



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC
CURSO DE HISTÓRIA**

AYANNE LARISSA ALMEIDA SOUZA

PERSPECTIVAS HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO BUDISTA

**CAMPINA GRANDE
2017**

AYANNE LARISSA ALMEIDA DE SOUZA

PERSPECTIVAS HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO BUDISTA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Graduação em História da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de licenciado em História.

Área de concentração: História das Religiões. Filosofia Oriental.

Orientador: Prof. Ms. Thiago Gomes da Silva Nunes.

**CAMPINA GRANDE
2017**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do Trabalho de Conclusão de Curso.

S729p Souza, Ayanne Larissa Almeida de.
Perspectivas histórico-filosóficas do pensamento Budista
[manuscrito] / Ayanne Larissa Almeida de Souza. - 2017
69 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2017.

"Orientação : Prof. Dr. Thiago Gomes da Silva Nunes, Coordenação do Curso de Filosofia - CEDUC."

1. Filosofia Oriental. 2. Hinduísmo. 3. Budhismo. 4. Buddha.

21. ed. CDD 180

AYANNE LARISSA ALMEIDA DE SOUZA

PERSPECTIVAS HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO BUDISTA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Graduação em História da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de licenciado em História.


Área de concentração: História das Religiões.
Filosofia Oriental.

Aprovada em: 25/11/27.

BANCA EXAMINADORA


Prof. Me. Thiago Gomes da Silva Nunes (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)


Prof. Me. Gilmara Coutinho Pereira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)


Prof. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Ao desvanecimento universal, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Siddhartha Gautama, do contrário não existiria o presente trabalho.

Ao cientista suíço Albert Hofmann, por ter descoberto o LSD, sem o qual não teria sido possível a transcendente compreensão do pensamento budista.

Ao meu orientador, professor Thiago Gomes da Silva Nunes, pelas leituras sugeridas ao longo da orientação e pela dedicação.

À minha mãe, Maria do Socorro Pereira de Almeida e ao meu padrasto, Sérgio Luís Malta de Azevedo, pelas correções gramaticais e metodológicas e as broncas nas regras da ABNT.

Aos meus filhos, Arthur e Olga, por estarem presentes no percurso da minha existência.

Ao meu marido, John Wayne André da Silva, pelo companheirismo, carinho e paciência.

Ao meu gato, Ludwig, por deitar sobre o notebook nas horas mais impróprias.

Aos professores do Curso de Licenciatura plena em História da UEPB, que contribuíram ao longo desses anos, por meio das disciplinas e debates, para o desenvolvimento desta pesquisa.

“Que o mundo inteiro flutue nesse sonho de luz, nesse encanto de transparência e imaterialidade. Que não haja mais obstáculo e matéria, formas e limites. E, nesse âmbito, que eu morra de luz.”

(Emil M. Cioran)

“Quando as portas da percepção forem abertas, tudo parecerá ao homem tal como é: infinito.”

(William Blake)

RESUMO

Considerado uma prática filosófica e religiosa originária da Índia, o Budismo enfatiza a harmonia cósmica, a impermanência, a gênese interdependente e a vacuidade de todos os fenômenos e a doutrina do *não-eu*. Depois da morte de Siddhartha Gautama, seu fundador, esta prática percorreu o mundo geográfica e historicamente. Nosso objetivo é apresentar e analisar os principais conceitos do pensamento budista original, apresentando o plural cenário filosófico-religioso da Índia, do qual emerge e utilizando-nos para isso dos textos primários, escritos pelos seguidores do próprio Buddha e pelos pioneiros das diversas escolas surgidas, assim como uma ampla bibliografia específica para o tema, seguindo os estudos de Giuseppe Ferraro, Frank Usarski, Paul Williams, Takeshi Yoshinori, entre outros pesquisadores e estudiosos do pensamento budista no Brasil e no mundo e dos aportes de Roger Chartier, dentro do âmbito da História Cultural, entre outros teóricos da História, assim como também Mircea Eliade e Joseph Campbell no que diz respeito à Histórias das crenças e idéias religiosas.

Palabras claves: História das Religiões. Filosofia Oriental. Índia. Budismo

RESUMEN

Considerado una práctica filosófica y religiosa originaria de la India, el Buddhismo enfatiza la armonía cósmica, la impermanencia, la génesis interdependiente y la vacuidad de todos los fenómenos y la doctrina del *no-yo*. Luego de la muerte de Siddhartha Gautama, su creador, ésta práctica ha recorrido el mundo geográfica y históricamente. Nuestro objetivo es presentar y analizar los principales conceptos del pensamiento budista, presentando el plural cenario filosófico-religioso de la India, del cual emerge y utilizándonos para eso de los textos primarios, escritos por los seguidores del propio Buddha y por los pioneros de las diversas escuelas creadas, así como una amplia bibliografía específica para el tema, siguiendo los aportes de Giuseppe Ferraro, Frank Usarski, Paul Williams, Takeshi Yoshinori, entre otros investigadores y estudiosos del pensamiento budista en Brasil y en el mundo y los aportes de Roger Chartier, dentro del ámbito de la Historia Cultural, entre otros teóricos de la História, así como también Mircea Eliade y Joseph Campbell en lo que se refiere a la Historia de las creencias e ideas religiosas.

Palabras claves: Historia de las Religiones. Filosofía Oriental. India. Buddhismo.

ABSTRACT

Considered a philosophical and religious practice from India, Buddhism emphasizes the cosmic harmony, the ephemerality, the interdependent genesis, the vacuous of every phenomenon and the separation from the ego. After the death of its creator, Siddhartha Gautama, this practice was geographically and historically carried throughout the world. Our objective is to present and analyze the Buddhist concepts, presenting the plural philosophical-religious scenario of India, from which emerges, by making use the primary texts written by the followers of Buddha himself and by the pioneers of the many schools that emerged after. Also consulting a wide bibliography about the subject, following the ideas of Giuseppe Ferraro, Frank Usarski, Paul Williams, Takeshi Yoshinori, among others authors and researchers of the Buddhist philosophy in Brazil and world and the contributions of Roger Chartier, within the scope of Cultural History, among other theoreticians of History, as well as Mircea Eliade and Joseph Campbell in regard to the History of religious beliefs and ideas.

Keywords: History of Religions. Eastern philosophy. India. Buddhism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. HISTÓRIA, PENSAMENTO RELIGIOSO E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO.....	13
2. BUDDHA - ENTRE O MITO E A REALIDADE	20
2.1 SIDDHARTHA – O PRÍNCIPE REBELDE	20
2.2 A SOCIEDADE INDIANA E O SISTEMA DE CASTAS.....	25
3. O PENSAMENTO DE SIDDHARTHA.....	35
3.1 IMPERMANÊNCIA, NÃO-EU E NIRVANA.....	37
3.2 AS QUATRO NOBRES VERDADES.....	43
4. BUDDHISMO – ENTRE A FILOSOFIA E A RELIGIÃO.....	52
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
REFERÊNCIAS.....	62

INTRODUÇÃO

Até pouco tempo, o *Buddhismo* era quase totalmente desconhecido no Ocidente, apenas alguns poucos acadêmicos haviam se dedicado ao estudo do que, no século XIX, passou a chamar-se de *Orientalismo*. O oriente tornou-se uma quase invenção europeia. Não passava da representação que o próprio Ocidente tinha dele. Portanto, sempre serviu para que o próprio Ocidente pudesse se definir ao contrastar a imagem, a cultura, a personalidade, o *ethos* com aquilo que resolveram chamar de *orientalismo*.

O Ocidente sempre demonstrou considerável interesse pelo Oriente e, recentemente, tem havido um imenso fascínio pelos ensinamentos de *Buddha*, não somente no campo acadêmico, enquanto uma filosofia, um pensamento oriental, mas também como uma prática de vida que visa responder às necessidades iminentes de quem o busca. A ciência ocidental, tal como a religião de cunho judaico-cristão, tem buscado conhecer a sabedoria budista e até mesmo a empregado em suas maneiras de conduzir as práticas religiosas.

O acolhimento dos preceitos budistas em terras ocidentais mostra que essa prática tem se adaptado às condições culturais da sociedade que a recebe. Nesse contexto, a condição globalizante, guardadas as especificidades contraditórias, de certa forma contribui para as trocas culturais. Inúmeros livros sobre filosofias orientais têm sido publicados e a estimativa de adeptos a alguma escola budista têm crescido no Ocidente.

Nem religião nem filosofia, muitas vezes também chamado de psicologia, o *Buddhismo* é uma prática que paira sobre nacionalidades, religiões, línguas e culturas. O pensamento de *Siddhartha Gautama (Buddha)* liberta a mente dos efeitos limitadores dos dogmas associados à palavra religião no Ocidente, embora a profusão de escolas surgidas e a inclusão de rituais, tenham transformado o pensamento original do *Buddha* em uma quase religião de adoração.

Além disso, há diversos pressupostos para as quais devemos atinar quando falamos sobre o *Buddhismo*. Primeiramente, há uma diversidade de estilos dentro do pensamento budista, ou seja, diversas escolas que priorizam e apreendem os conceitos de maneiras distintas. Em segundo lugar, entre os próprios membros, há os que são definitivos, os denominados frequentadores simpatizantes e aqueles que tão somente participam de retiros espirituais. Há, porém, uma diferença entre ser budista e a identificação com elementos inerentes ao *Buddhismo*.

Há dois mil anos *Buddha* enfatizava a liberdade de pensamento. Para se viver, a elaboração de hipóteses se faz necessária. Diferentes povos em diferentes épocas têm buscado

suas teorias e sopesado em favor ou contra de ideias e crenças. Como um conjunto heterogêneo de práticas nascidas a partir do pensamento de Siddhartha Gautama, o Buddha, no século VI a.C., os ensinamentos de Buddha espalharam-se pelo continente asiático, assumindo traços próprios em contato com as culturas anfitriãs. Tem como cerne a impermanência, a transitoriedade e o vazio. Começa com um homem que, nos últimos dias de sua vida, recebia pessoas que lhe perguntavam “o que é você?”. O Budhismo, portanto, começa com um homem que espantou o torpor e o sono da consciência comum. Um homem que despertou.

No presente trabalho, em um primeiro momento, apresentaremos o cenário atual da disciplina de Ciências da Religião e o lento, porém gradual processo de seu estabelecimento como uma disciplina científica. Vamos perpassar, de maneira breve, pela história do pensamento religioso, desde os antigos gregos, até desembocar no século XIX, quando o termo História da Religião foi cunhado a fim de dar a esta disciplina legitimidade e autonomia em relação à Filosofia e à Teologia. As Ciências da Religião é um empreendimento que se interessa pelo estudo histórico e sistemático das religiões em suas mais variadas dimensões, manifestações e contextos socioculturais, algo possível dentro do contexto da História Cultural.

Em seguida, exporemos os principais conceitos do pensamento de Siddhartha Gautama, a impermanência, a insubstancialidade e a vacuidade de todos os fenômenos. Não nos aprofundaremos nas diversas ramificações que surgiram após sua morte, não desconsiderando os praticantes budistas das diversas escolas existentes. Trazendo a história de Buddha e de seus ensinamentos, pretendemos que o trabalho reflita o pensamento original de Buddha. Falaremos também sobre o cenário mítico-filosófico da pluralidade religiosa da Índia, de onde emerge o pensamento budista e dissertaremos, em um último momento, sobre o que comporta o termo Budhismo, se existe, de fato, um Budhismo, ou se o próprio Buddha seria um budista.

A precariedade de pesquisas que visam à análise do pensamento oriental, enfatizando a religião budista, ainda é forte no Brasil de um modo geral. Priorizaremos, especificamente, os conceitos e sistemas filosóficos budistas, sem nos prendermos ao seu caráter de hibridação, de sua facilidade em se mesclar com as práticas culturais das terras onde aporta, sendo esta flexibilidade, no entanto, uma marca que caracteriza o Budhismo como uma prática e não como religião propriamente dita ou filosofia do ponto de vista ocidental.

Pretendemos alargar a investigação sobre as religiões orientais em solo brasileiro, não somente do ponto de vista filosófico, com a análise de seus conceitos e correntes/escolas, mas

também estimular uma análise sob o olhar etnográfico, antropológico, sociológico e histórico, uma vez que as práticas orientais, como o Budhismo, por exemplo, sempre foram marcadas por uma ampla flexibilidade de adaptação às terras por onde viajaram, para onde os imigrantes as levaram em suas andanças. Nosso objetivo é aportar informações sobre o pensamento budista e, com isso, ajudar na melhor compreensão desta sabedoria por parte da população ainda leiga para a cultura oriental.

1 HISTÓRIA, PENSAMENTO RELIGIOSO E CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Fustel de Coulange (2006) dizia que a história se dedicava a estudar as sociedades humanas. Seignobos (1945) por sua vez, arguiu que a história resume-se ao estudo dos homens que vivem em sociedade. Como sabemos que a complexidade do estudo histórico encontra-se em seu próprio objeto de estudo, os *Homo sapiens*, a história deve se empenhar em conciliar dicotomias. Nas palavras de Prost (2008), ela precisa dos fatos que são extraídos das fontes, mas se não forem questionados, os vestígios permanecerão em silêncio.

Sendo a História a ciência que estuda a experiência humana ao longo do tempo, percebe-se que o seu complexo objeto de estudo são as próprias ações humanas. Nas palavras de Bloch (2001), o historiador é como o ogro da lenda, ao sentir cheiro de carne humana sabe que ali está a sua presa. Os *Homo sapiens*, possivelmente, habitam o planeta há cerca de 200 mil anos, se levarmos em consideração os vestígios do homem anatomicamente moderno originários do continente africano. Cinquenta mil anos atrás teríamos atingido o nosso comportamento moderno dito humano.

Todo grupo humano sempre teve interesse em seu passado, ainda que o mesmo, durante muito tempo, fosse preenchido através da religiosidade e as primeiras tentativas de explicar a origem do homem e do universo tenham partido, de fato, das crenças e ideias religiosas. O tempo, a dimensão do âmbito da questão histórica, não é um lugar vazio preenchido por fatos. O tempo é uma estrutura configurada pela sociedade e pela trajetória já escrita, pois a História é um discurso e o discurso historiográfico, subordinando “o conjunto móvel das experiências humanas” (GUIMARÃES, 2007, p.24), a uma gramática e a uma semântica, ao que é dizível do ponto de vista lingüístico e do ponto de vista sócio-histórico, atravessado pelos embates da história, instaura uma tensão na escrita do historiador.

Sendo o tempo o material fundamental da história, a cronologia cumpre, segundo Le Goff (2005), uma função essencial como fio condutor e ciência auxiliar da História, pois o conhecimento do passado, segundo Prost (2008), é o mediador entre o historiador e a busca de si mesmo. Através da investigação do passado, o historiador é capaz de refletir consigo sobre o que foi pensado por outro. Há uma preocupação ontológica na qual o discurso historiográfico seria o mediador entre o mundo escrito e o mundo do historiador, que olha para o passado com os olhos de um determinado tempo histórico, a contemporaneidade, e permite que o mesmo tenha consciência e conhecimento de si em sua historicidade. O passado por si só não é objeto de estudo.

Como evidencia Guimarães (2007, p.31), o passado só consegue adquirir efetiva existência “a partir dessa interrogação do presente, ou melhor, a partir de uma relação que as sociedades humanas estabelecem com o transcurso do tempo e assim com as definições do que seja presente, passado e futuro”. Sendo assim, a descoberta dessa capacidade leva o historiador a descobrir-se; pois, se consegue repensar os pensamentos de outros homens social e historicamente distanciados de si, o historiador possui a capacidade de se identificar com todos esses homens. Segundo ainda Collingwood (1939), o historiador deve ser um microcosmo de toda a história que é capaz de conhecer. Portanto, o autoconhecimento seria o conhecimento da diversidade das questões humanas.

Em relação a isso, as primeiras escavações arqueológicas, iniciadas sistematicamente a partir do século XIX, deitaram fora a perspectiva positivista de um começo da História com o surgimento da escrita, há seis mil anos. Os achados paleontológicos neste século retornaram ainda mais a ampulheta de nossa historiografia, quebrando os dogmas da Igreja e colocando os relatos bíblicos em xeque. Os primeiros fósseis de homínídeos encontrados na África comprovaram que a nossa espécie, com as características que a distinguem como tal, não foi a única a caminhar sobre o planeta. A historiografia do século XIX tinha uma concepção liberal da história, muito próxima do *laissez-faire*, um “fetichismo dos fatos” (Carr, 1961, p.13 apud Le Goff, 2013, p.35) entre os historiadores ligados à corrente positivista de Ranke.

