sup> Liang Qichao, porém, rejeitou essa ideia já em 1902 (Nedostup 2001, 24–25).

---

(*fei zongjiao* 非宗教) naquela época foi formulado sob a influência direta de marxistas e livres-pensadores europeus (Bastid-Bruguière 2002).

A nova causa de separar a religião da superstição, começada nos anos 1900, fazia parte de uma campanha maior para “reformatar os costumes”, *fengsu gaige* 風俗改革, que ultrapassou a tradicional “civilização [das classes mais baixas]”, *jiabua*, e deu origem a novos estilos de literatura ideológica, ou propaganda, notadamente palestras públicas, periódicos em linguagem vernácula, panfletos e romances (sobre essa literatura, ver Li 1992, 36–37, 144, que aborda a antissuperstição). O uso de romances para promover a causa da reforma social, defendido por Liang Qichao, resultou em 1905 e 1906 em uma série de romances dedicados inteiramente à denúncia de superstições, a maioria deles serializadas primeiramente no periódico literário *Xiuxiang xiaoshuo* 繡像小說 (“Novelas Ilustradas”) (A Ying 1973, 116–27). Dois dos romancistas mais conhecidos do persuasivo criticismo social<sup>24</sup>, Li Boyuan 李伯元 (Li Baojia 寶嘉, 1867–1906) e Wu Jianren 吳趸人 (Wu Woyao 沃堯, 1866–1910), escreveram peças dedicadas ao antissuperstição: a de Li, *Xingshi yuan tanci* 醒世緣彈詞 (Uma história de música de tambor para despertar o mundo) e a de Wu, *Xiapian qiven* 瞎騙奇聞 (Histórias Estranhas de Estupidez e Fraude), embora ambas não estejam entre suas obras-primas. O melhor representante do gênero talvez seja *Saomi zhou* 掃迷帚 (A vassoura para varrer as superstições). Este romance, publicado pela primeira vez em 1905, parece ser o primeiro catálogo abrangente, e um ataque, às superstições chinesas no sentido moderno.

Em todos esses romances, um conflito familiar, geralmente irmãos ou primos opostos (em vez do conflito geracional mais provável, mas muito pouco familiar), reflete uma oposição frontal entre as ideias antissuperstição progressivas e as crenças e práticas retrógradas. No entanto, existem diferenças: enquanto *Xingshi yuan tanci* e *Yufu yuan* 玉佛緣 (A Causa do Buda de Jade, um romance sobre vigaristas budistas que apareceu mais ou menos na mesma época que *Saomi zhou*, e no mesmo periódico) não usam termos como *mixin* e limitam seus ataques a temas anticlericais, o *Xiapian qiven* e, acima de tudo, o *Saomi zhou*, falam sobre superstição. *Xingshi yuan tanci* condena as orações, mas afirma que deuses existem; o *Saomi zhou* vai mais além, e dedica muito espaço para provar que não existem coisas como deuses, imortais ou Budas, enquanto deixa o confucionismo, o cristianismo e o islamismo fora de discussão.

Além de romances, pregações públicas e pequenos folhetos também foram usados. Um artigo de 1905 discute um ativista, que arengou com mercadores chineses que moravam em um

---

<sup>24</sup> Wang (1997, cap. 4) explora o gênero de exposições sem discutir aqueles que tratam de superstição. Ele astutamente adverte contra a leitura desses romances comerciais autoirônicos, na perspectiva [do movimento] Quatro de maio de uma reforma social direta. Na verdade, os romances antissuperstição são, antes de mais nada, literatura comercial (com fins lucrativos) e agradável, mas mostram, no mínimo, que existe um público que entende e desfruta da linguagem da antissuperstição.

---

porto além-mar, para que parassem de comemorar festivais de templos e enviou panfletos nesse sentido a todos que moravam no exterior (“Lun gechu mixin guishen zhi fa” 論革除迷信鬼神之法 [Sobre os métodos para extirpar crenças supersticiosas em deuses e demônios], reimpresso de *Zhongwai ribao* em *Dongfang zazhi*, 1905, 87–90). Outro caso interessante é o *Zhejiang fengsu gailiang qianshuo* 浙江風俗改良淺說 (Discursos diretos para reformar os costumes em Zhejiang), publicado em 1910 pelo governo provincial de Zhejiang<sup>25</sup>. Esta é uma coleção de ensaios escritos em linguagem coloquial oral, que foi claramente concebida para ser usada por oradores. Os ensaios cobrem uma grande variedade de tópicos mas os ataques à superstição são proeminentes<sup>26</sup>. Embora esta não fosse a primeira instância de pregação em linguagem coloquial por membros da elite, porque os ativistas *jiaohua* da época *Qing* também usavam *baibua* (Mair 1985), ela mostra a campanha antissuperstição em um nível de base.

Além disso, os ativistas da reforma social não se contentavam com pregar; os primeiros anos do século XX foram marcados em várias cidades chinesas por ações enérgicas, muitas vezes baseadas em forças policiais recém estabelecidas, de ativistas empenhados em reformar o uso das ruas, notadamente festivais religiosos e apresentações de arte popular relacionadas (por exemplo, em Chengdu, ver Wang 2003). Embora alguns dos objetivos reformistas não fossem novos, seu forte impacto certamente o era.

O surgimento de uma nova forma de pensar e regular a religião chinesa (em termos de religião vs. superstições) na imprensa, panfletos e romances também neste campo implicou na ampliação e fusão dos alvos do criticismo tradicional. O que até então eram alvos distintos (as quatro grandes categorias discutidas anteriormente: movimentos sectários, médiuns e *yinsi*, associações de culto e clérigos), agora estavam agrupados numa única categoria de superstição. Como catálogos abrangentes de superstições, como o *Saomi zhou* mostram, entretanto, a superstição incluía mais do que esses alvos tradicionais; também abrangia práticas confucionistas, como geomancia, adivinhação e escrita espiritual, que antes de 1898 às vezes eram criticadas por seus excessos, mas geralmente não por princípio, e eram, de fato, ainda amplamente praticadas por membros da pequena nobreza nos anos 1900. Os cultos apreciados pelos fundamentalistas confucionistas anteriores a 1898, como Wenchang ou Guandi, foram repentinamente rejeitados de imediato. Além disso, entre os elementos agora rotulados de *superstição*, que antes não eram alvos, encontramos ideias abstratas mais gerais, como a irracionalidade de orar aos ícones ou estátuas, que

---

<sup>25</sup> Sou muito grato a Fang Ling por me fornecer uma cópia deste documento fascinante.

<sup>26</sup> “Jie yinsi” 戒淫祀 (Proibição de cultos impróprios) (*Zhejiang fengsu gailiang qianshuo*, 1910, 48b–49b), “Jie ningfo” 戒佞佛 (Proibição de Orações Venais) (pp. 49b–50b), “Jie shaoxiang sushan” 戒燒香宿山 (Proibição de Queimar Incenso e Passar a Noite nos Templos) (pp. 50b–52a), “Jie mixin sengdao nu wu” 戒迷信僧道女巫 (Proibição de crença supersticiosa em budistas, taoístas e médiuns espirituais) (pp. 52a–53a), “Jie mixin sengdao ji fengshui” 戒迷信僧道及風水 (Proibição de Crença supersticiosa em budistas, taoístas e geomânticos) (pp. 53a–54a).