Peters (2015) cita que o historiador Sérgio da Mata aponta Eusébio de Cesareia (260-340) como autor do primeiro projeto historiográfico no que diz respeito à área da religião. Cesareia, bispo e aliado de Constantino I, não separou a esfera eclesiástica da esfera política em seus textos. Durante a era medieval, sabemos que a crença judaico-cristã tinha como origem do homem os relatos da bíblia judaica. A Igreja católica, detentora do conhecimento, criou uma ciência teológica oficial a fim de explicar o mundo e tudo que há nele. Não havia, pois, salvação fora da Igreja.

Existia, segundo Santos (2009), a crença de que objetos líticos eram provenientes do céu, ideia que persistiu até meados do século XIX. Na era medieval, encontramos a presença de uma historiografia eclesiástica, uma história da Igreja escrita por seus próprios membros que tinha por finalidade afirmar os princípios da instituição. Mesmo em nosso presente século, continua a resistência a aceitação dos fósseis como formas de vidas passadas. O ensino da evolução humana foi proibido nas escolas dos EUA no final do século XX, como salienta Ana Luísa Santos (2006). Portanto, não devemos nos surpreender pelos preconceitos medievais baseados em interpretações bíblicas.

Os túmulos e os monumentos megalíticos sempre foram alvo de interesse para as pessoas do medievo e eram personagens principais de muitos contos e lendas. A rapinagem foi uma prática comum a esses patrimônios, uma vez que a população acreditava que algum tesouro pudesse estar enterrado lá dentro. Neste período, o interesse por vestígios pretéritos foi mais restrito que na época anterior, clássica. Durante a Idade Média, as pessoas restringiam-se a guardar relíquias de cunho religioso, bíblico.

Até o Renascimento e até o final do século XVIII, as sociedades ocidentais valorizavam o passado, os tempos primevos das origens e dos ancestrais, surgindo como “uma época de inocência e felicidade” (LE GOFF, 2013, p.15). Eras míticas, como a idade ouro da prata, do bronze, o paraíso terrestre, etc., faziam parte do imaginário e as mitologias greco-romanas reinavam nas artes. Como salienta Le Goff (2013), a história da humanidade e do mundo era vista como uma “longa decadência”, sendo esta ideia retomada para exprimir o fim de toda a história das sociedades e das civilizações, inserindo-se um pensamento cíclico em relação à história.

O pensamento religioso sempre fez parte da cultura humana, desde os primeiros tempos de nossos ancestrais. Se é algo inerente ao humano, como uma marca sua, ou se, ao contrário, faz parte de sua cultura e, portanto, do ambiente no qual se desenvolve, ainda é uma questão cujos debates têm sido acirrados entre os principais teóricos atuais. O que todos concordam, entretanto, é a modalidade da “experiência religiosa” (ELIADE, 1992), onde o sagrado se manifesta como uma realidade totalmente diferente às realidades naturais. O humano possui a capacidade de produzir e transmitir cultura, embora saibamos que outras espécies são capazes de utilizar ferramentas, por exemplo, além de possuir sua própria “linguagem”, mas não há evidência que qualquer outra espécie tenha sido, ou seja, movida por preocupações de cunho religioso ou espiritual. Em outras palavras, como coloca Funari (2009), a experiência religiosa seria a marca singular da humanidade.

A História cultural, que se insere no cenário historiográfico do século XX, deu abertura para pesquisas em âmbitos em que a política não seria mais o principal objeto de estudo. Os historiadores pertencentes a esse viés historiográfico acreditavam que o saber inerente à história deveria se sobrepôr à narrativa, propondo um novo modo de se interrogar a realidade com base em temas do domínio da cultura e salientando o papel das representações. Como afirma Chartier (1988), a história cultural é importante para identificarmos “como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade é construída, pensada e dada a ler” (1988, p.16-17). Portanto, devemos nos voltar para a vida social e cultural, tomando como objeto de

análise as formas e os motivos de suas representações, das classificações e exclusões que constituem as configurações sociais e conceituais de um tempo e de um espaço.

Com o fim da supremacia da historiografia tradicional e da escola metódica, na qual a ciência histórica visava o imutável, os condicionadores invariáveis que pesavam sobre a humanidade, “fechando o homem na restrição inexorável das leis e funções” (DOSSE, 2004, p.195), o leque das investigações abriu-se para integrar aspectos do subjetivismo humano, quebrando uma historiografia baseada em tratados de guerra e paz, invasões e impérios. No século XX, a história perdeu sua dimensão linear. Como coloca Dosse (2004, p.194), redescobrimo a parte humana que a caracterizaria, não só a história, mas as ciências humanas começaram a “sair do causalismo próprio das ciências experimentais”. A disciplina de Ciências da Religião nasce neste contexto.

O processo de formação de uma área específica que se dedicasse a essa categoria do pensamento humano foi lento e ainda gera discussões sobre seu objeto de estudo e suas metodologias. Afinal, o que seria religiosidade? Se a religiosidade constitui a marca do humano, como coloca Funari (2009), estariam os ateus fora da humanidade? A ciência, sendo devidamente qualificada por ser universal e empírica, não pode ser considerado como um campo de investigação terminado e sim como uma especificidade de abordagem.

A criação de uma disciplina autônoma que visasse o estudo do fenômeno da religiosidade, tendo por objetivo a análise dos elementos em comum, presentes nas várias formas de religião, assim como também na capacidade do cérebro humano de possuir a disposição fisiológica para desenvolver esse tipo de prática, começou ainda no século XIX e sua fundação coincidiu com a da Ciência da Linguagem. Foi Max Müller quem primeiro impôs a nomenclatura de uma Ciência das Religiões ao utilizar o termo no prefácio do primeiro volume de sua obra *Chips from a German Workshop*, de 1867, mas a expressão, segundo Eliade (1992), já havia sido usada antes por Prosper LeBlanc, em 1858.

Embora como disciplina autônoma possamos encontrar sua origem apenas no século XIX, a curiosidade sobre o pensamento religioso encontra-se já na Grécia antiga, do ponto de vista ocidental. Os relatos contidos nas *Histórias*, escritas por Heródoto (484 – 425 a.C.) no século V a.C., contém relatos de práticas religiosas de outros povos, principalmente egípcios, povo por quem o próprio autor demonstra respeito e admiração. Comparações entre os cultos estrangeiros e as próprias práticas nacionais também são encontradas nos volumes.

De acordo com Eliade (1992), em Heródoto encontramos descrições de cultos persas, trácios, citas e, inclusive, tentativas de explicações do nascimento dessas religiões, até mesmo supostas relações de parentesco com os cultos helênicos. Os pensadores pré-socráticos,

interrogando a natureza dos deuses e o valor dos mitos, fundaram a crítica racionalista da religião. Parmênides (nascido por volta de 520 a.C) e Empédocles (495-435 a.C) diziam que os deuses eram a personificação das forças da Natureza. Demócrito (460-470 a.C) parece ter se interessado singularmente pelas religiões estrangeiras, atribui-se a ele, por exemplo, um livro sobre as inscrições sagradas da Babilônia, entre outros. Eliade (1992) diz ainda que foi Aristóteles (384-322 a.C), em sua *Metafísica*, XIV, capítulo 7, quem primeiro formulou sistematicamente a teoria da degenerescência religiosa da humanidade, ideia posteriormente retomada por vários filósofos.

Com as conquistas de Alexandre, o Grande, no século IV a. C., os escritores gregos também tiveram oportunidade de conhecer e descrever as tradições religiosas dos povos orientais. No século III, Epicuro (341-270 a.C.) empreendeu uma crítica radical à religião. Para ele, o “consenso universal” prova que os deuses existem, mas o filósofo os considerava seres superiores e longínquos, sem nenhuma relação com os humanos. Sua tese ganhou popularidade no mundo latino no século I a.C., mas foram os estoicos que, segundo Eliade (1992, p. 14), exerceram uma influência profunda quando elaboraram a exegese alegórica, um método que lhes permitiu resgatar e revalorizar a herança mitológica.

Os estoicos afirmavam que os muitos deuses designavam uma só divindade e todas as religiões exprimiam a mesma verdade fundamental, diversificando apenas a terminologia. O método alegórico alcançou sucesso considerável e, desde então, passou a ser frequentemente utilizado, sendo Evêmero (330-260 a.C) quem popularizou essa interpretação pseudo-histórica da mitologia, e os cristãos, mais adiante, se apoderariam de seus argumentos. Era-lhes necessário demonstrar a origem sobrenatural do cristianismo e, conseqüentemente, sua superioridade, tecendo várias teorias para subjugar e menosprezar as práticas ditas pagãs.

No Extremo Oriente, segundo Usarski (2013, p.142), falando sobre as tendências que constituíram a formação da História da Religião, cita um peregrino chinês, Fa-Hien (337-422 d.C), que publicou um *Relato sobre países Budistas*, após alguns anos morando na Índia, o qual contém anotações exatas de dados históricos e detalhes sobre o cotidiano das comunidades búdicas. O autor ainda cita o historiador das religiões Sharastani (1086-1153), que descreveu sistematicamente todas as religiões conhecidas até então e foi considerado autor de um livro que supera as contribuições de autores anteriores ou contemporâneos a ele.

No Ocidente, o interesse pelas religiões estrangeiras foi suscitado durante a Idade Média pelo confronto com o Islã, porém somente com a Renascença, a Europa se reencontra e revaloriza o paganismo, sobretudo graças ao alegorismo do neoplatonismo. Os humanistas

afirmavam a existência de uma tradição comum a todas as religiões e que o conhecimento desta bastava para a salvação. Em outras palavras, todas as religiões eram equivalentes.

As descobertas marítimas dos séculos XV e XVI abriram novos horizontes. As narrativas dos primeiros exploradores foram reunidas em coletâneas de viagens e obtiveram sucesso entre os eruditos europeus. A essas coletâneas adicionaram-se cartas e relatos publicados pelos missionários na América e na China.

Graças às descobertas feitas em todos os setores do orientalismo na primeira metade do século XIX, e graças também à constituição da filologia e da linguística comparada, a história das religiões atingiu seu verdadeiro impulso com Max Müller (1823-1900). Müller abre, assim, uma longa série de estudos seus e dos partidários da sua teoria e, durante a primeira metade do século XIX, surgem outros movimentos. Emile Durkheim (1858-1917), por exemplo, julgava ter encontrado no totemismo a explicação sociológica da religião. Em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, de 1912, absorveu o evolucionismo de Darwin e do sistema comteano, formulando “uma metodologia científica para a apreensão das leis de funcionamento das sociedades e das relações entre os diferentes grupos que as compõe” (HERMANN, 1997, P.256). Em outras palavras, Durkheim pretendia descobrir as leis que regiam o funcionamento orgânico das sociedades e entender as representações coletivas formuladas em seu interior sem, no entanto, distinguir ou apreender racionalidades diferentes para diferentes sociedades.

Max Weber, por seu lado, levantando a hipótese de uma sociedade ideal, teve por objetivo “esquadrinhar os elementos que compõe e dão organicidade a uma comunidade religiosa” (HERMANN, 1997, p.257), focalizando e sistematizando aspectos e conceitos que contribuíram para a configuração do objeto da investigação da disciplina de História das Religiões, procurando destrinchar as regras gerais, se existiam, que condicionavam a prática do campo religioso. Entretanto, Weber deu pouca importância ao papel social da religião, contrapondo-se a outro pensador, Karl Marx que afirmava que “o estudo das religiões só poderia ser feito atrelado à luta de classes” (HERMANN, 1997, p.258). Marx percebia a religião como uma ilusão do Estado para mascarar e justificar a desigualdade entre as classes. No livro *As três Ordens ou O imaginário do Feudalismo* (1982; 1994), Georges Duby faz um estudo sobre a sociedade trifuncional do medievo. O autor observou o sistema das três ordens evoluindo no reino da França entre 1025 e 1225, defrontando a relação entre o material e o mental na evolução das sociedades.

Atualmente, os pesquisadores das Ciências da religião estão divididos entre duas orientações metodológicas distintas, mas complementares. Parte concentra sua atenção nas

estruturas específicas dos fenômenos religiosos; enquanto o outro lado interessa-se pelo contexto histórico desses fenômenos. Nas palavras de Eliade, “os primeiros esforçam-se por compreender a essência da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar sua história.” (1992, p.23), preocupando-se, antes de tudo, no que Lanternari (1974, p.9) entende por “individualizar”, para além dos fenômenos, “estruturas religiosas universais e constantes”.

Ou seja, segundo o que Mendonça, (1988, p. 70 apud Camurça, 2088, p.22), visa para uma abordagem epistemológica das Ciências da Religião, por meio da “posse da fenomenologia [...] poder-se-ia alcançar os a religiosos ou o que é essencialmente religioso”. Desse modo, seria possível chegar-se *a priori* uma natureza religiosa, uma universalidade do fenômeno e da experiência religiosa anterior aos fatos objetivos. Segundo o professor Camurça, esse afinamento incorreria no risco de

[...] terminar por amesquinhar a interdisciplinaridade disciplinar em seu tratamento, ao estabelecer uma hierarquização, com o primado de uma reflexão nobre – a fenomenologia – que captaria o sentido último deste a priori religioso, relegando a um papel auxiliar e coadjuvante as Ciências Sociais que se ocupariam de seus epifenômenos e formas contingentes. (2008, p.23)

Entretanto, a multiplicidade das interpretações dos fenômenos religiosos, advém do resultado da diversidade epistemológica que os encaram, sendo as Ciências da Religião uma investigação científica sobre os fenômenos religiosos em toda a sua pluralidade. Há que se haver uma disciplina de Ciências da Religião tomando em consideração o aporte de outras áreas, buscando uma articulação com elas. Em relação a isso, Camurça (2008, p.27) nos diz que o campo de pesquisa científica sobre os fenômenos religiosos deve estar em sintonia com “os debates, impasses e avanços teórico-metodológicos que estão-se dando nas respectivas instâncias de cada ciência humana”, de cujo grupo é mais uma subárea, assim como também do campo das Ciências da Religião possam surgir teorias e contribuições.

Já os que defendem uma tendência interdisciplinar, agrupam as manifestações religiosas como pertinentes a níveis culturais diversos. Em nosso trabalho, nos ateremos ao método histórico pois, empregado-o conscientemente, poderemos explicar e justificar o fato ao qual nós pretendemos investigar. Afinal, seria quase impossível escrever a história de um pensamento e de seu pensador sem sua devida visão histórica. Como Lanternari (1974) aporta, os fenômenos religiosos são objeto de estudo e podem ser justificados à medida em que podemos mediar sua origem e desenvolvimento, assim como suas manifestações em relação às condições históricas e religiosas que se identificam com as experiências existenciais a que está ligada a sociedade no momento histórico considerado.

2 BUDDHA – ENTRE O MITO E A REALIDADE

2.1 SIDDHARTHA – O PRÍNCIPE REBELDE

No âmbito da Nova História Cultural, as práticas e representações dos povos passaram a fazer parte do horizonte de objetos investigados pela história. O diálogo saudável que a História manteve e mantém com a área da Antropologia, permitiu que os historiadores olhassem para o cotidiano e pensamento dos homens comuns, principalmente de sociedades não europeias, como os africanos, os indígenas das Américas e os orientais. Dentro da Nova História, investiga-se a cultura produzida, os sujeitos que a produzem e aqueles que a recebem.

A maior contribuição da Antropologia para a História, foi a de proporcionar uma nova abordagem que, na Antropologia, descreve-se como “descrição densa”. A atenção aos detalhes e, por meio destes, atingir questões sociais mais amplas e complexas, correspondendo à redução da escala de observação na corrente da História Cultural.

Observe-se que o historiador sempre olha o objeto investigado de um determinado ponto sócio-histórico. Na obra *O Mundo como Representação*, Roger Chartier (1991) debate os prolegômenos do termo *representação*. Enquanto historiador, podemos notar sua limitação, em outras palavras, do ponto social e histórico dos quais você fala advém a delimitação de suas leituras. Cada documento está incutido de representações individuais e coletivas, uma composição social. Isso deve-se a que, em cada período histórico, de cada lugar social, o historiador constrói representações baseado em seu universo subjetivo. De acordo com isso, podemos diferenciar história de memória, pois a história empresta um sentido e a memória, a disposição de salvaguardar.

[...] as tentativas para decifrar de outro modo as sociedades, penetrando na meadas das relações e das tensões que as constituem a Universidade Estadual de Maringá 07 a 09 de Maio de 2012 2 partir de um ponto de entrada particular (um acontecimento importante ou obscuro, um relato de vida uma rede de práticas específicas) e considerando não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é deles. (CHARTIER, 1991, p.177).

É dentro desta perspectiva que analisaremos os aspectos historiográficos do pensamento Budista. O **Buddhismo** é um conjunto ideológico nascido a partir do pensamento de Siddhartha Gautama, mais conhecido como Buddha. Este termo, cunhado no

Ocidente, é hoje também utilizado pelo próprio Oriente a fim de se dirigir às seitas, correntes filosóficas, práticas espirituais ou religiosas derivadas deste pensador, ainda que haja uma profusão de escolas, com seus respectivos caminhos e métodos particulares de se praticar os ensinamentos de Buddha e de se alcançar o *Nirvana* (em sânscrito) ou *Nibbana*¹ (em páli), principal objetivo da prática búdica.