---

são meros blocos de madeira ou lama. Isso, é claro, acabou levando ao questionamento de todos os cultos confucionistas, incluindo a religião oficial e a adoração aos ancestrais. Textos do período entre 1901 e 1911 geralmente não chegavam a isso, mas na década seguinte o passo foi dado.

A natureza de tal evolução só pode ser entendida quando se considera o funcionamento real da religião confucionista imperial tardia, ou seja, o mundo do clero confucionista, *lisheng* 禮生 que combinava o fundamentalismo com uma intensa vida devocional e litúrgica<sup>27</sup>. O fato de alguns militantes antissuperstição e políticos republicanos (começando com Yuan Shikai) honrarem Confúcio não significava que eles eram confucionistas no mesmo sentido que os últimos confucionistas imperiais; Confúcio era homenageado nas escolas, mas o sacrifício do biênio havia acabado, assim como outros cultos confucionistas (Wenchang, Guandi, etc.). Tal rejeição, de forma mais reveladora, também foi defendida por aqueles discípulos de Kang Youwei que fizeram campanha por uma Igreja Confucionista Nacional durante a década de 1910 (Chen Hsi-yuan 1999, 226–8). O confucionismo imperial tardio fazia parte da religião chinesa; o respeito dos ativistas antissuperstição por Confúcio era outra questão. O confucionismo imperial tardio não desapareceu; ele sobreviveu em outras formas e ainda está vivo<sup>28</sup>, mas deixou de ser a religião da maioria da elite governante. Em outras palavras, a novidade mais marcante no discurso antissuperstição da elite não é sua antipatia em relação ao budismo e ao taoísmo, ou mesmo aos cultos locais – isso já estava presente antes e apenas se intensificou –, mas sua rejeição de suas próprias práticas religiosas confucionistas. É por isso que, em minha opinião, o crescente afastamento da elite da vida religiosa confuciana está no cerne do movimento antissuperstição.

Isso parece ser confirmado por uma evolução nas notícias da imprensa, e principalmente da imprensa ilustrada, sobre religião. Considerando que as revistas do final do século XIX, como a *Dianshizhai huabao* 點石齋畫報 (“Notícias Ilustradas da Imprensa Litográfica”, publicado em Xangai pela Shenbao Press entre 1884 e 1898) relatou de forma crítica principalmente sobre as práticas religiosas da classe baixa, de forma muito semelhante, em estilo e conteúdo, a *Shishi baoguan wushen quannian huabao* 時事報館戊申全年畫報 (“Notícia Ilustrada do Ano de 1908 publicada pelo Shishi baoguan”) apresentou muitos artigos criticando ferozmente os oficiais que iam aos templos ou oravam às divindades, argumentando que era de se esperar que as pessoas ainda estivessem presas

---

<sup>27</sup>Embora a noção de um clero confucionista não seja usual na literatura sinológica, ela é garantida tanto pela educação especializada na liturgia confucionista da pequena nobreza, quanto pelo *lisheng* em particular (Lee 2001; Clart 2003), pelo monopólio na interpretação legítima das escrituras confucionistas exercidas pela pequena nobreza e, principalmente, pelos oficiais (Jochim 2003).

<sup>28</sup>Ele sobreviveu notavelmente em vários movimentos sectários, como Yiguandao e outros, e em grupos de escritores dos espíritos, que começaram ao mesmo tempo a reivindicar o confucionismo como sua identidade (ver, notavelmente, Clart 2003).

---

na “crença supersticiosa em poderes divinos” (*mixin shenquan*), mas que tal comportamento entre funcionários instruídos era chocante (por exemplo, 15: 6586, 15: 6639).

## Do fundamentalismo a antissuperstição: continuidade e ruptura

Até agora insisti nos elementos de descontinuidade por volta de 1898, primeiro mostrando a mistura ambígua do pensamento tradicional e revolucionário na formulação e recepção do édito de confisco do templo em 1898 e, em seguida, opondo-me ao típico discurso fundamentalista e anticlerical pré-1898 e a nova tendência antissuperstição. Gostaria agora de avaliar a importância e as causas dessa mudança, percebida nos discursos e nas atitudes em relação à religião chinesa.

Em primeiro lugar, os elementos de continuidade não eram desprezíveis e sem dúvida permitiram que ideias, provavelmente marginais por volta de 1898–1900 (a China tentava se livrar dos cultos nos templos), penetrassem nos círculos fundamentalistas tradicionalmente confucionistas. Um elemento de continuidade era que o discurso anticlerical já tinha uma orientação secularista moderna, ao opor uma prática religiosa individual legítima (meditação, estudo das escrituras) a formas sociais ilegítimas (cultos, rituais); isso foi transposto para o discurso *zongjiao* versus *mixin*<sup>29</sup>. Um segundo elemento de continuidade era simplesmente que os alvos dos anticlericais e dos ativistas antissuperstição eram frequentemente os mesmos, como peregrinações em grande escala e festivais de templos. Já, antes de 1898, encontramos ataques sobre as *shaoxiang*, queima de incenso<sup>30</sup>, mas esses ataques não questionavam o próprio princípio da queima de incenso – isto é, o contato mutuamente benéfico entre humanos e divindades – mas sim as práticas excessivas, notadamente a devoção feminina em público<sup>31</sup>. Aqui, *shaoxiang* 燒香 era qualificado por outras palavras, como *baifo* 拜佛 *shaoxiang*, e usado em conjunção com expressões tradicionais como *ningfo meishen* 佞佛媚神, que se referiam a crítica à adoração em qualquer ocasião, e ao pedido de ajuda aos Budas ou deuses em qualquer aspecto mundano. Em contraste, a rejeição por princípio de qualquer tipo de transação entre ser humano-sobrenatural, incluindo a adoração aos ancestrais, ainda era rara antes de 1911. A proclamação de um magistrado local, infelizmente sem data, mas emitida pouco antes de 1911, ilustra tais desvios entre as categorias antigas e

---

<sup>29</sup> Compare os argumentos em Goossaert (2002a) retirados do *Shenbao* dos anos 1870 e 1880 com o *Zhejiang fengsu gailiang qianshuo* (1910, 52b), que se opõe aos chamados budismo ritualístico popular, *suchuan fojiao* 俗傳佛教 e budismo escriturístico ortodoxo, *zhengzong fojiao* 正宗佛教.

<sup>30</sup> Por exemplo, “Jie shaoxiang baifo lun” 戒燒香拜佛論 (Uma proposta para proibir a queima de incenso para adorar os budas) (*Shenbao*, 27 de fevereiro de 1875; republicado em 24 de outubro, 1876), “Lun weijin shaoxiang” 論違禁燒香 (Um Caso de Desafio à Proibição de [Mulheres] queimar Incenso [em Templos]) (*Shenbao*, 25 de fevereiro de 1880); compare com “Quan ren wu shaoxiang shuo” 勸人勿燒香說 (Uma Exortação para não Queimar Incenso) (*Shenbao*, 3 de abril de 1901) e os textos em *Zhejiang fengsu gailiang qianshuo*, que são muito semelhantes.