Neste primeiro instante, nos deteremos na biografia de Siddhartha Gautama, o Buddha histórico e ao desenvolvimento de seu pensamento original, sem levar em consideração às ramificações que surgiram séculos depois de sua morte. A compreensão do passado é parte do entendimento de uma determinada cultura histórica que aciona “experiências, imagens e atores do passado para uma contemporaneidade” (GUIMARÃES, 2007, p.37), a fim de que possamos buscar referências para imaginarmos o mundo em que vivemos. Como coloca Veyne (1998), a história é um romance real no qual o historiador narra fatos reais cujo ator principal é o ser especificamente humano.

Embora não haja convergência de opinião em relação a data de seu nascimento, algumas fontes registram o ano de 556 a.C. como sendo, possivelmente, a data de sua natalidade. Algumas outras fontes asiáticas, por exemplo as escrituras do Sri Lanka, datam a sua existência de 623 a 543 a.C. Outros também consideram o intervalo entre 563 a 483 a.C. como a provável extensão de sua vida. Eliade (2011) coloca que o Buddha teria nascido entre abril-maio de 558 a.C., tendo alcançado o seu grande despertar em abril-maio de 523 a.C., vindo a falecer em novembro de 478 a.C. De acordo com Campbell (1994, p.203), a mais antiga biografia do Buddha, pertencente ao cânon páli, começou a ser escrita apenas por volta do ano 80 a.C., no Ceilão, atual território do Sri Lanka, “a cinco séculos e 2.400 km de distância do verdadeiro cenário histórico”. Segundo Gombrich (2009), Buddha teria vivido cerca de oitenta anos e morrido por volta de 405 a.C. Como vemos, a datação exata de sua vida é bastante complexa.

Apesar da divergência em relação às datas, o local de seu nascimento teria sido a região de Kapilavastu, no atual território do Nepal. De acordo com o *Chinese Buddhist Encyclopedia*, um suserano dos Shakyas, o rei Virudhaka, considerado como um dos Quatro Grandes Reis, rei guardião do sul e chefe do clã Kumbhanda, teria destruído a cidade quando Buddha ainda estava vivo. A atual localidade de Lumpini, no oeste nepalês, recebeu da UNESCO o reconhecimento como local de nascimento de Buddha, a antiga Kapilavastu.

¹ Estado de libertação do sofrimento. A palavra em páli significa “sopro”, “soprar” ou mesmo “assoprado”.

O **Buddhismo** tem sua origem no século VI a.C., uma época de mudanças econômicas e sociais, assim como também de uma nova reflexão no âmbito religioso. Elementos racionais e especulativos, insatisfações com a verdade revelada pelos textos sagrados e preocupações de ordem prática desembocaram em movimentos de dissidência filosófico-religiosa na Índia. Buddha se dispôs com a lógica pregada pelos brâmanes: negava a existência de um deus personalista e de um princípio absoluto e refutava a tradição sagrada contida nos Vedas.

Há uma abundância de informações a respeito da trajetória de Siddhartha até tornar-se Buddha. Sua vida é composta por uma mistura de lendas e fatos históricos, muitas vezes difíceis de serem separados. A maioria das informações provém dos relatos de seus seguidores e das tradições budistas surgidas cento e cinquenta anos após seu falecimento. Entretanto, estes são cheios de mitificações criadas em torno da figura de Buddha, principalmente os que são originários da literatura indiana, muito arraigada ao misticismo próprio das tradições e práticas colocadas sob o nome de hinduísmo. Nas palavras de Raveri (2005, p.84)

A biografia de Buddha é fruto de uma tradição complexa porque uma exuberante fantasia de fé – ingênua e profunda ao mesmo tempo – e as exigências da pré-dica idealizaram sempre mais a vida do mestre, tanto que levaram-na a reproduzir um esquema abstrato de perfeição sagrada. Querer separar a vida histórica das narrativas imaginárias é uma empreitada quase impossível. E talvez não seja justo fazê-lo: por séculos, foi precisamente essa “vida ideal” a fonte de profunda inspiração religiosa.

Toda investigação histórica e o esforço, a partir das pistas deixadas pelos indivíduos do passado, com o propósito de reviver este passado, leva, como salienta Duby (1989), a um tipo de discurso. E, de acordo com a historiografia tradicional, o pai de Siddhartha, Suddhodhana, chefe do clã Shakya, reino situado no sopé do Himalaia, era casado com a rainha Maya, que veio a falecer alguns dias após o nascimento de Siddhartha. O menino foi criado dentro do palácio, cercado de luxo e com a predisposição de tornar-se o chefe guerreiro da tribo, substituindo o pai quando este viesse a falecer. Uma tia materna, Mahapradjapati, criou o menino enquanto era pequeno, no lugar da mãe.

Segundo Smith e Novak (2003), logo que nascera, os sacerdotes haviam reconhecido no bebê os sinais que o predestinavam a ser um grande homem. Ainda segundo essas fontes, um sábio teria predito que o garoto seria um grande imperador ou um sábio que libertaria a humanidade do sofrimento. Suddhodhana, temendo que o filho se desviasse do destino de guerreiro e de sua responsabilidade política dentro do clã Shakya, proibiu-o de sair do palácio,

tendo o cuidado de satisfazer todas as vontades e necessidades do garoto, permanecendo este completamente alheio às misérias do mundo. Aos dezesseis anos, Siddhartha casa-se com a prima, Yasoddhara, e passa a viver na corte como rajá². Anos depois, quando completou vinte e nove anos, nasceu seu único filho, Rahula.

É justamente neste período que os fatos e as lendas se tornam difíceis de serem separados. Embora muito do que se conte sobre a renúncia do jovem à sua vida na corte venha das fontes budistas, permeada de transcendentalismo, é muito claro que os fatos históricos propriamente ditos não divirjam dos mitos criados em torno de sua figura e trajetória. Afinal de contas, a histórica e sua escrita são uma prática social, material e institucional. Não é somente uma fala nobre de uma interpretação desinteressada, está sempre mediatizada pela técnica e, como salienta Dosse (2004, p.201), “sua fronteira se desloca continuamente entre o dado e o acreditado, entre o documento e sua construção, entre o supostamente real e as mil e uma maneira de dizê-lo”. A história segue sendo algo dicotômico. Embora tenha rompido com o mundo do mito, sua erudição tem por função “reduzir o erro da fala, diagnosticar o falso, correr atrás do falsificável” (DOSSE, 2004, p.204), pois não é capaz de alcançar uma verdade absoluta e definitivamente estabelecida daquilo que passou. Afinal, de acordo com DUBY (1989, p.52), “¿Qué es la historia en definitiva?, sino un diálogo, el cara a cara de un hombre con lo poco que subsiste del pasado”. Ela se estabelece como um relato e é necessário que o historiador compartilhe sua convicção com aqueles a quem se dirige, com quem o lê e o escuta e que faça chegar até o leitor o que sentiu diante das informações que descobriu e reuniu.

Siddhartha teria sentido curiosidade por conhecer a vida fora do palácio, embora terminantemente proibido por seu pai. Acompanhado de um servo, porém, consegue a permissão paterna para realizar a empreitada a fim de encarar suas inquietações e, durante três passeios consecutivos, enquanto cruzava a cidade, sua atenção se deteve nas figuras sucessivas de um velho, um doente e um cadáver. Impressionado, teria perguntado ao criado, Chandaka, o que significavam cada uma das figuras com as quais havia se deparado em suas andanças. Este lhe respondera, muito humildemente, dando-lhe a mesma resposta nos três momentos: “Isso é a vida, senhor. É o que acontece a todos os homens.” (COOMARASWAMY, 1965, p.22). Siddhartha conheceu, pois, a dor, a doença, a morte e o tempo que a tudo consome. Sofreu um grande impacto ao constatar que tudo que existia

² Palavra de origem sânscrita que significa “rei”. Termo que designa os chefes dos Estados que deram origem à Índia.

estava sujeito a todas as transformações e ao fim. Tudo que existia no universo estava terrivelmente fadado ao declínio e à aniquilação.

Em seu quarto e último passeio, depara-se com um sábio que, com uma cuia de esmolas e roupas humildes, lhe surpreende de tal maneira pela serenidade que irradiava em toda a sua pessoa. Aquele pareceu-lhe um ser que vencera a dor, a morte, a angústia. Mas de que forma o fizera? Qual era a saída que conduziria à libertação de todo sofrimento? As respostas para aqueles questionamentos eram o que Siddhartha se dispusera a encontrar. Esse é o momento que os praticantes budistas chamam de A Grande Partida. Retornando ao palácio, o jovem decide abrir mão de toda a sua vida, inclusive familiares, como o pai, a esposa e o filho recém-nascido, seguindo sozinho em busca da cessação do sofrimento. A chamada “crise iniciática”, nas palavras de Raveri (2005, p.85), traduziu-se na gradual tomada de consciência do sofrimento e da ilusão da existência.

Em seu livro sobre a vida e o pensamento de Buddha, um livro que, como o próprio autor coloca, é a visão de um praticante, o historiador e jornalista Heródoto Barbero salienta que Siddhartha

Não era Jesus, com seu retiro de 40 dias; nem Maomé, para inspirar-se e receber a revelação divina; nem Moisés, no topo do Sinai, para receber das mãos de Deus as tábuas da lei. Todos eles planejavam voltar de suas missões, Siddhartha Gautama, não. Não teria volta. (2007, p.35-36)

O *insight* alcançado pelo jovem Siddhartha durante sua meditação fará referência à causa do sofrimento existencial temporal. O futuro Buddha dirá que o sofrimento existencial é tríplice: ignorância, ação e desejo, cada um conduzindo aos outros dois. Siddhartha perceberá que tudo que nasce deve, necessariamente, envelhecer e morrer. Toda a existência, qualquer que seja, é insubstancial e, como bem demarca Campbell (1994, p.218), “todos os seres carecem de natureza intrínseca”. A existência é sofrimento; porém, não há qualquer Si-próprio, qualquer ser, qualquer eu que sofra.

O ensinamento de Buddha parte da tomada de consciência de um profundo incômodo existencial. A impermanência significaria, de acordo com Raveri (2005, p.89), “a não-substancialidade de meu próprio ser”. Portanto, os componentes da realidade carecem de um ser e a condição de impermanência torna todas as coisas sujeitas a findarem e isso causa sofrimento.

A partir daqui se inicia a trajetória de Siddhartha até se transformar em Buddha, palavra sânscrita que significa “Iluminado”. Para que um homem, isoladamente, suscite o interesse da história, é necessário, segundo Prost (2008, p.136),

[...] que ele seja representativo, isto é, representativo de um grande número de outros homens; ou, então, que tenha exercido uma verdadeira influência sobre a vida e o destino dos outros; ou, ainda, tenha chamado a atenção por sua própria singularidade, para as normas e os hábitos de seu grupo em uma determinada época.

Siddhartha foi essa figura e o Budhismo começou com um homem que espantou o torpor e o sono da consciência comum. Um homem que despertou.

2.2 A SOCIEDADE INDIANA E O SISTEMA DE CASTAS

Antes de seguirmos com a história do desenvolvimento do pensamento budista, é importante ressaltarmos o próprio cenário no qual Siddhartha estava imiscuído. Qualquer proposta de pesquisa que tenha como meta uma aproximação maior com a filosofia budista sem considerar sua contextualização, e pretenda estudar seu conteúdo de forma isolada, pode ser perigoso e insatisfatório. Nas palavras de Yoshinori (2006. p. X)

Colocado em termos simples, trata-se de um temor de que a pouco religiosa cultura, em sua pressa de chegar ao “núcleo” da verdade budista, se contente em pilhar umas poucas ideias ou práticas valiosas que possam ser facilmente absorvidas em outras tradições, ignorando o caráter específico da transformação visada pelo Budhismo, assim como pelas disciplinas necessárias para alcançá-la.

Por isso, para que possamos melhor compreender os aspectos da filosofia e sabedoria budista, é imprescindível que nos debruçemos sobre o contexto sócio-histórico do qual emerge e que pode nos auxiliar para que possamos entender sua singularidade. Faz-se necessário localizarmos o Budhismo dentro do cenário no qual está inserido: o pensamento simbólico, religioso, filosófico e social da Índia. Os filósofos e místicos hindus desenvolveram uma visão de mundo quase atemporal, consoante a qual as várias expressões históricas do sagrado são, segundo Raveri (2005), manifestações de uma verdade absoluta, cujo destino era persistir para sempre.

A religião bramânica, uma tradição dentro do que conhecemos por Hinduísmo, e o sistema de castas imperavam e dominavam a sociedade indiana. A cena religiosa da Índia do

século VI a.C. havia sido corrompida pela autoridade despótica dos sacerdotes brâmanes³, que haviam concentrado o poder sobre as fontes das escrituras védicas que compõe o cerne da maioria das tradições hinduístas, monopolizando os ensinamentos, a sabedoria e os rituais.

O Hinduísmo é considerado, segundo Ponraj (2012), dentre as grandes religiões do mundo, a mais antiga, com mais de cinco mil anos de história. Porém, tentar definir geográfica ou historicamente o hinduísmo, é reconhecer a pluralidade de práticas religiosas e espirituais que nasceram e se desenvolveram na região que denominamos por Índia. Essa dificuldade em se compreender a imensa pluralidade religiosa indiana, fez com que muitos considerassem, convencionalmente, como Hinduísmo, apenas um amontoado de seitas, não sendo, pois, segundo Halbfass (1992), considerado uma religião como o cristianismo ou o islamismo. O Hinduísmo poderia ser considerado, ainda nas palavras de Halbfass (1992, p.51), como uma “metareligião”; a religião acima e além da variegada cena religiosa indiana.

As raízes do hinduísmo são antigas, derivadas da fusão entre a religião dos povos arianos nômades com a tradição religiosa da cultura autóctone. A origem e o desenvolvimento dos povos que compõe o território indiano são muitos e complexos e podemos traçar algumas classificações do ponto de vista étnico: os negroides, proto-australoides, mongoloides, dravidianos, arianos e os mestiços de dravidianos e arianos.

Os dravidianos, quarto maior grupo étnico que se estabeleceu na Índia, vieram do Mediterrâneo Oriental por volta do terceiro milênio antes da nossa era. Segundo o historiador K. M. Munshi (1986, p.69), os primeiros dravidianos “possuíam uma cultura material altamente desenvolvida”. Essa civilização, na época da invasão ariana, era predominantemente agrária, porém urbana em algumas áreas. A etnia ariana, o quinto grupo a adentrar o território indiano, segundo algumas teorias, teriam chegado da Europa, invadindo a região através do Vale do rio Indo.

De acordo com Raj (1986), os povos arianos semi-nômades teriam se separado por volta do segundo milênio antes de Cristo, dividindo-se em indo-arianos e irano-arianos, os primeiros tendo migrado de sua terra original, o atual Turquistão, em direção à Índia, enquanto os últimos teriam se estabelecido na presente região do Irã. Nicholls (1975, p.153) confirma que “quando a raça de pele clara indo-europeia, a que denominamos ariana, entrou na Índia pelo Noroeste, em uma série de migrações, eles acabaram suprimindo os dravidianos de pele escura.”

³ Membro da casta sacerdotal da Índia. Não confundir com o deus Brahma, do panteão Hindu.

E foi em meados do século X a. C. que, enquanto a população ariana se estabelecia no vale do Ganges, a antiga visão que, tinha inspirado o *Rigveda*, transformava-se em um sistema de rituais simbólicos complexos. Chartier (1988, p.25) vincula as “modalidades do agir e do pensar” aos laços de interdependência que regulam as relações entre os indivíduos de uma sociedade e que são moldados de distintas formas e em distintas situações pelas formas de poder.

Com a constituição dos estados unitários, verificou-se, do ponto de vista religioso, “uma nova consciência da grandeza do poder sacerdotal” (RAVERI, 2005, p. 32). Os arianos, que invadiram a Índia no segundo milênio antes de nossa era, trouxeram consigo um sistema de crenças plenamente desenvolvido. A esta religião ariana veio juntar-se as influências que fizeram do hinduísmo uma tradição diferenciada daquela dos invasores arianos primevos. Nessa fusão de experiências religiosas, emerge a noção de *Brahman*, o Absoluto, o princípio transcendental imutável na mutabilidade dos fenômenos.

As etapas principais do desenvolvimento das tradições hindus, segundo Renou (1980, p.13), foram o aparecimento das especulações filosóficas e a fixação do *Smriti*⁴ (por volta do início da era cristã), a primeira divisão em seitas (séc. I e II da nossa era) e o aparecimento da *Bhakti*⁵ (600 a 800 d.C.). O hinduísmo é composto por práticas e tradições ricas e complexas, sem um fundador ou dogmas nem reformas que marquem os limites, confeccionando-se por camadas que se sobrepuseram-se umas sobre as outras sem anular as anteriores. Ainda segundo Renou (1980), as tradições hindus podem aparecer como uma religião voltada para o exterior, uma religião mitológica e espetacular, como também profundamente interiorizada. E um dos principais símbolos do hinduísmo é o sistema de castas com seus diversos estágios de vida.

Além das etnias consideradas acima, em particular os dravidianos e arianos, existe também uma etnia considerada mista dentro da sociedade indiana. A maioria das pessoas da Índia é considerada como um *shudra* por conta da ordem social hindu. As três primeiras castas são consideradas as castas superiores, a quarta casta é tida como a mais inferior do sistema. A principal razão, segundo Ponraj (2012), é justamente a consideração racial. Os *shudras* são a raça mista dos arianos com os não arianos, especialmente a etnia dos dravidianos, que foram conquistados e escravizados, sendo denominados como *dasas*,

⁴ Corpo específico das escrituras religiosas hindus que também denota textos não-Shruti, geralmente vistos como secundários em autoridade ao Shruti.

⁵ Uma das três doutrinas ou caminhos básicos prescritos pelo hinduísmo para a libertação espiritual ou *moksha*.

homens escravos. Com o passar do tempo, as relações entre arianos e mulheres *dasas* resultaram em uma nova etnia miscigenada.

Pessoas pertencentes a esta etnia, foram marginalizadas pelos arianos, mas estes concordaram em mantê-los dentro da ordem social hinduísta, porém como uma casta inferior. Atualmente, mais de 50% da população indiana é considerada como *shudra* e se encontra debaixo da categoria de classe atrasada, ainda de acordo com Ponraj. A constituição da Índia, de 1950, garante que nenhum cidadão seja discriminado por sua religião, etnia, raça, casta, sexo ou lugar de nascimento. A lei de Castas e Tribos estabelece pena de prisão, de seis meses a um ano, para quem infringir a lei. Entretanto, na prática, o país continua marcado pelo *apartheid de castas*, segundo as palavras do primeiro ministro Manmohan Singh⁶, sendo este um complexo sistema de estratos sociais baseado em questões raciais.

O sistema de castas é apoiado pela tradição védica. Muitas vezes se disse que o hinduísmo se contrapôs às crenças védicas, entretanto muitos consideram-no como uma continuação do Veda e essa religião consistia em uma mitologia desenvolvida. Um dos conceitos chave do vedismo é o *Rita*, uma força de ordem, tanto para o cosmos como para o humano. O princípio dos rituais e orações védicas era manter a ordem cósmica, segundo Renou (1980, p.20), “velar sobre o curso normal dos fenômenos da natureza, de maneira que, inspirando-se nestes modelos, o processo ritual pudesse garantir a perenidade”. Os únicos que teriam acesso a esse conhecimento eram os brâmanes, sendo, portanto, os responsáveis pela realização correta das cerimônias e rituais e pelas regras de pureza das ações. Nas palavras de Raveri (2005, p. 32), os bramânicos pregavam que o poder impessoal que detinham na manipulação dos ritos “agrada aos deuses, sustenta a terra, liberta dos males e confere a imortalidade”.

O sistema de castas estabelece os brâmanes e seu controle sobre a maioria. Fundamental ao hinduísmo, o bramanismo permeia, de acordo com Ponraj (2012) todas as estruturas religiosas e sociais da Índia. Ainda seguindo este autor, atualmente constam cerca de 6.400 castas funcionando de forma separada por conta das barreiras sociais. As oferendas e hinos em louvor aos deuses, a fim de manter *Rita*, deveriam obedecer a regras e serem realizadas em complexas cerimônias, cujo conhecimento estava restrito à classe sacerdotal bramânica. Assim, distinguindo-se como estrato superior, os brâmanes haviam nascido para permitir a comunicação entre deuses e homens.

⁶ Fonte: <http://www.esquerda.net/artigo/india-continua-marcada-pelo-apartheid-de-castas/36921>. Acessado em: 17 de set. 2016.

A religião védica era uma religião ritualista e o crente sentia sua fé como uma convicção da exatidão e da eficácia dos ritos. No final do que Renou (1980) chama de período védico, em torno dos séculos V ou IV a.C., apareceram novos textos denominados de *Upanixads*, cujo teor revela uma espécie de gnose e em sua sequência, assiste-se à uma expansão do hinduísmo popular. Os Upanishads conservam a mais alta sabedoria e os brâmanes, colocados no topo da pirâmide de castas, dispunham (e ainda dispõe) da sociedade em estamentos sem qualquer mobilidade, utilizando-se da religião como argumento para a situação político-social. Servindo como intermediários entre o povo e as divindades, como necessários para manter *Rita*, essa hierarquia era mostrada como parte da criação divina, portanto parte de uma ordem natural.

Portanto, a renovação do mundo, a volta às origens, não seria possível sem a repetição daquilo que os imortais, os deuses, fizeram *in illi tempore*, e é justamente neste âmbito que aparece a importância dada ao sacerdote, pois este reproduz “o itinerário exemplar dos imortais” (ELIADE, 2007, p.46), repetindo seus gestos e palavras a fim de renovar a criação. O sacerdote encarna o arquétipo sagrado do imortal e, de acordo com Eliade (2007), encarnando os imortais torna-se ele próprio um imortal e, como tal, deve ser respeitado e reverenciado, servido e adorado.

No livro *Compreendendo o Hinduísmo* (2012, p.46-47), Ponraj nos diz que:

Purusha foi sacrificado e dividido em quatro seções que se tornaram quatro divisões organizadas hierarquicamente, dentro da sociedade védica. Na cabeça estava o brâmane, que é o professor e o sacerdote; então o kshatriya, o governante e guerreiro; depois, o vaishya, o mercador e camponês. [...] A última casta é a dos shudras que servem as três castas superiores.

O *purusha* é o princípio imutável universal, o não manifesto transcendental no qual “cada realidade existe potencialmente” (RAVERI, 2005, p.43). Essa divisão da sociedade em quatro castas é importante. No cimo da hierarquia estão as três castas arianas, dominadas pelos brâmanes, exercendo o poder e o controle espiritual; os *kshatriyas* estão em segundo lugar, exercendo o poder secular; os *vaishyas*, que detinham as atividades como cultivo, mercadejar, artífice, etc., representando o domínio da economia e, por último, fora destes grupos, encontram-se os *shudras*, cujo estatuto, segundo Renou (1980), é análogo ao dos servos, possuindo ainda alguns direitos. Abaixo dessa casta, ainda encontramos o estrato dos

intocáveis ou *dalits*⁷. Não são citados nos textos antigos, mas sua existência em todas as épocas da história hindu é incontestável.

Seguindo ainda Renou (1980), dentro da religião, a presença deste sistema de castas revela que as relações com o sagrado são estruturadas de acordo com o nascimento de cada indivíduo. A miscigenação entre uma das castas superiores e as castas inferiores, principalmente a casta dos *dalits* era considerado uma união degradante.

Muitos são os escritos sagrados nos quais constam esta descrição de divisão de castas. Nas *Mânava Dharma Çâstra*, ou *Leis de Manu*, um clássico da teoria do direito hindu, datado entre os séculos II ou I antes de nossa era, condensa sob forma de máximas as regras, instituições e costumes religiosos, além dos preceitos éticos que regulam a existência dos indivíduos. Manu é o homem primordial que recebe a revelação suprema do deus Brahma e quem promulga a *Smirti* ou Tradição Memorizada. Na citação número I, encontramos um trecho em que diz: “se a casta se desvia de suas ocupações sem ser por motivo de força maior, elas tornar-se-ão, depois de terem circulado por más migrações, escravas entre os bárbaros.” (RENOU, 1980, p.139).

Ainda da mesma fonte, citação VII, podemos verificar que

Assim como as estações têm por si mesmas os seus sinais distintivos em cada regresso das mesmas, também os seres corporais recebem as suas atividades próprias. A fim de desenvolver os mundos, ele fez sair de sua boca o *braman*, dos seus braços o *kshatriya*, das suas coxas o *vaishya*, dos seus pés os *shudra*. (RENOU, 1980, p.150)

O papel do sacerdote brâmane conhece seu apogeu nessa época e passam a gozar de grande prestígio porque possuem poder sobre os deuses e transmitem sua sabedoria. São os bramânicos quem ensinam os Vedas e conduzem o povo a descobrir *Brahman* dentro de si. Colocam-se como intermediários entre o indivíduo e a consciência do invisível que o povo comum não poderia, de forma alguma, conquistar sozinho. Ainda na citação VII dos *Mânava Dharma Çâstra*, temos:

⁷ Existem outros dois grupos sociais dentro da sociedade hindu para além do sistema de castas: os *Dalits*, ou párias, não conformam qualquer casta específica dentro da sociedade indiana. São todos aqueles que violaram o sistema de castas por meio da infração de alguma regra social. Em consequência, realizam trabalhos considerados desprezíveis, como a limpeza de esgotos, o recolhimento do lixo e o manejo com os mortos. Uma vez rebaixado como dalit, a pessoa coloca todos seus descendentes nesta mesma posição; E os *Jatis*, aqueles que não se enquadram em nenhuma das regras mais gerais estabelecidas pelo sistema de castas. Apesar de não integrarem nenhuma casta específica, têm a preocupação de obterem reconhecimento das castas superiores adotando alguns hábitos cultivados pelos brâmanes. Geralmente, um jati exerce uma profissão liberal herdada de seus progenitores e não ressignificada pela tradição hindu. (Fonte: Brasil Escola. <http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/as-castas-indianas.htm> Acessado em: 22 nov. 2017).

A fim de proteger esta criação inteira, o ser de grande brilho assinalou atividades diversas aos homens, conforme tiverem nascido de sua boca, dos seus braços, de suas coxas ou dos seus pés. Aos brâmanes ordenou que ensinassem, estudassem e sacrificassem por si próprios e por outros, dessem e recebessem; [...] Mas há apenas uma ocupação que o Senhor impôs aos shudras: servir sem invejas às outras três castas. (RENOU, 1980, p.155)

Sobre os brâmanes e seus privilégios temos que:

Diz-se que o homem é mais puro do umbigo para cima; por conseguinte, o *Svayambhû* ensina que a parte mais pura é a boca. Como o brâmane saiu de sua boca, sendo o primogênito e detentor da palavra sagrada, o brâmane é, de direito, o mestre de toda a criação. [...] Que criatura lhe será superior, a ele pela boca do qual os deuses sem cessar consomem as oferendas, e os manes as oblações fúnebres? Entre os seres, os primeiros são os seres animados, entre os animados, aqueles que subsistem pela razão, entre os racionais, os humanos, entre os humanos, os brâmanes. [...] Tudo o que existe neste mundo é propriedade do brâmane; por conseguinte, pela excelência de sua origem, o brâmane tem direito a tudo. (RENOU, 1980, p.155)

Norman Cohn, no livro *Cosmos, Caos e o Mundo que virá*, falando sobre a Índia védica e a maneira imutável da visão de mundo dos hindus védicos, completa também da seguinte forma:

[...] cada pessoa tinha uma função específica na sociedade, apropriada à sua posição na estrutura de classes. Esperava-se que ela se empenhasse em cumprir tal função com assiduidade: era um modo de afirmar que o mundo estava em ordem. Se a pessoa falhasse, o funcionamento do cosmos seria prejudicado. (1996, p.96-97)

Vittorio Lanternari, no livro *As religiões dos oprimidos*, analisando as religiões dos povos em condições coloniais ou semicoloniais diz que, muitas civilizações, quando livres da opressão colonialista, são elas mesmas colonizadoras e hegemônicas em relação às outras culturas. Sobre a condição de opressão exercida dentro de seu próprio âmbito, nas palavras do autor, temos que:

Este último gênero de opressão, de origem interna e classista, também dá lugar a múltiplos e reiterados movimentos de liberdade e salvação. [...] cada uma das grandes religiões modernas surgiu originariamente como movimento profético de renovação; isto vale de modo uniforme para o judaísmo, o cristianismo, o islamismo, o Budhismo, o taoísmo, etc. (1974, p.13-14)

Em outras palavras, essas novas práticas teriam nascido de situações de crise cultural e social, nas condições históricas onde, contra a religião oficial imposta por uma tradição

conservadora, faz surgir o impulso de renovação fora do âmbito conservador. As relações entre o **Buddhismo** e o Hinduísmo desenvolveram-se nesse ambiente entre os séculos VI a.C. e XIII d.C., tendo o **Buddhismo** representado um fator religioso e um “desafio ideológico e político regional” (USARSKI, 2006, p.66) para o Hinduísmo. Um dos principais responsáveis pela disseminação do **Buddhismo** para o restante da Ásia foi o rei Ashoka (272-231 a.C.), da dinastia Maurya, cuja conversão ao *Dharma* se deu no ano de 264 a.C.

Siddhartha questionou a tradicional hierarquia de castas considerada a ordem cósmica no nível da sociedade humana, pois esta se justificava pelo *status* divino dos *Vedas*. O fato de o próprio Buddha pertencer a uma casta considerada inferior à dos Brâmanes, os *kshatriyas*, fermentou tensões relativas à ordem social instalada, cuja casta bramânica se encontrava no topo. O contra-ataque hinduísta veio de várias formas, inclusive através da própria filosofia hindu como, por exemplo os textos mitológicos dos *Purānas*, compilados, segundo Usarcki (2009), entre 300 e 500 d.C., onde os budistas serão, ainda segundo o autor, caracterizados como impuros. Muitos outros filósofos hindus articularam contra o **Buddhismo**, dentre eles podemos citar Kumārila (c. VIII d.C.) e Shankara (c. IX d.C.), este sendo o teórico do *Advaita-Vedānta*. Todo escrito obedece, na visão de Chartier (1988), a categorias de pensamento e formas de apreensão do real. Sendo assim, ao representarem uma determinada situação, também os textos criam realidades e ajudam a propagá-las.

No caso do **Buddhismo**, isso influenciou na sua aceitação, por parte da população, na Índia. Nos dias atuais, os budistas representam uma minoria dentro do território indiano. Segundo Frank Usarcki (2009), no último censo nacional realizado em 2001, aproximadamente 80% dos indianos declararam-se hindus, enquanto apenas 8% afirmaram-se budistas.

Siddhartha rejeitou a autoridade dos *Vedas* e o *status* “naturalmente” superior dos Brâmanes. A crítica tecida à eternidade e imutabilidade dos ensinamentos e do conhecimento advindo dos *Vedas* mediados pela casta bramânica, problematizou “a competência religiosa dos brâmanes e sua posição na antiga sociedade hindu” (USARSKI, 2013, p.221). Sobre esse aspecto, Usarcki (2013, p.224), nos diz o seguinte:

Os brâmanes argumentavam que os *Vedas* representavam um saber verdadeiro porque se originavam de uma fonte eterna e imutável. O fato de que isso não pode ser um argumento pertinente do ponto de vista do **Buddhismo** tem a ver com as implicações epistemológicas da abordagem do Siddhartha Gautama, que jamais

deixou de enfatizar que todas as facetas da existência são permeadas pelo princípio da impermanência.

As críticas do **Buddhismo** aos *Vedas* e aos seus representantes, afetou a autoridade dos brâmanes, que se supunham superiores, levados pela consciência de um status especial de nascimento, não somente do ponto de vista mitológico, como também de uma herança étnica, como salienta Usasrki, tendo descendidos dos *arianos*, os de pele clara, enquanto a população autóctone era de pele escura, os dravidianos. Buddha pregava a livre razão, o questionamento, e afirmava que seus seguidores deveriam, inclusive, questionar a ele próprio, Buddha, sempre desconfiando de textos religiosos, a menos que as mensagens resistam a um exame racional segundo as experiências pessoais. Em outra fala do mestre temos que:

Testem o que eu digo, que não se deve aceitar uma doutrina porque este é nosso professor e sim quando tivermos convicção deste professor. Se de alguma forma for útil a você, apliquem; se não for útil a vocês, abandonem” (Anguttara Nikaya, 2012, p. 65).