<sup>31</sup> Como um jornalista dizia já em 1880, *shaoxiang* era, em princípio, irracional, mas o imperador faz isso todos os dias, então só poderíamos criticar o uso excessivo das relações entre humanos e deuses (“Lun weijin shaoxiang,” *Shenbao*, 25 de fevereiro de 1880).



novas. Ele proíbe oficialmente a superstição, mas, na verdade, visava às mesmas práticas das ordens clássicas pré-1898 contra “celebrações perdulárias” e rituais budistas e taoístas extramonásticos (“Pochu mixinshi” 破除迷信示; Liu Ruji 1911/1997, “Shiyu” 4b–5b).

Um terceiro elemento de continuidade foi a menção por autores antissuperstição de precedentes pré-1898. Há casos na história anterior em que oficiais fundamentalistas confucionistas fecharam um grande número de templos e os transformaram em escolas ou outras instituições comunitárias, especialmente durante a Ming<sup>32</sup>. Em minha opinião, no entanto, há uma diferença entre esses projetos anteriores que visavam substituir certos cultos impróprios (*yinsi*) por outras instituições (confucionistas) com significado educacional e religioso, e a ideia *miaochan xingxue* de substituir a religião pela educação secular. No entanto, embora todos esses esforços anteriores tenham sido locais e de curta duração, o fato é que, quando realizada de forma completa, uma agenda fundamentalista de manter apenas cultos puramente confucionistas era bastante semelhante em seu efeito destrutivo ao que os ativistas antissuperstição alcançaram.

O quarto e último elemento de continuidade parece ter sido a divisão na sociedade chinesa entre a organização social local e a elite nacional, e a oposição contínua entre o estado e a pequena nobreza de um lado e a sociedade local organizada em torno dos cultos no templo do outro lado. Tanto os fundamentalistas tradicionais do confucionismo, quanto os militantes antissuperstição recém-surgidos viam a sociedade local como ignorante, iludida e esbanjadora. Isso permitiu a William Rowe, que citei anteriormente, postular que a guerra cultural do século XVIII contra a cultura popular continuou nas campanhas do século XX contra a superstição. Essa continuidade, porém, é em parte mera semelhança, por três razões. Primeiro, a ineficiência das políticas anticlericais e fundamentalistas confucionistas pré-1900 contrasta com a rápida destruição dos templos de 1904 em diante. Em segundo lugar, a situação pré-1900 foi caracterizada por uma grande quantidade de violência retórica, mas também por uma grande quantidade de tolerância e acomodação no campo, porque algumas pessoas (membros da pequena nobreza dos comitês dos templos) realmente jogaram em ambos os lados (Goossaert 2001; Szonyi 1997 também discute o papel das elites locais na mitigação das políticas religiosas nacionais no contexto local). Terceiro, insisto que, por mais que os fundamentalistas confucionistas pudessem ser os intelectuais pertencentes à religião chinesa, como eram todos os autores anteriores a 1898, que acreditavam em ancestrais, cosmologia tradicional e na retribuição moral de ações, não podiam ser simplesmente assimilados com militantes revolucionários antissuperstição pós-1898.

---

<sup>32</sup> Schneewind (1999) e Faure (1999, 283–87) também discutem o caso de Wei Xiao 魏校 (1483–1543) e outros funcionários em Guangdong, entre 1521 e 1540.

---

Em outras palavras, o nascimento do movimento antissuperstição e o início da destruição dos templos podem ser melhores entendidos como uma transição entre duas abordagens: uma que implicava fazer parte da religião chinesa, e tentar melhorá-la por dentro, como fizeram os anticlericais e fundamentalistas, e o outro em que se via a religião chinesa criticamente de fora, sem (ou pelo menos tentando não usar) seu vocabulário ou categorias. Aqueles, como os ativistas antissuperstição, que tentaram apreender a religião chinesa de fora, foram capazes de imaginar uma destruição radical, de uma forma que nenhum membro de dentro poderia. No primeiro caso, o dos iniciados, o modelo era a antiguidade e suas escrituras (que descrevem um mundo totalmente religioso); no segundo, o paradigma era o progresso contínuo da humanidade de um estágio ignorante caracterizado pelo medo de forças sobrenaturais (*shenquan*) em direção à ciência e autossuficiência, uma visão frequentemente combinada com uma adesão espiritual ao budismo, cristianismo ou confucionismo. Em textos posteriores a 1898, a religião chinesa foi constantemente descrita como o que impedia a China de se desenvolver e enriquecer.

Gostaria de mencionar aqui dois sinais de ruptura particularmente significativos durante a última década da dinastia Qing: o advento da iconoclastia e a destruição das fundações religiosas do estado. A típica violência pré-1898 foi infligida por magistrados que fecharam templos impróprios (*yinci*). Ao fazer isso, eles não estavam negando que algo estava acontecendo entre o adorador e a divindade durante o cortejo, eles simplesmente os consideravam impróprios. Isso é bem diferente de jovens ativistas entrando em templos e destruindo todas as estátuas (embora mesmo neste caso, o elemento mágico não estivesse totalmente ausente), que eles queriam mostrar como pedaços inúteis de barro ou madeira. O termo *iconoclastia* tem sido usado para descrever fenômenos anteriores, como proscições antibudistas ou substituição confucionista de ícones por tabuinhas, mas considero esses fenômenos, nos quais as estátuas destruídas não negavam o fato de que os ícones possivelmente eram dotados de poder numinoso, diferente do vandalismo do início do século XX. Os ataques mais conhecidos de fúria iconoclasta ocorreram mais tarde, durante o fervor revolucionário de 1911 e 1927–28; é, no entanto, relevante para nosso argumento que a iconoclastia já estava presente durante as primeiras fases do movimento antissuperstição. Em 1908, Hu Shi (ele tinha dezoito anos e ainda não era um estudioso de renome), em um editorial inflamado, exortou seus leitores a entrar em templos, destruir estátuas, expulsar ou matar os clérigos (“Lun huichu shen fo” 論毀除神佛, Hu Shi 1995, 164–67).

O segundo sinal óbvio de ruptura foi a reinterpretação da religião do estado, notadamente o processo de canonização, por meio do qual os cultos locais foram integrados aos sacrifícios do estado. Muitos cultos locais tinham sido canonizações (inscrições concedidas no *sidian*), na esteira da vitória Qing contra a Taiping em 1864, mas o fluxo de subvenções havia sido reduzido já em

---

1875. Em 1904, uma série de pedidos de governadores provinciais recebeu uma refutação geral do Ministério dos Ritos, que deixou claro que definitivamente pararia de lidar com os cultos locais. Um importante elo simbólico entre o estado e a organização religiosa da sociedade local foi, assim, cortado. Sawada Mizuho, um excelente especialista em religião chinesa, viu essa noite como um marco nas relações em evolução entre estado, religião e sociedade (Sawada 1982). Além disso, a decisão foi recebida com artigos na imprensa atacando funcionários que tinham qualquer interesse em sacrifícios<sup>33</sup>. O memorial do Ministério dos Ritos apresentou seu argumento em linguagem canônica, mas artigos na imprensa foram muito mais longe e realmente questionaram o propósito do ritual estatal<sup>34</sup>. A decisão do ministério deve ser entendida em um contexto mais amplo, no qual os preparativos para um estado constitucional marginalizaram os rituais do estado, no qual uma dessacralização progressiva nas concepções do estado desde o século XIX e um declínio acentuado dos estudos ritualísticos entre os confucionistas – promovido por pensadores como Kang Youwei – tornaram questões como a canonização de cultos locais irrelevantes para a maioria dos funcionários do governo central (Bastid-Bruguière 1997).