É bastante significativo que a experiência bramânica sempre fora confrontada com o universo subversivo dos ascetas renunciantes e dos místicos que também desprezavam a formalidade da religião oficial. Esses mesmos místicos, como salienta Raveri (2005), renegaram a ordem e desafiaram os rigores para defenderem uma verdade interior, de uma categoria mais subjetiva, “de uma pureza espiritual que seria a verdadeira libertação (RAVERI, 2005, p.26). A crítica de Buddha à religião védica e ao poder incontestado dos brâmanes, nos reporta à crítica do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (2010), ao cristianismo. Nietzsche abriu os caminhos para a crítica dos valores estabelecidos pelo cristianismo em dois mil anos de história. Combateu a metafísica platônica que torna o mundo algo ilusório em nome de uma verdade de um suposto mundo ideal. Segundo Nietzsche, o cristianismo se transformou na corrupção do humano e seu papel foi denunciar a corrosão dos sacerdotes, tal como Buddha aos brâmanes. Em *O anticristo*, temos que:

[...] o sacerdote abusa do nome de Deus; chama “reino de deus” a um estado de sociedade no qual é ele quem fixa os valores; chama “vontade de Deus” aos meios que emprega para alcançar ou manter tal situação; com cinismo glacial, valoriza os povos, as épocas, os indivíduos, conforme foram úteis ou resistiram à preponderância sacerdotal. [...] O sacerdote despreza, profana a natureza: é esse o preço pelo qual subsiste. A desobediência a Deus, ou seja, ao sacerdote, à “lei”, chama-se agora “pecado”; os meios para se “reconciliar com Deus” são, como era de esperar, meios que asseguram ainda mais profundamente a sujeição ao sacerdote: só o sacerdote “salva”... (NIETZSCHE, 2010, p.60-61)

A analogia entre a crítica de Buddha ao sistema de castas hinduísta e aos sacerdotes brâmanes, mediadores entre o povo e os deuses e a crítica Nietzscheana em relação aos sacerdotes da Igreja é válida desde que resguardado as devidas diferenciações sócio-temporais, uma vez que ambos os pensadores encontram-se em uma distância temporal de mais de dois mil anos. Porém, nesse contexto, podemos entender a importância da figura de Siddhartha Gautama como um rebelde, um homem que se revoltou contra a degeneração da religião e da sociedade indianas. Um visionário de mente fria, entre o sentimentalismo e a indiferença. Siddhartha foi considerado por muitos estudiosos, de acordo com Smith e Novak (2003), como um dos maiores racionalistas de todos os tempos. Um revolucionário que mesclava a objetividade e a criticidade de seu caráter com uma tal suavidade que sua prática foi chamada de a “religião da compaixão infinita”⁸. Siddhartha foi um rebelde e promoveu algo, nas palavras de Smith e Novak (2003, p.34) como um “protestantismo indiano”, onde o jovem retrocede e contra-ataca.

⁸ Vale ressaltar que a “compaixão” dentro do Buddhism não possui o mesmo significado cristão. A compaixão budista refere-se mais a um sentimento de co-sentimento para com outro ser, de empatia extrema, de quebra de barreiras entre o eu e o outro.

3 O PENSAMENTO DE SIDDHARTHA

Quando Siddhartha Gautama decide abrir mão de sua vida no palácio sob as ordens do pai, Suddhodhana, inicia-se a trajetória que o levaria a transformar-se em um Buddha, aquele que despertou. A palavra *Buddha*⁹ refere-se, dentro da prática budista, a todos aqueles indivíduos que despertaram plenamente para a realidade e natureza dos fenômenos. É, portanto, a condição daquele que está desperto e poderia ser compreendido da seguinte forma:

The Buddha is thought by buddhists to be one who has awakened to the final truth of things, and thus freed, liberated once and for all forms of suffering. He is also one who, out of supreme compassion, has taught others the way to attain liberation themselves¹⁰. (WILLIAMS, 2012, p.1)

Buddha designa a figura história de Siddhartha Gautama, como ser plenamente realizado que, atingindo o estágio de compreensão completa, libertou-se definitivamente do sofrimento existencial em meados do século VI a.C. Sua decisão de seguir sozinho em busca da causa e da cessação do sofrimento existencial, após os passeios que o fizeram se

⁹ Do radical “Budh”, despertar, significa “Desperto”. Aquele que está desperto ou que despertou.

¹⁰ “O Buddha é pensado pelos budistas como sendo alguém que despertou para a verdade final das coisas e, assim, libertado, liberado de uma vez por todas das formas de sofrimento. Ele também é alguém que, por compaixão suprema, ensinou aos outros o modo de alcançar a própria libertação.” (Tradução nossa)

deparar com a doença, a velhice e a morte, trouxe ao jovem o conhecimento da impermanência, da transitoriedade, da efemeridade de tudo que existe.

Em seu último passeio, Siddhartha havia se deparado com a figura de um asceta e decidiu seguir o exemplo em um primeiro momento de seu percurso até a Iluminação, a fim de alcançar o conhecimento sobre as causas do sofrimento. Tornando-se um asceta yogui¹¹, entrega-se a penitências mortificadoras e praticando jejuns extenuantes, leva sua condição física e mental até quase à inação. Entretanto, essas práticas não o satisfazem. Não aniquilavam o sofrimento, ao contrário; poderiam tê-lo matado se não houvesse percebido a inutilidade de tais aplicações.

Citando Harpham, no livro *O Despertar do Budismo no Ocidente: Perspectivas para o século XXI*, Maria Theresa da Costa Barros (2014), sobre a prática do ascetismo e a construção do eu dentro da filosofia indiana, diz que o referido autor considera que o ascetismo é como uma negação do eu a fim de conseguir poder e gratificação. Já com o **Budismo**, a autora diz que

[...] há uma espécie de descentramento dessa sacralização do eu, quando a esfera do sagrado é estendida a todo o cosmo [...], as práticas de meditação budista sintonizam com todos os seres, com todos os animais, com todo o cosmo, para eliminar as causas do sofrimento de todos os seres, sem discriminação. (2014. p.18)

Siddhartha compreende, pois, que enfraquecer o corpo não conduziria a qualquer lugar e que a tortura em si mesma é vã e sem saída. Nas palavras de Coomaraswamy (1965, p.24), “a vida de privações não valia mais do que a vida de prazeres que tinha levado anteriormente”. Decide procurar a verdade existencial por si mesmo, sem se guiar por qualquer poder sobrenatural, seguindo apenas seu próprio esforço e analisando suas experiências concretas. Aprimora a percepção e começa a ver as coisas como elas são e, percebendo a insubstancialidade da existência, atinge a compreensão da verdade. Sentado sob uma figueira, a árvore Bodhi, havia caído em profunda meditação sobre o universo e as leis que o regem. Esse é o momento ao qual os budistas chamam de Iluminação.

Aos 35 anos, à beira do rio Neranjara, perto da cidade de Gaya, no atual Bihar, Siddhartha tornou-se um Buddha, alguém que despertou para a realidade da existência. Reconhece as causas do sofrimento existencial e vislumbra os meios pelos quais seria

¹¹ Ascetismo é uma filosofia de vida na qual se realizam certas práticas visando ao desenvolvimento espiritual. Dentro das práticas hindus, existem muitos tipos de ascetismo dependendo da ramificação religiosa a qual o asceta pertence, tais como *Yoga, Tapa, Jaina*, etc.

possível transcendê-lo. A partir desse momento, passa a ensinar o *Dharma*¹², o caminho que conduz à libertação do sofrimento. É importante ressaltar que Siddhartha tornou-se um Buddha, significando que qualquer ser senciente poderia igualmente tornar-se um iluminado. O termo *Buddha*, de acordo com Yoshinori (2006, p.XI), diz respeito também a outras personagens “que se acredita o precederam no passado ou que o seguiriam no futuro”. Transformar-se em Buddha, alcançar o estágio mental de Nirvana, é algo inerente a qualquer um, bastando para isso superar a condição humana de sofrimento. Para chegar-se ao Nirvana, o estado de iluminação, seria necessário transcender a ilusão da existência.

Após tornar-se um Iluminado, Siddhartha declarou abertas as portas da percepção. Dominando a mente, a existência ilusória poderia ser aniquilada e “a vastidão do ilimitado espaço da verdade abre-se por si mesmo.” (CONZE, 1973, p.11). Ao longo dos séculos, as tentativas de reconstrução do pensamento budista original têm se mostrado algo frustrantes, entretanto as diferentes escolas nascidas século e meio após a morte de seu fundador compartilham conclusões idênticas sobre a medula de seu sistema filosófico, embora alguns historiadores, ainda segundo Conze (1973), concordem que a doutrina de Buddha não foi o que os budistas haviam entendido.

O princípio básico da filosofia budista encontra-se nas Quatro Nobres Verdades, o *Dharma*, cujo primeiro sermão, na cidade de Benares, receberia o nome de Colocando em Giro a Roda do *Dharma*. Refere-se ao ensinamento de Buddha e designa, nas palavras de Gombrich (2009) o sistema de ideias que peculiariza a tradição budista. Williams (2012, p.1) define o termo como sendo “the things really truly are and the way to incorporate an understanding of how things truly into one’s being, in the deepest possible way”¹³, como expressado e ensinado por um Buddha.

No *Dharma*, encontram-se as Quatro Nobres Verdades, onde Buddha esclareceu a verdade da existência, o sofrimento; dissertou sobre o que causava este estado de sofrimento existencial; mostrou seus efeitos e também a sua cura. Como um médico, diagnosticou o problema e receitou o método para remediá-lo. Com o seu pensamento pragmático e empirista, quebrou todas as concepções sobre as quais se ergue uma religião: o autoritarismo, o ritualismo, a especulação, o tradicionalismo, a crença em milagres e o mistério. O *Dharma* encontra-se no *Dhammacakkapavattana Sutta*, considerado o primeiro discurso de Buddha e considerado como o discurso que deu origem à *Sangha*, a comunidade búdica.

¹² Lei universal da natureza, que se expressa em cada ser e em todo o universo simultaneamente, através de sua lei constante e cíclica.

¹³ “[...] as coisas são realmente verdadeiras e a maneira de incorporar uma compreensão de como as coisas verdadeiramente são em seu ser, da maneira mais profunda possível.” (Tradução nossa)

3.1 IMPERMANÊNCIA, NÃO-EU E NIRVANA

O ensinamento de Siddhartha teve começo na cidade sagrada dos hindus, Benares, onde explicitou a estrutura de seu pensamento, sistematizada em quatro axiomas: 1) A verdade da existência é o sofrimento; 2) Há uma causa para este sofrimento; 3) O sofrimento pode ser superado; 4) O caminho que conduz à cessação do sofrimento. Como um mestre, Buddha desconsiderou distinções de classes, gênero, etnia, religião, raça, não acreditava em milagres nem procurava desviar o curso natural dos acontecimentos. Apenas ensinava aos homens, como um professor, a reconhecerem a interdependência de causa e efeito e que, para se erradicar um efeito indesejado, era necessário erradicar a causa. O **Buddhismo** não é uma prática para ser aceita cegamente, ao contrário; de acordo com o próprio Buddha, deve ser sempre compreendido e questionado. Certa vez, Buddha disse:

Aceitai as minhas palavras somente após haverdes examinado o seu conteúdo por vós mesmos. Não as aceiteis apenas em nome do respeito que tendes por mim. Vós mesmos deveis esforçar-vos, eu apenas aponto o caminho. (apud SADDHATISSA, 1977, p. 18).

De acordo com Saddhatissa (1977), o **Buddhismo** jamais poderia ter sido uma prática proselitista, pois o praticante é exortado a usar os ensinamentos de Buddha apenas como uma barca para a travessia. Uma vez tendo atingido o *Nirvana*, a barca deve ser abandonada. A sabedoria budista foi escrita em três curtas leis: “Pare de fazer o mal, aprenda a fazer o bem, purifique sua própria mente.” (DHAMMAPADA, v. 183). Diante disso, somos levados a dois aspectos da virtude budista. Muitos estados de consciência, que são incentivados nos praticantes, podem ser encontrados em toda literatura budista, mas dois dos mais proeminentes são o *Dãna* e o *Mettã*.

Dãna, frequentemente traduzido por benevolência ou generosidade, engloba tudo que diz respeito ao bem estar de outro ser; é o interesse pela felicidade de um terceiro, seja ele humano ou não. Já o *Mettã*, é a compaixão universal, a empatia, um estado mental onde as alegrias e tristezas, a felicidade e o sofrimento alheios sejam tão importantes para si quanto os seus próprios. Para se alcançar este estágio, é necessário a quebra de barreiras do pensamento do indivíduo entre ele mesmo e o resto do universo e a humanidade, principalmente no Ocidente que, em consequência da divisão cartesiana, sempre teve consciência de si mesmo como egos isolados.

Outra virtude budista, talvez de mais complexa compreensão, é a *transferência de mérito*. Buddha ensinou a evitar a prática de ações doentes e sempre praticar o saudável. Porém, também ensinou que é justamente nesta busca de praticar ações saudáveis que o budista deve praticar a transferência de mérito, pois é aparente que na perseguição de se abster do mal e de fazer o bem existe um egoísmo inerente; ou seja, busca-se fazer o bem objetivando ser beneficiado. O budista deve aprender a desejar que os frutos de suas boas ações não sejam apenas para ele, mas para todo o universo, toda a natureza, todos os seres. Atos de amor e generosidade devem ser praticados em benefício de todos.

Há vários caminhos para a libertação, mas o alvo é o mesmo: extinguir a crença na individualidade, na existência independente. Os textos sagrados falam do conceito de sujeito e de sua realidade psicofísica como “um precário aglomerado de agregados [...] mutáveis e caducos que se originam dos compostos vazios de essência” (RAVERI, 2005, p.90) e, por isso mesmo, sem natureza intrínseca. No *Prajnaparamita*, ou *O Sutra do Coração*, sendo assim, observamos que:

A forma é vazia. A vacuidade é forma.
A forma não é outra que não a vacuidade.
A vacuidade não é outra que não a forma.
Da mesma maneira, sensações, percepções, fatores condicionantes e modalidades de consciências são vazias¹⁴

Para o **Buddhismo**, o ser humano é composto por cinco agregados chamados de *Skandhas*: o corpo, as sensações, as percepções, os impulsos e emoções, os atos conscientes. Qualquer coisa a que uma pessoa possa se agarrar, acreditar, se apoiar, conhecer, se apoderar encontra-se dentro de um desses grupos que formam a base do que nós acreditamos ser a individualidade. A crença na individualidade advém da invenção de um eu situado acima e além desses agregados. Esta crença parte da suposição de que qualquer destas partes sou “eu”, ou “me” pertence, ou é “meu”; em outras palavras, “eu” sou isso, “eu” tenho aquilo, ou “eu” sinto isto, isto está em “mim”, etc. Essa concepção de um eu autônomo pode ser encontrado em Descartes. Em várias passagens de suas Meditações, salienta a existência de um eu que estaria no controle das experiências vivenciadas pelo indivíduo, como no seguinte trecho:

¹⁴ O Sutra de Coração da Perfeição da Sabedoria: Traduzido do tibetano, consultando os comentários hindus e tibetanos e boas traduções anteriores de Gelong Thubten Tultrim (George Churinoff), no primeiro dia de Saka Dawa, 1999, noTushita Meditation Centre, Dharamsala, India. Revisado em 8 de março de 2001, no deserto de Novo Mexico, EUA. Traduzido para o português por Marly Ferreira em setembro, 2001 e atualizado em julho de 2004. Disponível em: <http://www.shiwalha.org.br/docs/SutradoCoracao.pdf> Acessado: 22 nov. 2017.

Considerava-me, inicialmente, provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, à qual eu dava o nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma” (DESCARTES, 2000, p.259).

O Cogito cartesiano, “Penso, logo existo”, é a intuição metafísica da existência humana, a essência da natureza do ser especificamente humano. Ao afirmar o cogito, Descartes descobre o domínio ontológico do pensamento e coloca a *ratio* como centro acima e além dos agregados psicofísicos responsáveis pelas sensações, percepções ou pensamentos. Em outro trecho temos que:

Mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Com certeza não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. [...] Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é preciso acrescentar nada aqui para explicá-lo. E tenho também, com toda a certeza, o poder de imaginar; porque, ainda que possa suceder, [...] que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, esta capacidade de imaginar não deixa de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. (DESCARTES, 2000, p.263)

Porém a individualidade desaparece quando desaparece também a crença nela, ela não é uma realidade, um fato, é apenas uma ilusão, nas palavras de Conze (1973, p.7), “não passa de imaginação gratuita.” Quando o indivíduo, constituído pela massa de agregados que está sujeita a todas as mutações, transformações, impermanências, cessa de existir, o resultado é o Nirvana. Sobre os *Skandha*, Eliade (2011, p.93), assim explica:

1) O conjunto das “aparências” ou do sensível (que compreende a totalidade das coisas materiais, os órgãos dos sentidos e seus objetos); 2) As sensações (provocadas pelo contato com os cinco órgãos dos sentidos); 3) As percepções e as noções que delas resultam (isto é, os fenômenos cognitivos); 4) As construções psíquicas (*samskara*), compreendendo a atividade psíquica consciente e inconsciente; 5) Os pensamentos (*vijnana*), ou seja, os conhecimentos produzidos pelas faculdades sensoriais [...].