Isso representa uma virada importante porque os textos pré-1898 afirmavam que o estado imperial era uma instituição religiosa, governando por meio de cultos, “yi shendao shejiao” 以神道設教<sup>35</sup>. A doutrina “yi shendao shejiao” foi implicitamente desafiada pela proposta geral de destruir templos. Kang Youwei enviou um memorial em 10 de julho de 1898 para poupar os templos no *sidian*, e um editorial do *Shenbao* discutia e elogiava relutantemente da boca pra fora o édito para *sidian* e as ideias “yi shendao shejiao” (*Shenbao*, 04 de agosto de 1898). Os autores pós-1898 parecem ter se dividido sobre o assunto. Alguns, como o editorialista mencionado anteriormente, pareciam dispostos a dispensar completamente os cultos do estado, enquanto outros pareciam manter a fé no sistema *Sidian*. Entre os últimos, encontramos, por exemplo, o célebre industrial e ativista educacional Zhang Jian 張謇 (1853–1926) que, em 1905 (logo após o início caótico dos confiscos generalizados), afirmou que o movimento para apreender templos para a construção de escolas não deveria incluir templos nos *Sidian*, templos territoriais e mosteiros (Zhang Jian 1931, “Zheng gaotong wushu banxue zhujun wen” 正告通五屬辦學諸君文 [Um aviso aos senhores responsáveis pela construção de escolas em todos os cinco distritos do condado de [Nan tong], “Jiaoyu lu” 教育錄, 2.11a–12a; ver também Wang Shuhuai 1977, 325). O próprio Zhang Jian esteve

---

<sup>33</sup> Ver *Dongfang zazhi* (1904), “Lun jiangchen zhi mixin shenquan” 論疆臣之迷信神權 (Sobre a Crença Supersticiosa dos Governantes Provinciais no Poder dos Deuses), pp. 63–65. O memorial do Ministério dos Ritos fica em 70–73.

<sup>34</sup> Li Boyuan (1997, 2: 7–8) também faz uma crítica às canonizações.

<sup>35</sup> Esta frase do *Zhouyi* 周易, hexagrama *guan* 觀, é a epítome da doutrina religiosa do estado imperial. No entanto, o princípio da canonização já foi criticado antes: “Shendao bian” 神道辨 (Uma discussão sobre a política dos cultos) (*Shenbao*, 19 de junho de 1878) critica uma nova canonização de Guandi, com o fundamento de que os deuses existiam, mas não respondiam às orações.

---

envolvido na construção de uma escola em um templo em ruínas e enfrentou fortes protestos da comunidade local, incluindo membros da pequena nobreza.

Em suma, entre 1898 e 1904, um segmento considerável (o quanto, não está claro para mim) da elite política da China havia oscilado do tradicional fundamentalismo confucionista (no qual fora educado) para a antissuperstição. Por causa dos fortes fatores de continuidade, a maioria deles provavelmente viu essa oscilação não como uma revolução no pensamento, mas como uma evolução natural, se é que algum dia pensaram nisso de forma discursiva. Em retrospectiva, no entanto, temos justificativas para ver isso como uma mudança importante, porque permaneceu como o pano de fundo para a rejeição indiscriminada da religião chinesa e, portanto, o início da destruição dos templos da China.

Como alguém pode explicar tal transição? Vários fatores estavam em ação. A influência imediata de Kang Youwei e Liang Qichao foi provavelmente bastante limitada. O clima geral os encorajou com a sensação de crise compartilhada pela maioria dos intelectuais, o que induziu em muitos deles um ódio profundo pela sociedade tradicional chinesa. A introdução da ciência ocidental e, como resultado, o questionamento da cosmologia tradicional, também desempenhou um papel. Porém, ainda mais instrumental foi a ampla influência do cristianismo, mesmo entre os não convertidos. Essa influência teve muitos efeitos diferentes. Primeiro, os cristãos, tanto estrangeiros quanto chineses convertidos, deram o exemplo da destruição do templo e da iconoclastia, como o jovem Sun Yat-sen, que começou sua carreira destruindo uma estátua de Guandi (também, aliás, o protetor da dinastia Qing; Shi Zhouren 2002, 153–54)<sup>36</sup>. Outros, embora resistissem à influência cristã, concordaram com os missionários cristãos que a religião chinesa era mera idolatria. Vendo o cristianismo como a principal ameaça espiritual à China, eles tentaram envolver os missionários em um debate sobre a situação religiosa na China e, assim, adotaram muitas das noções e categorias cristãs, mais importante, a dicotomia religião-superstição. Vimos como autores como Kang Youwei e reformadores posteriores sentiram vergonha, quando observadores ocidentais ridicularizaram templos, ícones, crenças e rituais chineses. Além disso, tanto a propaganda anticristã quanto a cristã chinesa, bem como a propaganda Taiping de inspiração cristã, elevaram o tom do debate religioso a novas alturas. Embora seja difícil de quantificar, é provável que a atmosfera geral de discurso religioso odioso e a polarização durante o período entre 1860 e 1900 foram propícios para os eventos entre 1898 e 1904.

Uma causa muito explícita para a adoção do discurso antissuperstição em muitos textos pós-1900 foi a Rebelião Boxer. O choque da insurreição dos Boxers, e suas terríveis consequências

---

<sup>36</sup> Pode-se também mencionar o caso de gangues de estudantes cristãos que visitaram e vandalizaram os templos de Cantão em 1911 (Rhoads 1975, 254–55).

---

para a China, empurraram muitos observadores para o campo dos que estavam dispostos a acabar com a religião nas aldeias. Outro motivo, menos explícito, foi a organização religiosa da sociedade local em torno dos cultos do templo, o “nexo de poder” como Prasenjit Duara o descreve: os templos eram (e ainda são) lugares onde o poder simbólico era investido nos líderes locais, onde as disputas intra e entre vilas foram resolvidas e onde os projetos locais e gestão de recursos foram negociados. Esta organização foi vista, não sem razão, como o principal obstáculo à construção de uma nova sociedade verticalmente integrada, na qual o estado está fisicamente presente nas aldeias, e na qual todos os habitantes obedeciam apenas ao estado.

Assim, a transição do fundamentalismo confucionista pré-1898 e do anticlericalismo para a antissuperstição do início do século XX é um fenômeno complexo com muitas causas, algumas específicas no contexto de curto prazo (as reformas de Wuxu, os Boxers), e outras relacionadas a tendências de longo-prazo (a influência cristã e ocidental), algumas intelectuais (as noções de religião e superstição) e algumas sociopolíticas (uma necessidade amplamente sentida de reformar as estruturas da sociedade local). Todas essas várias causas se fundiram repentinamente, durante o período de 1898–1905, para formar o movimento antissuperstição e seu efeito mais importante: a destruição de templos para construir escolas. Vamos, então, finalmente retornar à questão do confisco e destruição do templo.

### **O começo do fim para os templos chineses**

A descrição anterior na mudança de atitude da elite em relação à religião nos ajudará a entender melhor como a transformação de templos em escolas, tentada pela primeira vez em 1898, se tornou realidade logo depois. Em 14 de setembro de 1901, um edital exigia a construção de escolas modernas em todos os condados e determinava a transformação das academias para esse fim. O édito não especificava com precisão como essas escolas deveriam ser financiadas e não mencionava os templos (*Guangxu chao donghua lu* 1958, 4719–20). Alguns ativistas, no entanto, assumiram a responsabilidade de converter templos em escolas, embora haja poucos exemplos antes de 1904<sup>37</sup>. Alguns ativistas radicais antissuperstição, no entanto, não perderam a esperança de ver o decreto de 10 de julho de 1898 instaurado e publicaram na imprensa um apelo à sua aplicação. Quatro dias após o decreto de 14 de setembro de 1901, que promulgava a construção de escolas, um editorial da *Shenbao* apontava que a única forma de financiar as novas escolas era usando templos. Isso teria o efeito mais desejável de expulsar todos os “budistas e taoístas patifes” (“Hui siguan yi chong xuetang jingfei yi” 毀寺觀以充學堂經費議 [Uma Proposta para Destruir

---

<sup>37</sup> Um memorial do início de 1904 relatando a construção de escolas em Hubei desde 1902 menciona o uso de templos (*Guangxu chao donghua lu* 1958, 5164); os dicionários geográficos locais também fornecem alguns casos.

---

Mosteiros Budistas e Taoístas para Financiar Escolas], *Shenbao*, 18 de setembro de 1901). Dois meses depois, outro editorial novamente clamou pela destruição definitiva do budismo e do taoísmo, explicando que sua eliminação e a construção de escolas eram as duas tarefas urgentes da nação (“Hui simiao yi wei xuetang shuo” 毀寺廟以為學堂說 [Uma discussão sobre a destruição de mosteiros e templos para transformá-los em escolas], *Shenbao*, 28 de novembro de 1901). Mais um editorial – “Bo sigu na chanye yi kai xuetang shuo” 撥寺觀產業以開學堂說 (Uma discussão sobre a alocação da propriedade de mosteiros para a construção de escolas), *Shenbao*, 14 de maio de 1902 – foi ainda mais longe: relatou como a nobreza em dois distritos (na prefeitura de Baoding, Hebei) havia apreendido 70 por cento das terras do templo para escolas, deixando 30 por cento para a manutenção do clero (ao fazer isso, eles seguiram a proposta de 1898 de Zhang Zhidong). O jornalista criticou este procedimento: Por que deixar os templos e os clérigos no local? Todos os templos, sem exceção, deveriam ser arrasados e todas as estátuas destruídas, pois esta seria a única maneira de erradicar o veneno do budismo e do taoísmo.

Os jornalistas do *Shenbao* estavam longe de estar sozinhos nessa linha de pensamento. Os romancistas também lamentaram que o edito de confisco de 1898 foi rescindido e não executado (*Saomi zhou* 1960, 12: 418; Li Boyuan 1997, 1: 4). Um editorial da *Shenbao* em 3 de janeiro de 1904 também afirmava que a ideia óbvia de transformar a coisa mais inútil (templos) na mais útil (escolas) havia sido lançada no governo, mas nunca aplicada. Um magistrado do condado de Hubei, no entanto, assumiu a responsabilidade de transformar uma *Caishen miao* 財神廟 em escola; o jornalista elogiou esse ato como algo que deveria ser realizado nacionalmente<sup>38</sup>. Houve, portanto, uma pressão geral para agir sobre a iniciativa de 10 de julho de 1898.

Finalmente, a aprovação do governo veio exatamente uma semana após o editorial de janeiro de 1904. Em 10 de janeiro, o governo publicou um conjunto abrangente de registros escolares *zhangcheng*, o *Zouding xuetang zhangcheng* 奏定學堂章程, pretendia superar a confusão de decisões ad hoc anteriores (Zhang Zhidong, Rongqing e Zhang Baixi 1904). Esses regulamentos endossaram a ideia de usar as propriedades do templo para construir escolas<sup>39</sup>. Em contraste com 1898, entretanto, a aprovação do governo para o confisco dos templos foi bastante tímida e imperceptível. O fato de o principal artesão por trás do novo regulamento ser Zhang Zhidong

---

<sup>38</sup> “Xingxue buhuan wu jingfei shuo” 興學不患無經費說 (As necessidades de construção da escola não sofrem com a falta de fundos).

<sup>39</sup> Ver Zhang Zhidong, Rongqing e Zhang Baixi, 1904, *Zouding xuetang zhangcheng*, “Gaodeng xiaoxuetang zhangcheng” 高等小學堂章程 (Regulamentos das Escolas Primárias) (1b; 1: regras gerais, quarto item) “se os fundos forem recolhidos entre o público para esforços inúteis, como festivais de templos ou ópera, eles podem ser usados [para construir escolas]”; (p. 19b; 5: regras relativas a edifícios escolares, livros e outros recursos materiais, item 10) “Para a construção de escolas, pode-se pedir emprestado instalações como salões de guilda (*gongsuo*) ou mosteiros (*siguan*). As mesmas regras em “Chudeng xiaoxuetang zhangcheng” 初等小學堂章程 [Regulamentos do Ensino Fundamental] (2b; 1: regras gerais, 5º item; e 24b; 5: regras relativas a edifícios escolares, livros e outros recursos materiais, 11º item). Veja também Bailey (1990, 107–8).

---

pode explicar isso. Os regulamentos de escola de 1904 não pretendiam alimentar um conflito religioso, não mais do que os escritos anteriores de Zhang, mas foram usados para esse fim por vários ativistas locais, que começaram o confisco de templos em grande escala em 1904. É importante enfatizar que os responsáveis pelas apreensões de templos e a proibição de festivais (notavelmente nas cidades) eram muito mais ativistas do que oficiais locais, que tomavam o cuidado de não criar problemas e estavam acostumados com o padrão dominante de acomodação com templos pré-1898. Para esses ativistas, confiscar a propriedade do templo era uma forma de obter poder para eles próprios, mas as evidências que reuni aqui sugerem que eles também eram sensíveis ao projeto de reforma religiosa em si.

A onda de confiscos incentivada pelo governo, em janeiro de 1904, levou alguns mosteiros budistas a buscar afiliação com ordens japonesas e reivindicar proteção consular japonesa, já no outono de 1904, o que por sua vez provocou reações indignadas contra os mosteiros (Welch 1968, 11–12, 165). Mais importante ainda, uma grande parte da violência rural no período entre 1901 e 1911 estava ligada a novos escritórios administrativos, que tomaram os templos das aldeias e das comunidades que lutavam por seus templos e sua autonomia – sendo os dois indissociáveis (Prazniak 1999 e Wang Shuhuai 1977 fornecem muitos exemplos). Os templos não eram as únicas instituições locais a serem tributadas ou confiscadas, mas constituíam um alvo particularmente sensível. Os conflitos armados localizados, mas violentos, causados pela tomada de templos locais, colocando as elites locais no comando da modernização política contra as comunidades de vilarejos e líderes religiosos, provavelmente justificariam o uso do termo *guerra religiosa*<sup>40</sup> mais do que os conflitos de baixa intensidade do período entre 1600 e 1900. Zhang Jian, a quem já citei, defendeu uma cuidadosa seleção de templos a serem escolhidos para transformação em escolas. Zhang temia que a tomada total de templos serviria apenas para provocar reações violentas das comunidades de templos contra as instituições modernas e, portanto, seria, de fato, prejudicial à causa da construção de escolas; ele também reclamou que alguns ativistas eram menos motivados pelo zelo com a educação do que por um impulso de destruir “aquela religião”, *bijiao* 彼教 (Zhang Jian 1931, “Zheng gaotong wushu banxue zhujun wen”). Nem todas as apreensões de templos foram conflitantes; em alguns casos, talvez na maioria durante os anos 1900 e 1910, uma negociação permitiu que os recursos do templo fossem compartilhados entre a escola e o culto, e alguns administradores de templos foram participantes voluntários neste processo, pensando que os recursos da aldeia