O Budhismo baseia-se totalmente na experiência objetiva. As Quatro Nobres Verdades não são apresentadas ao budista como dogmas ou elementos de fé que ele deve obrigatoriamente seguir ou acreditar para ser salvo. Os ensinamentos de Buddha são o resultado da busca de um homem pela liberdade e têm sido considerados por milhares de pessoas ao redor do mundo ao longo dos séculos. Porém, segundo seu próprio fundador, cada praticante, por si só, deve ponderar seus passos e experimentar os ensinamentos não porque ouviu falar, mas através do conhecimento que adquiriu. Um exemplo disso está nas diversas

escolas que derivaram das diferentes maneiras de se alcançar a meta. Pessoas de mentalidades diferentes, ponderações distintas, criaram diferentes escolas cuja base é a mesma.

Buddha resumiu seu pensamento em três princípios fundamentais: 1) Princípio de impermanência; 2) Princípio da insubstancialidade ou do não-eu; 3) Princípio do incondicionado ou do Nirvana. A insubstancialidade diz respeito a que os seres e o mundo em que habitam são frutos de um contínuo processo de transformação. Nada é estável, perene ou duradouro. Todas as coisas encontram-se em um estado de *vir-a-ser*. Tudo é impermanente e efêmero. No *Mahaparinirvanasutra*, temos que “os fenômenos são passageiros, sujeitos à lei do surgir e do perecer” (VI,10). Em seu primeiro sermão, após a iluminação, apenas cinco monges permaneceram com Buddha e após este ensinar aos que os escutavam, para se certificar que haviam entendido suas palavras, perguntou-lhes assim:

- Os fenômenos materiais, a percepção, as ideias, a vontade e a consciência são estáveis ou impermanentes? São ou não são sofrimento? São ou não são vazios? Têm ou não têm um eu?

- Os fenômenos materiais, a percepção, as ideias, a vontade e a consciência são impermanentes, são sofrimento, são vazios e não têm um eu.

(apud GONÇALVES, 1999, p.43)

O princípio da insubstancialidade ou do *não-eu* afirma que, neste mundo onde tudo é um *vir-a-ser*, não existe coisa alguma que seja substancial e definitivo. Nenhum fenômeno existe independente do contexto onde ocorre e transforma-se quando o contexto muda. Nagarjuna, filósofo e monge budista que viveu no século II d.C., foi, segundo Arnau (2005, p.27), “o fundador de uma das tradições de pensamento mais prestigiada da filosofia sânscrita”. Em sua obra mais importante, o *Malamadhyamakakārikā*, que inicia a escola budista Madhyamaka, propõe que todas as coisas estão vazias, desprovidas de natureza própria que lhes possa dar existência permanente. Em relação a isso temos que:

Se a atividade não é possível (não existe), então entes e não entes não são possíveis. Se não há entes e não entes, efeitos não podem se originar a partir deles. Se não há efeitos, libertação e os Caminhos para realidades superiores não existirão. Assim, toda a atividade seria despropositada. (GARFIELD, 1995, p.24)

Levando em consideração o acima exposto, concordamos com a análise de Gonçalves (1999), quando diz que as coisas não se definem pelo que são em si mesmas, mas pelos condicionamentos e relacionamentos que as ligam a um contexto. Sobre essa ideia, Machado

(2016, p.67), analisando o conceito de verdade absoluta no pensamento de Nagarjuna, diz que para o filósofo

Não se trata apenas de dizer que não podemos atingir uma verdade absoluta, no sentido de algo que seja verdadeiro independentemente de qualquer relação; trata-se, mais do que isso, de dizer que algo só pode ser verdadeiro *em relação a alguma outra coisa* – a condição de possibilidade da verdade é a sua relatividade, e ela não pode existir enquanto verdade se não existir em relação a outra coisa.

O ponto de vista budista se opõe, de acordo com Ferraro (2014), à crença de um sujeito unificado e permanente, que está no controle e é o responsável pelos eventos de sua própria existência. Nesse sentido, o ser humano, analisando-se, não encontraria nada ao redor nem em si mesmo ao qual possa se apegar como sendo o seu eu, o homem nada mais é do que um conjunto de agregados que está sujeito a mudanças, portanto sempre em modificação. O eu não é um fato. Não há qualquer *si* que esteja no comando dos fenômenos que são vivenciados por uma pessoa. Segundo uma interpretação psicológica sobre o Budismo, temos que

O Ego é o núcleo central em torno do qual se cristalizam todas as experiências vividas pela mente, registradas no inconsciente ou mantidas no nível do campo iluminado da consciência. Faz-nos ter consciência de que somos uma personalidade individualizada e unificada. Procura auto-afirmar-se a cada instante, através da satisfação de seus desejos, caprichos, instintos. Cria no homem a ilusão de ser o eu o verdadeiro centro ou essência do mesmo. Quando nós dizemos “eu trabalho”, “eu amo”, “eu caminho”, “eu vivo”, etc., o sujeito dessas frases é o ego. (GONÇALVES, 1999, p.31)

Sua Santidade, o 14º (décimo quarto) Dalai Lama, Tenzin Gyatso, em comentário introdutório de *O Livro Tibetano dos Mortos*, falando sobre a filosofia budista e, especificamente, à concepção de “pessoa”, nos diz que:

Segundo a literatura budista clássica, podemos encarar aquela pessoa como aquele ente que possui cinco agregados interligados, conhecidos tecnicamente como os cinco agregados psicofísicos. Os cinco agregados são: o agregado da consciência, o agregado da forma (que inclui o corpo físico e os sentidos corporais), o agregado das sensações, o agregado da discriminação e o agregado das tendências motivacionais. Isto é, existe o nosso corpo, o mundo físico e os nossos cinco sentidos; e existem também os diversos processos de atividade mental, nossas tendências motivacionais, a nossa atividade de discriminação e classificação dos objetos, nossas sensações e o sujeito ou consciência subjacente a todos esses processos. (2014, p.XV)

A visão ocidental da existência de um *si* fez dele, como bem salienta Ferraro (2013, p.80), “o principal fundamento teórico e o alicerce de todas as religiões, antropologias e

psicologias dominantes”, assim como também das instituições jurídicas. Mas para Buddha, esse *si* é apenas uma ilusão, uma crença que não diz respeito a nada no âmbito da realidade objetiva. Concordamos com Ferraro ainda uma vez quando diz que, em relação à sua visão de mundo, a introdução do Budhismo no ocidente sempre foi controversa e isso deve-se à “ameaça que tal introdução constituiria para os fundamentos da nossa cultura” (2013, p.104), pois a visão budista é uma quebra dos paradigmas ocidentais baseados na certeza absoluta de uma identidade imutável e duradoura.

No terceiro princípio, Buddha afirma que há um absoluto por trás dos fenômenos impermanentes e relativos e é possível atingi-lo desapegando-se dos fenômenos efêmeros, aceitando-os como tais, assumindo as mudanças e a transitoriedade de si e todas as coisas com todas as suas consequências. Quando isto ocorre, experimentamos o Nirvana, esse “absoluto nada”, nas palavras de Raveri (2005, p.91). A existência é um incessante fluir, tudo está dentro do processo de trânsito, as coisas e os seres. O sofrimento existencial vem a partir do momento em que nos agarramos ao leito do rio esperando que algo ali permaneça o mesmo. Em *O Livro Tibetano dos Mortos*, no comentário introdutório, sua santidade, o 14º Dalai Lama, a respeito desta ideia, nos resume a visão budista de individualidade:

A filosofia budista [...] não aceita a existência dessa entidade autônoma e independente. A visão budista compreende o eu ou a pessoa como um relacionamento interdependente e dinâmico dos atributos físicos e mentais, isto é, dos elementos psicofísicos que compõe o ser. Em outras palavras, um exame atento do nosso sentido de eu revela um fluxo composto de elementos físicos e mentais reunidos em padrões claramente identificáveis e dotados de certa continuidade temporal; tais eventos incluem nossos traços físicos, instintos, emoções, atitudes, etc. (2014, p.XV-XVI).

Quando nega-se a realidade do eu, chega-se a uma doutrina que exalta a ação, a importância do ato e de sua consequência, porém nega o agente. No livro *Visuddhimagga*, temos que “só existe o sofrimento, porém o sofredor não pode ser achado. Há atos, mas o ator não pode ser encontrado.” (apud ROCHA, 1984, p.45). Então, se há sofrimento e não há sofredor, quem é que sofre?

3.2 AS QUATRO NOBRES VERDADES

Quando Siddhartha, agora um Buddha, saiu do êxtase em que estivera imerso durante os quarenta e nove dias que passara sob a árvore *Bodhi*, em meditação, caminhou até a cidade de Benares, uma cidade sagrada para o povo hindu. A alguns quilômetros da referida região,

sentou-se em um parque de gamos em Sarnath e principiou a falar, “colocando em movimento a roda do *Dharma*¹⁵”. O tema da conversação eram As Quatro Nobres Verdades, uma declaração das descobertas que ele tinha intuído durante sua busca de seis anos. Essas nobres verdades são a resposta à solicitação de ponderações sobre a existência. São o axioma do sistema de pensamento búdico, dos quais os outros ensinamentos derivam logicamente. O *Sutra* descreve as Quatro Nobres Verdades como:

Agora, Bhikkhus, essa é a nobre verdade do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, enfermidade é sofrimento, morte é sofrimento; tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero são sofrimento; a união com aquilo que é desprazeroso é sofrimento; a separação daquilo que é prazeroso é sofrimento; não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados influenciados pelo apego são sofrimento. Agora, Bhikkhus, esta é a nobre verdade da origem do sofrimento: é este desejo que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, o desejo pelos prazeres sensuais, o desejo por ser/existir, o desejo por não ser/existir. Agora, Bhikkhus, esta é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento e cessação sem deixar vestígios daquele mesmo desejo, abrir mão, descartar, libertar-se, despegar desse mesmo desejo. Agora Bhikkhus, esta é a nobre verdade do caminho que conduz à cessação do sofrimento: é este o Nobre Caminho Óctuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta.¹⁶

A Primeira Nobre Verdade é que a existência é *dukkha*¹⁷. Para Buddha, *dukkha* ou sofrimento, é uma condição básica do universo devido à insubstancialidade e impermanência dos fenômenos. A existência é angústia, tormento, padecimento, em luta constante contra sua própria efemeridade e a de tudo que está ao seu redor, o indivíduo aciona um mecanismo de sofrimento ao negar a sua realidade. Essa premissa fez com que muitos intérpretes ocidentais tivessem a visão budista como pessimista ou mesmo niilista, embora não se adeque a qualquer das duas visões. O Buddha viu que a existência, conforme a experimentamos, é frustrante e cheia de sofrimento.

Qualquer homem ou mulher poderá enumerar diversas situações da existência que causam sofrimento, tais como: doenças físicas ou mentais, a dor física ou emocional, o desgosto, a tristeza, a velhice, a morte, a perda de algo ou alguém de quem se gosta, o fim de

¹⁵ Os significados centrais budistas para Dharma estão contidos no título deste sermão. Por um lado, Dharma significa “Lei do Fundamento”, “A ordem do Universo”, “O modo como as coisas realmente são”; Por outro lado, também significa o caminho para se viver em harmonia com esta lei.

¹⁶ “Dhammacakkappavattana Sutta: Setting the Wheel of Dhamma in Motion” Traduzido do páli por Thanissaro Bhikkhu, 1993. Acessado em: 22 nov. 2017. Disponível em: <https://www.accesstosight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.011.than.html>

¹⁷ Do páli, é geralmente traduzido como “sofrimento”, um dos princípios fundamentais do Buddhism. Considerada uma característica básica do universo, causada pela insubstancialidade e impermanência.

uma situação prazerosa, a separação de algo que amamos ou o aprisionamento a algo que não desejamos e mesmo os momentos de alegria, felicidade, prazer, gozo, satisfação, mesmo estes, segundo Buddha, nada mais são do que o sofrimento disfarçado, pois uma vez que cheguem ao fim, causam sofrimento pela ânsia de querermos a sua repetição. Cria-se, portanto, um apego. O indivíduo busca viver situações que sejam duradouras e seguras, eternas, negando a própria mutabilidade, insubstancialidade e impermanência de tudo, sejam situações, seres, inclusive a sua própria efemeridade, principalmente porque existe a morte. No *Dhammapada*, Buddha diz que “nem no céu, nem no meio do oceano, ou em cavernas, existe um lugar sobre a terra onde o que é perdurável triunfará sobre a morte.” (v. 128).

Muito antes da química, da física e da biologia descobrirem e confirmarem a transitoriedade e a impermanência de todas as coisas, Buddha já havia se dado conta dessa condição fundamental de todos os fenômenos. A mesma ideia também já transitava em território grego em data relativamente próxima. No pensamento budista, como salienta Saddhatissa (1977), tudo aquilo que um indivíduo poderia chamar de seu “eu”, corpo, mente, sensações, percepções, sentimentos, emoções, opiniões, pensamentos são instáveis e sujeitos às mudanças. Sendo instáveis e efêmeros, são insatisfatórios e causam *dukkha*. Todas as coisas estão em estado de fluxo, porém esta certeza deixa a mente humana vazia e insatisfeita e é justamente por isso que buscamos distrações, pois nos desviam daquilo que está sob a superfície. Todo prazer fenece deixando a sede pela sua repetição, transformando-se em um ciclo vicioso.

Com relação ao eu, Buddha afirma que, assim como tudo está sujeito à lei universal da impermanência, aquilo que nós acreditamos ser o nosso “eu” nada mais é do que o resultado de constantes mutações dos cinco agregados, ou seja, o corpo, as sensações, as percepções, as emoções e a consciência. Por esses agregados estarem tentando se agarrar a um centro, a um “eu” que não está lá, nunca podem ser satisfeitos. Não são os agregados que causam o apego aos fenômenos, esperando que estes sejam duradouros, mas sim a ilusão de um eu que estaria no comando destes agregados, pois acreditando existir um centro, os agregados estariam constantemente tentando satisfazer e realizar este centro ilusório, sempre insatisfeito pela própria ignorância da insubstancialidade. Smith e Novak (2003, p.45) dizem que “mimando nossa identidade individual, trancamos-nos dentro do nosso ego”.

A Segunda Nobre Verdade fala justamente disso, da causa do sofrimento. É a origem da insatisfação que conduz ao sofrimento existencial e Buddha utiliza-se da noção de *trsnā*, que significa “ânsia” ou “avidez”, para descrever o estado de constante insatisfação em que

vive os seres. O *Nirvana* seria, então, a condição mental onde *trnsa* é extinguida, assim como também a agitação provocada por ela. Nas palavras de Williams:

If the state of *samsāra* is thought of as a thirsty person desperately in need of satiation, *nirvana* is by contrast the person whose thirst has been finally quenched, and so in need of nothing at all. The one who has attained *nirvana* is, quite literally, cool¹⁸. (2012, p.35)

Para entendermos essa premissa, devemos compreender o que vem a ser a corrente de origem dependente e a doutrina do renascimento. Essa corrente de elos interdependentes que une o indivíduo à roda do sofrimento é chamada de *Patīccasamuppāda*, um ciclo de causalidade. Vale ressaltar que o Budhismo não afirma qualquer causa primeva, mas sim uma série de elos interconectados. Os doze elos fariam parte de um círculo vicioso que, aparentemente, não se teria como escapar. Sobre a natureza dos Doze Elos (*pratitya-samutpāda*), Joseph Campbell (1994, p.219), no livro *As Máscaras de Deus*, Vol. 2, assim nos explica:

De 1, a ignorância, procedem, na seguinte sequência: 2. Ações; 3. Inclinações; 4. Consciência; 5. Organismo; 6. Órgãos sensoriais; 7. Contato; 8. Percepções; 9. Desejo; 10. Apego; 11. Nascimento; 12. Velhice, doença e morte.

Como podemos observar, a ignorância conduz à ideia e, conseqüentemente, à experiência de um ser que sofre. Portanto, segundo o pensamento budista, não devemos sentir ódio ou aversão, mas compaixão pelos seres que sofrem que, ainda seguindo Campbell (1994, p.219), “caso se livrassem de sua ideia de ego, saberiam que não há pessoa sofrendo em absolutamente nenhum lugar – e experienciaríamos esse fato”. Nessa linha de raciocínio, o *Nirvana* seria justamente a viagem para dentro, para o interior de si mesmo que, entretanto, não está absolutamente em nenhum lugar.