---

<sup>40</sup> Em um contexto diferente, Butler (2002, 11) discute como a historiografia da resistência camponesa às políticas anticatólicas do estado mexicano revolucionário tem sido frequentemente entendida como principalmente de natureza socioeconômica (uma sociedade agrária tradicional lutando contra um estado moderno em expansão), com a religião fornecendo apenas uma infraestrutura articuladora da resistência; o autor critica tais pontos de vista como negligenciando as motivações puramente religiosas de ataque e resistência. Estou inclinado a ter pontos de vista semelhantes com relação à resistência às novas políticas na China de 1901–1911.

deveriam ser usados tanto para o culto quanto para a educação. É provavelmente o zelo antissuperstição e a iconoclastia de alguns ativistas, bem como a reação intolerante de alguns líderes religiosos (por exemplo, *Shishi baoguan wushen quannian huabao* 1909, 16: 6872), que desencadeou os piores surtos de violência; tais atitudes não eram a norma, mas foram, no entanto, muito influentes na formação do discurso e da opinião, e ganharam terreno durante o período republicano e, finalmente, comunista.

Essa reviravolta, a aprovação mansa do governo para as iniciativas locais, permaneceria por muito tempo característica do movimento *miaochan xingxue*, essencialmente espontâneo e alimentado por iniciativas de base e ativismo local. Isso explica por que foi realizado de forma tão diferente de um lugar para outro, tendência que só se fortaleceria no período republicano. De fato, como espero mostrar em uma publicação subsequente, a vida religiosa coletiva foi quase erradicada em alguns lugares já na década de 1910, enquanto em outros ela permaneceu forte ao longo da década de 1930. A natureza localizada dos movimentos *antissuperstição* e *miaochan xingxue* também explica o fato de que os alvos nem sempre eram os mesmos. Nas fases iniciais, nos anos que se seguiram a 1904, alguns ativistas ainda eram movidos por ideias anticlericais tradicionais e visavam apenas estabelecimentos budistas e taoístas. Logo depois, no entanto, conforme o budismo se reinventou como uma chamada religião e se organizou politicamente, os cultos locais dos templos se tornaram o alvo principal e menos protegido.

## Conclusão

Este artigo é apenas uma contribuição para a história das ideias e discursos religiosos na China moderna, mas os documentos citados aqui devem nos ajudar a entender por que a tomada e destruição de templos foram iniciadas em 1904, e continuaria pelos próximos oitenta anos. A ideia, formulada pela primeira vez em 1898, recebeu algum apoio entusiástico, mas logo naufragou porque estava associada a um movimento de reforma minoritária. Com o choque da Rebelião dos Boxers, e o surgimento do movimento antissuperstição entre 1901 e 1903, no entanto, ela começou a parecer uma ideia razoável para muitos. É difícil determinar quantas pessoas aderiram ao movimento antissuperstição e quais eram suas origens sociais. É igualmente difícil estimar o respectivo impacto dos eventos (a Rebelião dos Boxers), das ideias (influências ocidentais e cristãs) e do contexto (a necessidade de refundação social) no surgimento da antissuperstição e na destruição do templo. É claro, no entanto, que a destruição de templos foi tão eficaz porque certos membros da elite rural local eram participantes ativos e dispostos, enquanto outros resistiram, fosse pacificamente (processando contra o confisco, escrevendo textos para defender os cultos locais)

---



ou violentamente. Muitas elites locais participaram porque a antissuperstição também era um projeto religioso.

Espero que as fontes citadas aqui também convençam os leitores da importância da religião como um campo contestado na política e na sociedade chinesa moderna. As políticas e práticas em relação à religião, durante o século XX, não devem ser entendidas meramente como consequência de uma evolução “puramente política”, mas como um campo no qual a política era discutida e conduzida. A tomada de templos para construção de escolas, de 1898 até a década de 1930, nunca foi apenas um esforço educacional; era também (em vários graus de acordo com cada ator) uma manifestação de um conflito religioso. O conflito religioso fazia parte da sociedade chinesa há muito tempo, e podemos ver o período de 1898–1904, discutido aqui, como um epifenômeno em uma evolução de longo prazo. Acredito, no entanto, que o que aconteceu então teve um impacto a longo prazo, porque os cultos aos templos locais, a própria espinha dorsal da religião chinesa, de repente estavam do lado errado de uma fissura e começaram a sofrer um processo de destruição maciça, efeitos que ainda estão visíveis na China hoje.

Isso, como esperavam os ativistas antissuperstição, deveria ser o começo do fim para a religião chinesa. Como o reavivamento da década de 1980 mostrou, não foi. A religião chinesa se mostrou muito mais resistente do que qualquer um poderia imaginar, mas também passou por muitas mudanças no processo. O ano de 1898 foi, afinal de contas, o fim de uma era.

### Referências bibliográficas

- A Ying 阿英. *Wanqing xiaoshuo shi* 晚清小說史 (A history of late Qing novels). Hong Kong: Zhonghua shuju Xianggang fenju, 1973.
- Ayers, William. *Chang Chih-tung and Educational Reform in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Bailey, Paul J. *Reform the People: Changing Attitudes towards Popular Education in early twentieth-century China*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1990.
- Bastid-Bruguière, Marianne. “Sacrifices d’État et légitimité à la fin des Qing” (State sacrifices and legitimacy during the late Qing). *T’oung-pao*, 83 (1997): 162–73.  
<https://doi.org/10.1163/1568532972631011>
- Bastid-Bruguière, Marianne. “Liang Qichao yu zongjiao wenti 梁啟超與宗教問題” (Liang Qichao and the question of religion). *Tôhô gakuhô* 東方學報, 70 (1998): 329–73.
- Bastid-Bruguière, Marianne. “La campagne antireligieuse de 1922” (The 1922 anti-religious campaign). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24 (2002): 77–93.  
<https://doi.org/10.3406/oroc.2002.1151>
- Bauberot, Jean. *Laïcité 1905–2005 entre passion et raison* (Secularism [“laïcité”], 1905–2005. Between passion and reason). Paris: Seuil, 2004.
- Butler, Matthew. “Keeping the Faith in Revolutionary Mexico: Clerical and Lay Resistance to Religious Persecution, East Michoacán, 1926–1929”. *The Americas*, 59, n.1 (2002): 9–32.
-

<https://doi.org/10.1353/tam.2002.0067>

Chen Xiyuan 陳熙遠, “Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China.” PhD diss. Harvard University, 1999.

Chen Xiyuan 陳熙遠. “‘Zongjiao’ – yige Zhongguo jindai wenhua shi shang de guanjian ci 宗教 – 一個中國近代文化史上的關鍵詞.” (‘Religion,’ a key term in the history of modern Chinese culture) *Xin shixue* 新史學, 13, n.4 (2002): 37–66.

Chow Kai-wing 周啓榮, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.

Clart, Philip. “Confucius and the Mediums: Is there a ‘Popular Confucianism?’”. *T’oung-pao*, 89, n.1–3 (2003): 1–38. <https://doi.org/10.1163/156853203322691301>

*Dongfang zazhi* 東方雜誌 (Eastern Miscellany), 1904–Mensal.

Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State. Rural North China, 1900–1942*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Duara, Prasenjit. “Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China”. *Journal of Asian Studies*, 50 (1991): 67–83. <https://doi.org/10.2307/2057476>

Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Chicago University Press, 1995. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226167237.001.0001>

Duara, Prasenjit. *Sovereignty and Authenticity. Manchukuo and the East Asian Modern*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003.

Faure, David. “The Emperor in the Village: Representing the State in South China”. In *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott, 267–98. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Feuchtwang, Stephan. “A Chinese Religion Exists”. In *An Old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*, ed. Hugh D.R Baker, and Stephan Feuchtwang, 139–61. Oxford: JASO, 1991.

Franke, Wolfgang. *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*. Cambridge, Mass.: Center for East Asian Studies, 1960. <https://doi.org/10.1163/9781684171415>

Goldfuss, Gabriele. *Vers un bouddhisme du XX<sup>e</sup> siècle. Yang Wenhui (1837–1911), réformateur laïque et imprimeur* (Towards a Twentieth-Century Buddhism. Yang Wenhui (1837–1911), Lay Reformer and Publisher). Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2001.

Goossaert, Vincent. “La gestion des temples chinois au XIX<sup>e</sup> siècle: droit coutumier ou laisser-faire?” (The Management of Chinese Temples during the Nineteenth Century: Customary Law or Laisser-Faire?). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 23 (2001): 9–25. <https://doi.org/10.3406/oroc.2001.1132>

Goossaert, Vincent. “Anatomie d’un discours anticlérical: le *Shenbao*, 1872–1878” (The Anatomy of an Anticlerical Discourse: the *Shenbao*, 1872–1878). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24 (2002a): 113–31. <https://doi.org/10.3406/oroc.2002.1154>

Goossaert, Vincent, ed. “Anticléricalisme en Chine” (Anticlericalism in China). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24, 2002b.

Goossaert, Vincent. “Starved of Resources. Clerical Hunger and Enclosures in Nineteenth-Century China”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 62, n.1 (2002c): 77–133. <https://doi.org/10.2307/4126585>

---

- Goossaert, Vincent. “Le destin de la religion chinoise au 20<sup>e</sup> siècle”. (Chinese Religion’s Twentieth-Century Destiny). *Social Compass*, 50, n.4 (2003): 429–40. <https://doi.org/10.1177/0037768603504002>
- Guangxu chao donghua lu* 光緒朝東華錄 (Official Records of the Guangxu reign). Beijing: Zhonghua shuju, 1958.
- Hardacre, Helen. *Shintô and the state, 1868–1988*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989. <https://doi.org/10.1515/9780691221298>
- He Changling 賀長齡 (1785–1848). *Huangchao jingshi wenbian* 皇朝經世文編 (Anthology of Statecraft Essays of Our [Qing] Dynasty). Shanghai: Guangbaisong zhai, 1889. (Publ. original, 1826.)
- Hu Shi 胡適. *Hu Shi zaonian wencun* 胡適早年文存 (Prose Writings of the Young Hu Shi). Taipei: Yuanliu chuban shiye gongsi, 1995.
- Huang Zhangjian 黃彰健. *Kang Youwei wuxu zhen zouyi (fu Kang Youwei wei wuxu zougao)* 康有為戊戌真奏議 (附康有為偽戊戌奏稿) (Authentic Memorials by Kang Youwei in 1898. Appendix: Spurious Memorial Drafts). Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Lishi yuyan yanjiusuo, Shiliao congshu, 1974.
- Husband, William B. *Godless Communists: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000.
- Janku, Andrea. *Nur leere Reden: Politischer Diskurs und die Shanghaier Presse im China des späten 19. Jahrhunderts* (Just Empty Words: Political Discourse and the Shanghai Press in Late Nineteenth-Century China). Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Jiang Zhushan 蔣竹山. “Tang Bin jinhui Wutong shen – Qingchu zhengzhi jingying daji tongshu wenhua de ge’an 湯斌禁毀五通神 – 清初政治菁英打擊通俗文化的個案.” (Tang Bin’s Destruction of the Wutong (Temples). A Case of Early Qing Political Elite’s Attack on Popular Culture) *Xin shixue* 新史學 6, n.2 (1995): 67–110.
- Jochim, Christian. “Carrying Confucianism into the Modern World: The Taiwan Case”. In *Religion in Modern Taiwan. Tradition and Innovation in a Changing Society*, ed. Philip Clart, and Charles B. Jones, 48–83. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003.
- Kang Youwei. *Kang Youwei quanji* 康有為全集 (Complete Works of Kang Youwei), ed. Jiang Yihua 姜義華, Wu Genliang 吳根樑. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990.
- Karl, Rebecca E., and Peter Zarrow, eds. *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in late Qing China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002. <https://doi.org/10.1163/9781684173747>
- Ketelaar, James Edward. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Kojima Tsuyoshi 小島毅. “Seishi to inshi: Fukken no chihôshi ni okeru kijutsu to rami 正祠と淫祠: 福建の地方志における記述と論理.” (Proper and Improper Cults: Theory and Descriptions in Fujian Gazetteers). *Tôyô Bunka Kenkyûjo kiyô* 東洋文化研究所紀要 114 (1991): 87–213.
- Lee Fong-mao 李豐楙. “Lisheng yu daoshi: Taiwan minjian shehui zhong liyi shijian de liangge mianxiang 禮生與道士台灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向.” (Confucian Priests and Taoist Priests: Two Aspects of Ritual Practice in Taiwanese Society). In *Shehui minzu yu wenhua zhanxian guoji yantaohui lunwenji* 社會民族與文化展演國際研討會論文集 (Proceedings of the International Conference on Society, Ethnicity, and Cultural Performance), ed. Wang Ch’iu-kuei 王秋桂, Chuang Ying-chang 莊英章, and Ch’en Chung-min 陳中民. Taipei: Hanxue yanjiu zhongxin, 2001, 331–64.
- Li Boyuan 李伯元. *Xingshi yuan tanci* 醒世緣彈詞 (A Drum-Story to Awaken the World). Vol. 3 of *Li Boyuan quanji* 李伯元全集 (Complete Works of Li Boyuan). Nanjing: Jiangsu guji chubanshe, 1997.
-