O primeiro e mais importante elo é a ignorância, não dar-se conta da realidade nem ter uma visão de como as coisas são de fato. Esta ignorância nos impede de vermos a impermanência e a transitoriedade dos fenômenos, inclusive nós. No livro *Budhismo Tibetano – Abordagem prática de seus fundamentos para a vida moderna*, B. Alan Wallace, falando sobre a ignorância, cita um exemplo interessante:

¹⁸ “Se o estado de *samsāra* é pensado como uma pessoa sedenta que anseia desesperadamente, o nirvana é, por contraste, a pessoa cuja sede finalmente foi extinta e, portanto, não precisa de nada. Aquele que alcançou o nirvana é, literalmente, sereno.” (Tradução nossa)

Imagine que você está caminhando por uma calçada com os braços cheios de mantimentos e alguém tromba com você, você cai e seus mantimentos se espalham pelo chão. Levantando da poça de ovos quebrados e suco de tomate, você está prestes a gritar: “Seu idiota! O que há de errado com você? Você é cego?”. Mas antes mesmo de conseguir recuperar o fôlego para falar, você vê que a pessoa que trombou com você é de fato cega. Ela também está esparramada sobre os mantimentos. A sua raiva desaparece instantaneamente, e é substituída por uma preocupação: “Você está ferido? Posso ajudá-lo?” (2016, p.74)

Em outras palavras, apenas quando percebemos que a fonte de toda insatisfação, desarmonia e angústia do mundo é a ignorância, poderemos abrir as portas da compaixão universal. O Buddha aponta uma rede causal para a relação intrínseca entre os elementos que compõe o mundo fenomênico, onde um condiciona o surgimento do outro, em uma ciclicidade de causas e efeitos. O surgimento e cessação dos fenômenos é a manifestação constante de mutualidade entre os mesmos. Os fenômenos se co-condicionam, não ocorrendo as posições extremas de “tudo existe” ou “tudo não existe”. O *Kaccayanagotta Sutra* aprofunda a explicação sobre os elos interdependentes:

Da ignorância como condição, as formações volitivas surgem. Das formações volitivas como condição, a consciência. Da consciência como condição, a mentalidade-materialidade (nome e forma). Da mentalidade-materialidade (nome e forma) como condição, o contato, o apego. Do apego como condição, então o envelhecimento e morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero surgem. Essa é a origem de toda essa massa de sofrimento.¹⁹

Ao contrário de um fluxo constante, de um fluir, a consciência postula um mundo estável e imutável de coisas que se tornam identificáveis. Os fenômenos invadem nossos sentidos e uma reação é produzida. Se esta reação for agradável, cria-se um desejo de sua repetição, caso contrário, procuramos repeli-la; ou seja, temos o desejo de viver novamente a sensação ou de afastá-la. Desse desejo nasce uma dependência, pois torna-se um hábito agarrar-se ou afastar-se e, desse modo, sempre seremos levados às novas situações, porém presos por atitudes e pensamentos de experiências passadas.

A doutrina de *Pratitya-Samutpāda*, ou a Gênese da origem interdependente dos fenômenos, ou ainda a Co-originação dependente dos entes e, conseqüentemente, sua vacuidade, são as duas categorias sobre as quais se sustenta a filosofia budista. Os seres carecem de natureza própria. Essa noção é descrita como o processo pelo qual uma existência é ligada a outra. Durante a nossa existência, acreditamos que nós e o nosso mundo é imutável

¹⁹ “Kaccayanagotta Sutta: To Kaccayana Gotta (On right view)” Traduzido do páli por Thanissaru Bhikkhu, 1997. Acessado em: 22 nov. 2017. Disponível em: file:///C:/Users/John/Downloads/KaccayanagottaSutta_Eng_Pali_Indo_Aug2016.pdf

e duradouro, mesmo com exemplos óbvios e objetivos que mostram o contrário, continuamos a nos comportar como se fôssemos permanentes.

Seguindo a análise de Ferraro (2014), quando tomamos os conceitos de ação (*karma*) e agente (*karakā*), o segundo se originaria em dependência do primeiro, e o contrário também: o primeiro depende do segundo. Tanto a ação quanto os agentes revelam-se desprovidos de autonomia ôntica, ou seja, de natureza própria. Ainda seguindo com Ferraro, as ideias de ação e agente surgem na mente a partir de sua oposição recíproca, em outras palavras, “não há nenhuma existência real, nenhuma substância que possa ser o referente ôntico dessas ideias” (2014, p.19). Após sua co-originação dependente, “as ideias são projetadas sobre uma realidade em si que carece de qualquer existência em si” (2014, p.19). Sendo assim, a representação mental pluralística e oposicionista não encontra qualquer correspondência com a realidade. Desse modo, é necessário que as coisas sejam compreendidas como parte de uma rede de causalidade infinita, ou seja, os fenômenos existentes surgiram através de causas que os condicionaram, elementos causais estes que também foram condicionados por causas e condições e assim ao infinito.

Portanto, os fenômenos e entes não são dotados de substancialidade, *svabhāva*, literalmente “natureza própria”, “essência”, “substância”. Existência ou não existência do mundo fenomênico não tem sentido, pois tudo aquilo que se apresenta à consciência carece de natureza intrínseca. Sendo assim, a doutrina da co-dependência dos fenômenos não diz respeito, como salienta Ferraro (2014, p.20), a uma teoria ontológica sobre a natureza dos fenômenos, mas antes “revela uma atitude que rejeita reificações conceituais a fim de se evitar o apego a doutrinas ontológicas”. A formulação do *pratitya-samutpada* encontra-se no *Paticca-Samuppada Sutta*, onde Buddha, diante da explanação da origem dependente, perguntou: “Onde estará esse eu? Seria ele o corpo? Seria ele os próprios sentimentos, ou a mente? Não se pode encontrar uma identidade permanente em parte alguma. O que então se mantém depois da morte?” (apud SADDHATISSA, 1977, p.38). A resposta é simples: a vida é um eterno fluxo. O que chamamos existência nada mais é do que uma manifestação específica deste fluxo. Com a morte, a forma é perturbada, mas o fluxo continua. O suicídio, portanto, não seria uma saída para o sofrimento da existência, pois apenas interromperia uma manifestação do fluxo. Wallace complementa também que

Nosso atual senso de identidade é fortemente ligado ao corpo e à mente humana, que funciona na dependência do cérebro. Mas, no processo de morte, as faculdades sensoriais, conceituais e emocionais humanas cessam conforme o corpo perde a capacidade de sustentá-las. Assim, diz o Budhismo, o fluxo mental sutil que deixa

o corpo no momento da morte não é uma consciência humana, e o “eu” que foi designado no corpo e na mente atuais desaparece. (2016, p.78)

A Segunda Nobre Verdade é a percepção sobre a causa do sofrimento existencial e essa causa está ligada ao desejo, ao apego de satisfação constante diante da não aceitação da impermanência dos fenômenos. Inclusive o desejo de querer viver é um apego à existência. Com o desejo, surge a ilusão de um centro que quer ser realizado, satisfeito, porém que permanece sempre angustiado pela ignorância de sua inexistência. Ainda nas palavras de Saddhatissa (1977, p.35), é ignorando a verdade da impermanência e “tentando agarrar o fluxo inconstante como se ele fosse algo estável, que o homem é repentinamente envolvido no vórtice do sofrimento”.

A Terceira Nobre Verdade está ligada à cessação da *dukkha*. Buddha costumava dizer que ensinava a causa do sofrimento e em como superá-lo; fez, inclusive, comparações entre seus ensinamentos e os ensinamentos de várias religiões e espiritualidades presentes em seu tempo. Segundo ele, as outras doutrinas e sabedorias atacavam os sintomas do sofrimento existencial, enquanto o seu Dharma sustenta que somente atacando a causa desses sintomas, se poderá atingir um estágio onde não mais a *dukkha* estará presente. Este estado de ausência de sofrimento é o *Nibbana* ou *Nirvana*. O *Nirvana* é um conceito bastante complexo do sistema de pensamento budista. Não podemos dizer que o *Nirvana* surge ou não surge, que é ou não é; não é produzido; nem tem passado, presente ou futuro, nem pode ser conhecido pelos sentidos. O *Nirvana* é um estado mental.

Embora não esteja ligado ao mundo dos fenômenos, não está separado dele. *Samsara* é *Nirvana* e *Nirvana* é *Samsara*. Atingir o *Nirvana* não é aniquilar-se, morrer, extinguir-se, embora a palavra signifique exatamente isto, extinção, apagar-se. Assim como não existe um eu que possa ser atirado para fora da roda do sofrimento, tampouco existe qualquer eu que se extingue ao se atingir o *Nirvana*. O *Nirvana* é justamente o esvaziamento deste eu que é uma ilusão. Raveri (1990, p.92) nos diz que

O conceito de extinção é aprofundado até acolher uma realidade de alegria “além” da vida e da morte. Mas se o *samsara* é interpretado como a condição subjetiva de sofrimento da mente ignorante, prisioneira na escuridão das próprias ilusões, então a passagem do *samsara* ao *Nirvana* assume o sentido de uma mudança interior radical. Como condição mais rarefeita de sabedoria, o *nirvana* não é outra senão a condição da mente iluminada. A distinção torna-se tênue: o *nirvana* está no *samsara*, a salvação não está na fuga de um mundo de sofrimento, mas na procura interior em direção à iluminação nesta vida.

Por último, a Quarta Nobre Verdade diz respeito ao caminho que conduz à cessação do sofrimento e o caminho que leva ao *Nirvana* está sujeito à lei de causa e efeito. O caminho óctuplo é a posição intermediária entre a entrega total aos prazeres hedonistas e o ascetismo extremo e mortificação corporal. O caminho budista está estruturado sobre a lei universal de interdependência de causa e efeito. No *Sutra*, Buddha diz que:

[...] há esses dois extremos aos quais aquele que abandonou a vida em família e seguiu a vida santa não deve se entregar. Quais dois? A busca da felicidade nos prazeres sensuais, que são baixos, vulgares e grosseiros, ignóbeis e que não trazem benefício; e a busca da mortificação, que é dolorosa, ignóbil e que não traz benefício.²⁰

O caminho que conduz à libertação é chamado também de Caminho Óctuplo e não são passos independentes, mas que devem ser aprimorados em conjunto. São eles:

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| 1. <i>Samma Ditthi</i> | Compreensão correta |
| 2. <i>Samma Sankappa</i> | Intenção correta |
| 3. <i>Samma Vaca</i> | Comunicação correta |
| 4. <i>Samma kammanta</i> | Ação correta |
| 5. <i>Samma Ajiva</i> | Sustentabilidade correta |
| 6. <i>Samma Vayama</i> | Esforço correto |
| 7. <i>Samma Sati</i> | Consciência correta |
| 8. <i>Samma Samadhi</i> | Concentração correta |

A cessação do sofrimento como resultado do Caminho Óctuplo é o que chamamos *Nirvana*, palavra oriunda da raiz *vã*, acrescida do sufixo de negação *nir*, que indica o término de um estado de agitação. O conceito de *Nirvana*, dentro do Budismo, diz respeito à meta da superação final do sofrimento. A palavra indica a condição na qual aquele que atingiu a libertação se encontra. Não descreve a Iluminação em si mesma, mas descreve o estado mental do iluminado.

O que Buddha propunha era uma mudança destinada a libertar o indivíduo da ignorância, do impulso sem responsabilidade, dando importância à intencionalidade das ações individuais. Por meio da disciplina, o caminho óctuplo tem por objetivo levar o indivíduo do

²⁰ “Dhammacakkappavattana Sutta: Setting the Wheel of Dhamma in Motion” Traduzido do páli por Thanissaro Bhikkhu, 1993. Acessado em: 22 nov. 2017. Disponível em: <https://www.accesstosight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.011.than.html>

ponto onde se encontra a outro, transformando-o, curando-o da invalidez egoística que resulta em incapacidade. Buddha dizia que “a felicidade, quem a busca pode encontrar, se treinar.” (SMITH; NOVAK, 2003, p.47). Praticar o *Dharma* é esquecer-se de si, portanto, se seguirmos o caminho de Buddha procurando alguma recompensa, como autoconhecimento ou fortalecimento interior, sairemos frustrados, pois não existe qualquer interior a ser conhecido ou fortalecido. Tudo é *sunya*. O conceito de *sunyata* está aqui representado, pois é a entidade, o vazio do qual brota toda realidade manifesta. Sobre isso, Dogen (1200-1253), mestre budista japonês, fundador da escola Soto de Zen-Buddhismo, diz, no terceiro capítulo do *Shobogenzo*:

Aprender el camino de Buddha, es aprender sobre uno mismo. Aprender sobre uno mismo es olvidarse de uno. Olvidarse de uno es percibirse a uno como a las cosas. Realizar esto es dejar caer el cuerpo y la mente propios y ajenos. Cuando llega a esta fase, te desatarás también de la iluminación y la practicarás continuamente sin pensar en ella. (1999, p.56)²¹

No Buddhismo, todas as possíveis pretensões egoísticas são derrubadas e somente quando nos dermos conta da impermanência, da mutabilidade, da transitoriedade, conseguiremos desmontar o ego. Sobre o Caminho Óctuplo, Eliade (2011, p.92) nos diz:

O comportamento ético, fundado no amor universal e na compaixão por todos os seres, consiste de fato na prática das três regras (da segunda à quarta) do “caminho óctuplo”, a saber, palavra justa ou correta, atividade correta, modo de vida correto. [...] A disciplina mental (*samadhi*) consiste na prática das três últimas regras do “caminho óctuplo” (da sexta à oitava): o esforço, a atenção e a concentração corretos. [...] Quanto à sabedoria (*prajna*), é o resultado das duas primeiras regras: concepção ou opinião correta, pensamento correto.

O Buddhismo ensina ao indivíduo como ser seu próprio mestre, libertando-se dos condicionamentos, principalmente dos preconceitos socioculturais, não permanecendo dependente de uma cultura ou de análises racionalistas e intelectuais. A sabedoria de Buddha nos diz para não nos apegarmos a qualquer instante passado nem a qualquer outra coisa que ainda não tenha sucedido, a viver plenamente o presente e a reconhecer todos os fenômenos tais como são: insubstanciais e transitórios.

²¹ “Aprender o caminho de Buda é aprender sobre si mesmo. Aprender sobre si mesmo é esquecer de si mesmo. Esquecer de si é perceber-se como a todas as coisas. Realizar isso é deixar cair o corpo e a mente próprios e alheios. Quando chegamos a este estágio, não nos apegamos também à iluminação e a praticamos continuamente sem pensar nela.” (Tradução nossa).

4 BDDHISMO – ENTRE A FILOSOFIA E A RELIGIÃO

A partir do século XVIII e XIX, com o surgimento dos estudos comparativos entre religiões, a maneira pela qual se pensava o Budhismo no Ocidente começava a se modificar, possibilitando uma conexão entre Oriente e Ocidente. O Oriente tornou-se, nas palavras de Said (2007, p.28), “parte integrante da civilização e da cultura material europeia”, sendo expresso em termos culturais e ideológicos pelas instituições acadêmicas da Europa. O Orientalismo seria, portanto, a distinção “ontológica e epistemológica” (2007, p.29), promovida pela Europa, entre o Oriente e o Ocidente. Seria uma forma da Europa dominar e ter poder sobre o Oriente.

O Oriente reentrou no campo da história e os ocidentais não são mais os únicos a fazerem história. Sendo assim, como salienta Eliade (1989), os valores espirituais e culturais do Ocidente deixaram de possuir um lugar privilegiado. Assim como passou com o orientalismo, os valores do Ocidente agora são analisados pelos não ocidentais e os

ocidentais, por sua vez, de acordo com Eliade (1989), tem buscado compreender e estudar o pensamento da Ásia.

Mas seria correto utilizarmos a palavra *filosofia* para o conjunto do pensamento oriental? Dentro desta perspectiva, podemos agrupar sob a alcunha de *filosofia oriental* o pensamento desenvolvido nos países do Oriente. Porém, como salienta Monteiro (2015), é complexo e perigoso enxergar um vínculo entre a filosofia e a religião no que concerne ao pensamento budista, pois este compreende o filosofar como sendo um processo de autognose e autotransformação.

No Oriente, há grande complexidade em separar a filosofia da religião. Eliade (1989), traduz a dificuldade de se usar o termo *religião*, cujo significado no Ocidente diz respeito a uma religação com o sagrado, para as “religiões” orientais, pois o mesmo se aplica devidamente ao Oriente, em razão de que o indivíduo oriental jamais perdeu a ligação com o sagrado; este sempre esteve vinculado às práticas sociais. O sagrado, segundo Eliade (1989), é um elemento da estrutura da mente, não um estágio da história da consciência humana. No Ocidente, espera-se que uma religião ofereça respostas às questões da existência e, segundo Gondrin (2009, p.1), estas seriam as repostas mais “sólidas, antigas e fidedignas”. Segundo este autor, o objeto da maioria das religiões, Deus,

[...] representa, por sua vez, uma das melhores respostas à questão filosófica de saber porque há o ser e não o nada. [...] É na religião que se articula, e de maneira infinitamente diversa, uma experiência de vida que reconhece nela um percurso que tem sentido, para que esta vida se inscreva. Um conjunto que comporta uma direção, um fim e uma origem. (GONDRIN, 2009, p.1)

Entretanto, concordamos com Monteiro (2015, p.108) quando diz que o Budhismo seria o “contraponto mais forte e sistemático ao teísmo” ocidental. Quando a questão da existência de um deus personalista, que responderia aos anseios egoísticos do indivíduo, é confrontada com a perspectiva budista da impermanência, da insatisfatoriedade e do esvaziamento da visão de mundo, o ponto de vista budista exclui radicalmente, como salienta Monteiro (2015), a concepção do teísmo.