- Li Xiaoti 李孝悌. *Qingmo de xiaceng shehui qimeng yundong: 1901–1911* 清末的下層社會啓蒙運動 (The Movement for the Education of the Lower Classes during the Late Qing, 1901–1911). Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, 1992.
- Liu Ruji 劉汝驥. Taopi Gongdu 陶甓公牘 (Official Papers from the Brick Kiln). Vol. 10 of *Guanzhen shu jicheng* 官箴書集成 (Compendium of Bureaucratic Handbooks). Hefei: Huangshan shushe, 1911/1997.
- Mair, Victor. “Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict”. In *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 325–59. Berkeley: University of California Press, 1985.  
<https://doi.org/10.1525/9780520340121-014>
- Makita Tairyô 枚田諦亮. “Seimotsu irai ni okeru byôsan kôgaku 清末以來に於ける廟産興學.” (The Movement for Building Schools with Temple Property since the Late Qing). In *Chûgoku bukkyôshi kenkyû* 中國佛教史研究 (Studies on Chinese Buddhist History), vol. 2, 290–318. Tokyo: Taito shuppansha, 1984, [originalmente publicado em *Chûgoku kinsei bukkyôshi kenkyû* 中國今世佛教史研究. Kyoto: Heirakuji shoten, 1957].
- Mitani Takashi 三谷考. “Nankin seiken to ‘meishin daha undô’ (1928–1929) 南京政權と迷信打破運動.” (The anti-superstition campaign of the Nanking regime, 1928–29) *Rekishigaku kenkyû* 歴史學研究 455, n.4 (1978): 1–14.
- Mittler, Barbara. *A newspaper for China? Power, Identity, and Change in Shanghai’s News Media, 1872–1912*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2004. <https://doi.org/10.1163/9781684173884>
- Nedostup, Rebecca Allyn. “Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China”. PhD diss., Columbia University, 2001.
- Picard, Michel. “What’s in a Name? Agama Hindu Bali in the Making.” In *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National and Global Interests*, ed. Martin Ramstedt. London and New York: Routledge Curzon-IIAS Asian Studies Series, 2003.
- Prazniak, Roxann. *Of Camel Kings and Other Things. Rural Rebels against Modernity in Late Imperial China*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1999.
- Qinghua Daxue Lishixi 清華大學歷史系. *Wuxu bianfa wenxian ziliao xiri* 戊戌變法文獻資料系日 (Documents of the 1898 Reforms Arranged Chronologically). Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 1998.
- Rhoads, Edward. *China’s Republican Revolution: The Case of Kwangtung, 1895–1913*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- Rowe, William T. *Saving the World. Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001.
- Saomi zhou* 掃迷帚 (The Broom to Sweep Away Superstitions). In *Wanqing wenxue congchao* 晚清文學叢鈔 (A Collection of Late Qing Literature), “Xiaoshuo yi juan, xiace 小說一卷下冊,” (Novels, First Volume), ed. A Ying 阿英. Beijing: Zhonghua shuju, 1960.
- Sawada Mizuho 澤田瑞穂. “Seimotsu no shiten mondai 清末の祀典問題” (The Problem of the Sacrificial Register during the Late Qing). In *Chûgoku no minkan shinkô* 中國の民間信仰 (Chinese Popular Beliefs). Tokyo: Kôsakusha, 1982.
- Schneewind, Sarah. “Competing Institutions: Community Schools and ‘Improper Shrines’ in Sixteenth-Century China.” *Late Imperial China* 20, n.1 (1999): 85–106. <https://doi.org/10.1353/late.1999.0003>
- Shenbao* 申報. 1872–1949. Diário.
-

- Shi Dongchu 釋東初. *Zhongguo fojiao jindai shi* 中國佛教近代史 (Modern History of Chinese Buddhism). Taipei: Dongchu chubanshe, 1974.
- Shi Zhoun 施舟人 (Kristofer Schipper). “Daojiao zai jindai Zhongguo de bianqian 道教在近代中國的變遷.” (The Transformation of Taoism in Modern China). In *Zhongguo wenhua jiyin ku* 中國文化基因庫 (The Gene Bank of Chinese Culture), 146-62. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2002.
- Shishi baoguan wushen quannian huabao 時事報館戊申全年畫報 (Illustrated News of the Year 1908 Published by the Shishi baoguan). 1909. In *Qingmo minchu baokan tubua jicheng* 清末民初報刊圖畫集成 (An Anthology of the Late Qing and Early Republican Illustrated Press), Guojia tushuguan fenguan 國家圖書館分館, comp., vols. 10-17. Beijing: Quanguo tushuguan wenxian weisuo fuzhi zhongxin, 2003.
- Song Shu. *Song Shu ji* 宋恕集 (Complete Works of Song Shu, 1862–1910). Beijing: Zhonghua shuju, 1993.
- Sutton, Donald. “From Credulity to Scorn: Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China”. *Late Imperial China*, 21, n.2 (2000):1–39. <https://doi.org/10.1353/late.2000.0010>
- Szonyi, Michael. “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China”. *Journal of Asian Studies*, 56, n. 1 (1997): 113–35. <https://doi.org/10.2307/2646345>
- Thompson, Roger. “Statecraft and Self-Government: Competing Visions of Community and State in Late Imperial China”. *Modern China*, 14, n. 2 (1988): 188–221. <https://doi.org/10.1177/009770048801400203>
- Vittinghoff, Natascha. *Die Anfänge des Journalismus in China (1860–1911)* (The Beginnings of Journalism in China, 1860–1911). Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Wagner, Rudolf. “The Early Chinese Newspapers and the Chinese Public Sphere”. *European Journal of East Asia History*, 1 (2001): 1–33. <https://doi.org/10.1163/157006102775123012>
- Wang, David Der-wei. *Fin-de-siècle Splendor. Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849–1911*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.
- Wang Di. *Street Culture in Chengdu. Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.
- Wang Shuhuai 王樹槐, “Qingmo Jiangsu difang zizhi fengchao 清末江蘇地方自治風潮” (The Unrests Caused by Local Self-Government in Late-Qing Jiangsu) *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 6 (1977): 313–27.
- Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- Wu Jianren 吳趸人. *Xiapian qiven* 瞎騷奇聞 (Strange Stories of Stupidity and Fraud). Huhehaote: Neimenggu renmin chubanshe (Zhongguo lidai guben Xiaoshuo qingpin daxi), 1908/1998.
- Yufu yuan 玉佛緣 (The Cause of the Jade Buddha). In *Xiaoshuo yi jian, xiace* 小說一卷下冊, vol. 1 de *Wanqing wenxue congchao* 晚清文學叢鈔, ed. A Ying 阿英. Beijing: Zhonghua shuju, 1960.
- Zhang Jian 張謇. *Zhang Jiji jiulu* 張季子九錄 (Zhang Jian’s Essays, in Nine Collections). Shanghai: Zhonghua shuju, 1931.
- Zhang Taiyan 章太炎. *Qiushu* 檮書 (Urgency). Vol. 3 de *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集 (Complete Works of Zhang Taiyan). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1984.
- Zhang Zhidong. *Zhang Zhidong quanji* 張之洞全集 (Complete Works of Zhang Zhidong). Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe, 1998.
-

Zhang Zhidong, Rongqing 榮慶 e Zhang Baixi. *Zouding xuetaang zhangcheng* 奏定學堂章程 (School Regulations approved by the Emperor). S.l.: Hubei xuewuchu, 1904.

*Zhejiang fengsu gailiang qianshuo* 浙江風俗改良淺說 (Straightforward Speeches for Reforming the Customs in Zhejiang). Hangzhou: Zhejiang guanbao, 1910.

Zheng Guanying 鄭觀應. *Shengshi weiyen* 盛世危言 (Daring Words in an Age of Abundance). Zhengzhou: Zhongguo guji chubanshe, 1998.

\*\*\*

Recebido: 15 de dezembro de 2020

Aprovado: 24 de janeiro de 2021