Se seguirmos os aportes de Eliade (1989, p.9), e compreendermos que “religião” não implica obrigatoriamente a crença em um deus, deuses, espíritos ou seres metafísicos, mas sim “às experiências do sagrado”, encontrando-se em relação com as ideais de “ser, sentido e verdade”, então poderemos usar a denominação de “religião” para o Budhismo. Mircea Eliade (2011) afirma que o Budhismo é a única religião cujo fundador não se declara nem profeta de um deus nem seu enviado, rejeita, inclusive, a ideia de um deus supremo. O

Buddhismo é uma forma de espiritualidade originada no oriente. Se levarmos em consideração os conceitos de religião e filosofia tais como entendemos no ocidente, o sistema de pensamento budista talvez não se enquadrasse em nenhuma delas.

Com uma dessacralização iniciada desde o Renascimento, com a corrente humanista e, principalmente, durante o século XIX, com o advento das ciências naturais e a filosofia positivista, os interesses espirituais da Europa, entenda-se espiritualidade não na visão cristianizada de um espírito ou alma ou fantasma ligado a uma pessoa que outrora fora humana, foram deixados em segundo plano em prol de preocupações estritamente materiais, principalmente de cunho econômico. O rumo que as nações europeias tomaram nos últimos séculos, segundo a definição de Conze (1973), nada teria de espiritual, levando-se em conta que Oriente e Ocidente são vistos como sistemas quase antagônicos, com diferenças bem marcadas e contrastes mais do que óbvios em suas visões de mundo.

Há cerca de cento e cinquenta anos o pensamento oriental começou a influenciar a Europa e o Buddhismo, especificamente, diferencia-se de outras formas de sabedoria. Para muitos, o Buddhismo é uma religião, ou filosofia de vida, ou mesmo uma psicologia, porém seria muito mais acertado considerá-lo uma prática, uma vez que teoria e prática andam juntas em todo o pensamento oriental. O valor do Buddhismo só pode ser apreciado mediante os resultados obtidos na vida diária, cotidiana, objetiva. No *Sutta* dos *Kalamas*, interrogado sobre a validade de seus ensinamentos, Buddha teria respondido: “Testem o que eu digo [...]; se de alguma forma for útil a vocês, apliquem; se não for útil a vocês, abandonem”. (apud REDYSON 2013, p.7).

Como compreendemos no ocidente, a filosofia foi uma invenção dos gregos, no século VI a.C. e, segundo a entendiam seus fundadores, veio de um saber como conhecimento prático. A sabedoria oriental tem suas características peculiares, diversas da maneira ocidental de perceber a realidade. E umas das premissas mais importantes de se considerar é que, dentro do que se entende por filosofia oriental, a mesma está estreitamente vinculada ao pensamento do sagrado. Em vista disto, Conze (1973, p.8) afirma que “no amplo vocabulário do Buddhismo, não se encontra palavra correspondente a nosso termo filosofia”. Não existe, pois, nada que se relacione a este conceito dentro da tradição budista, até porque o pensamento búdico consideraria perda de tempo qualquer tipo de discussão metafísica acerca da realidade a fim de conhecê-la melhor.

Seguindo ainda Conze (1973, p.8), o Buddhismo, visto como uma filosofia, poderia ser considerado como “pragmatismo dialético de tendência psicológica”, pois sempre se caracterizou por uma atitude essencialmente prática, jamais perdendo sua ênfase e tendência

pragmática, sendo o sofrimento o fato básico da existência e, para superar esta condição, deve-se meditar e controlar os processos mentais. Portanto, o pensamento budista está impregnado do que chamamos de psicologia. No Buddhismo, devemos desafiar a lógica em nome da liberdade mental que transcenderia esta condição.

Outra questão importante, na visão ocidental do Buddhismo, é a proximidade que se dá do pensamento budista com o ateísmo. É correto afirmarmos que o Buddhismo é uma prática não-teísta, no sentido de que não prega nem exalta qualquer divindade, santo, espírito ou milagres. As tradições budistas são conscientes dos limites epistemológicos que envolvem os seres humanos, e por isso não se lançam a discussões sem sentido, tal como comprovar ou não a existência divina. O Buddhismo desdenha tanto o teísmo clássico quanto o ateísmo; mas é curioso observar como algumas tradições budistas não pensaram duas vezes em mergulhar de cabeça em crenças politeístas, ao exemplo do Tibete, Coreia do Sul e Japão, visto o pensamento budista, ao aportar nestes lugares, mesclar-se com as religiosidades aí já existentes. A filosofia budista, de uma forma geral, não se importa com os meios utilizados em prol de se trilhar o caminho da Virtude. As tradições estritamente religiosas delimitam meios, técnicas e preceitos que nos guiariam nessa jornada; entretanto, na prática, percebemos que o Buddhismo vai além das tradições.

Buddha não conhecia qualquer deus e, exatamente por isto, alguns intérpretes afirmam que o Buddhismo não poderia ser considerado uma religião, enquanto outros contrapõe esta ideia dizendo que, sendo o Buddhismo uma religião sem deus, a existência de um deus não é critério para uma religião. Discussões à parte, o problema do silêncio sobre deus não deve ser considerado como ateísmo de fato. Para Buddha, questões como “existe ou não um deus ou deuses”, “existe ou não vida após a morte”, eram totalmente desnecessárias e estapafúrdias, sem qualquer utilidade na vida prática.

Buddha não estava interessado em saber sobre deuses ou santos, mas em ensinar sobre como poderíamos superar o estado de sofrimento existencial. Sendo assim, o Buddhismo é uma prática não-teísta, do ponto de vista que não concebe qualquer deus, mas não é ateuista, pois não nega qualquer divindade, simplesmente não se interessa por essa discussão, mantendo uma postura de indiferença para com este questionamento. Este ponto é bastante interessante no pensamento de Buddha, pois ultrapassa crenças ou a falta delas, podendo ser praticado independente de se ter uma crença em uma determinada divindade ou não.

Durante a sua existência, Buddha sempre ressaltou sua condição humana. Não atribuiu aos seus ensinamentos uma inspiração divina ou poderes sobrenaturais. Atribuiu à sua iluminação, a percepção direta e total da realidade, como salienta Silva e Homenko (2008), ao

esforço próprio e inteligência puramente humana. Demonstrou que o homem possui em si mesmo a capacidade de alcançar o estado de libertação, encorajando e instigando a todos a emanciparem-se.

Entretanto, a faceta mística da filosofia budista foi aniquilada quando esta recebeu a recepção Ocidental, que, nas palavras de Coelho (2015), construiu um estereótipo de uma filosofia anti-ocidental, o que filósofos como Schopenhauer, Nietzsche, Heinrich Zimmer, entre outros, contestadores do cristianismo e da filosofia corrente, desejavam. Ainda de acordo com Coelho (2015), o Budhismo foi usado como munição contra a ortodoxia cristã, o eurocentrismo e os dogmatismos da filosofia ocidental. Seguindo o professor, as pesquisas dentro do orientalismo aproximaram o Budhismo das correntes niilistas e ateístas, uma quase verdade que “ajudou a ocultar uma significativa parcela de sua estrutura filosófica e religiosa” (2015, p.246).

Em O anticristo, Nietzsche faz uma comparação entre o cristianismo e o Budhismo, colocando ambas como semelhantes no que diz respeito a uma religião niilista, porém caracteriza-as como “religiões de decadência” (2010, p.52). Pretende fazer uma defesa do Budhismo, ao dizer que este é “cem vezes mais realista que o cristianismo” e que herdara a capacidade de “formular os problemas de forma fria e objetiva”, tendo surgido depois de “séculos de atividade filosófica” (2010, p.53). Logo abaixo, inclusive, complementa que:

O Budhismo é a única religião positiva que a história nos mostra, também incluída aí a sua teoria do conhecimento (um fenomenalismo rigoroso); ela não diz luta “contra o pecado”, senão, dando total razão à realidade, diz “luta contra o sofrimento”. Deixa atrás de si – e isso distingue-o profundamente do cristianismo – esse logro de si próprio, são as concepções morais; coloca-se, para falar a minha linguagem, para além do bem e do mal. (2010, p.53)

Porém, termina apenas por colocar o Budhismo como a religião menos pior entre as duas visões de mundo em comparação. Devemos considerar, no entanto, que Nietzsche não teve contato com o Budhismo através de mestres budistas orientais ou escritos primários. Seu conhecimento sobre o assunto restringia-se às palavras de Schopenhauer e o que havia de orientalismo, na Europa, naquele momento; um orientalismo academicista, cujas concepções partiam de olhos ocidentais que tentava encaixar a sabedoria oriental nos conceitos e tradições da filosofia grega e da religião judaico-cristã. Ainda sobre o Budhismo, para exemplificarmos a visão até certo ponto unilateral do filósofo alemão, é interessante observarmos o pensamento dele quando diz que:

[...] os dois dados fisiológicos em que se apoia e que toma em consideração são: primeiro, uma excessiva sensibilidade que se exprime por uma requintada capacidade de sofrer; depois, uma extraordinária espiritualidade, uma preocupação demasiado prolongada nos conceitos e processos lógicos, na qual o instinto pessoal foi lesado em proveito da “impessoalidade” [...]. Estas condições fisiológicas originam uma depressão, e buddha combate-a por meio de medidas higiênicas. (2010, p. 53)

Nietzsche pensava o Buddhismo como uma prática ascética de renúncia ligada ao sofrimento intencional, tal como algumas práticas de algumas linha cristãs. Porém, o Buddhismo não fala de uma renúncia ao mundo, mas de um desapego aos fenômenos, pois estes são impermanentes. Por seu lado, Schopenhauer, tendo descoberto o pessimismo, fazendo deste, como salienta Lefranc (2007, p.29), “uma tese de alcance crítico, a contrapartida da doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis”, analisando, por sua vez, as religiões em um jogo de oposições, avaliando-as uma em relação à outra, coloca que os dois tipos religiosos mais nitidamente caracterizados seriam representados pelo judaísmo de um lado e o bramanismo e o Buddhismo de outro. Segundo Lefranc (2007), para Schopenhauer o judaísmo seria metafisicamente falso e o bramanismo e o Buddhismo metafisicamente verdadeiros, pois enxergava erroneamente o Buddhismo como uma visão de mundo pessimista, para quem a existência em si seria sofrimento, tal como Nietzsche viria a pensar. Em *Sur la Religion* (1996, p.147), temos que:

O judaísmo tem como características fundamentais o realismo e otimismo, estritamente aparentados, e constituem de fato as condições do teísmo, pois este contempla o mundo material como absolutamente real e a vida como agradável presente que nos é dado. As características fundamentais do bramanismo e do Buddhismo, ao contrário, são o idealismo e o pessimismo, pois estas religiões só concedem ao mundo uma existência semelhante ao sonho, e consideram a vida como a consequência de nossa própria responsabilidade.

Outra dificuldade de se enquadrar o Buddhismo em religião ou filosofia é a quantidade de escolas que surgiram século e meio após a morte de Buddha. O que aqui chamamos de filosofia do Buddhismo é a relação entre os ensinamentos do Buddha Shakyamuni e dos grandes mestres de todas as tradições e linhagens que podem ser aqui compreendidas enquanto filosofia. Como diz o próprio Nietzsche (2010, p.53), “o Buddhismo não exige a luta contra os que pensam de maneira diversa; a sua doutrina nada repudia, a não ser o sentimento de vingança, a aversão, o ressentimento”. Portanto, se considerarmos filosofia como uma sabedoria, talvez possamos aproximar o oriente do ocidente, mas deve-se ficar claro que, para os budistas, o Buddhismo é a própria sabedoria.

Junjiro Takakusu (1975, p.11), em seu ensaio *The essentials of Buddhist philosophy* ainda afirma que as escolas budistas podem ser relacionadas a escolas realistas, niilistas, idealistas, totalistas, fenomenológicas e místicas, mostrando que há argumentações filosóficas em todas elas. Nesse sentido, podemos considerar o Budhismo como a mente, sendo a doutrina do Buddha a filosofia do Buddha e os seus ensinamentos como os textos que visam a passar o seu conhecimento.

Fica evidente, entretanto, que os termos *Buddha* ou *Buddhismo*, ao longo do tempo, com o aparecimento das escolas e a conseqüente inclusão de rituais, tornaram-se apenas rótulos religiosos, termos convencionais. A sabedoria de Buddha não designa crenças ou credos, mais um “venha e veja” (SILVA; HOMENKO, 2008, p.11). Uma filosofia viva, cuja sabedoria ainda não foi vencida pela ciência ou pela psicologia moderna

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como conclusão deste trabalho de pesquisa, podemos enfatizar sua própria incompletude, devido a tratar-se de uma investigação que, por si só, sempre estará fadada a erros de análise, interpretação ou lacunas a serem, futuramente, preenchidas. O Budhismo, ou Budhismos, existentes ainda é um fenômeno recente no Ocidente e as pesquisas em relação à sua inserção em terras brasileiras ainda são bastante tímidas. Porém, a variedade literária sobre o Budhismo diz respeito ao bom recebimento que o pensamento de Siddhartha Gautama adquiriu nas nações ocidentais, mesmo que de maneira, muitas vezes, equivocada.

Buscamos, ao longo deste trabalho, fazer uma explanação sobre o pensamento original de Siddhartha Gautama. Discutimos, em um primeiro momento, as interações entre a História e sua escrita, a historiografia, no que diz respeito ao pensamento religioso e a constituição da disciplina de Ciências das religiões como uma área independente no que diz respeito ao objeto de estudo, o fenômeno e a experiência religiosa; porém, também de caráter interdisciplinar no

que concerne à sua interação com as outras áreas humanas, tais como a História, a Filosofia, a Antropologia, a Teologia, a Sociologia, entre outras. Vimos que, foi por meio da ascensão da Nova História, que abriu um leque de possibilidades no que diz respeito aos estudos históricos das civilizações, principalmente as não europeias, dando importância aos aspectos subjetivos, sociais e culturais desses povos e fazendo emergir muitas facetas historiográficas tais como a História Cultural, a História das Intelectualidades, a História da Filosofia, a História da Arte, etc.

Dissertamos sobre a biografia de Siddhartha Gautama, o Buddha histórico, analisando os pontos e contrapontos entre a História e a Mitificação em torno de sua figura, percebendo os pontos e contrapontos dos vários discursos que tentaram abarcar a vida e o pensamento de Buddha. A história é um discurso e está atravessada pelos embates históricos e pelas ideologias políticas, das quais não pode se desvencilhar totalmente, pois os argumentos que os historiadores se utilizam para legitimarem seu metiê, provém das mesmas esferas políticas das quais buscam se apartar.

Enumeramos os principais acontecimentos biográficos de Siddhartha até o ponto em que se transforma em Buddha, o “Iluminado”, aquele que despertou, compreendeu a realidade da existência e passou a ensinar o *Dharma*. Explanamos o cenário religioso e filosófico do qual emerge o Budhismo, o mundo indiano com a sua pluralidade étnica e mística, mostrando a religião bramânica e o sistema de castas e o que estes dois fenômenos acarretaram de importância para o surgimento do pensamento budista como um movimento de reação antagônica ao mundo bramânico.

Expomos e analisamos os principais conceitos do pensamento budista original, o que se pode considerar como tal, visto o próprio Buddha não ter escrito nada e as primeiras escrituras budistas terem aparecido século e meio após a sua morte. Percebemos, embora não nos tenhamos aprofundado, que as diferentes interpretações do pensamento original de Buddha estimularam o surgimento de uma variada gama de escolas budistas cujo cerne é o mesmo, a negação da individualidade, porém com diferentes elucubrações a respeito da significação dos ensinamentos do mestre e sobre o caminho para se alcançar o estágio de *Nirvana*.

Mostramos os principais pontos da visão búdica: a impermanência, a insubstancialidade e a vacuidade de todos os fenômenos, pontuando cada termo e explicando seu significado dentro do pensamento de Siddhartha. Por fim, concluímos nossa pesquisa dissertando sobre a dificuldade em se enquadrar o Budhismo dentro do que o Ocidente entende por filosofia e religião. Vimos que, para compreendermos o Budhismo como

religião, é preciso descartar a ideia de um conjunto inerente de características essenciais, fixas e imutáveis do que vem a ser a palavra “religião”. Se a entendermos como sendo as experiências ligadas ao sagrado, então poderemos colocar o Budhismo sob a denominação de religião oriental. A sabedoria oriental, como demarcamos, tem suas próprias características, distintas da forma ocidental de sentir e experimentar a realidade. Para encararmos o Budhismo como filosofia, tal como entendemos esta última no Ocidente, é necessário compreendemos que, um dos pontos principais dentro do que se entende por filosofia oriental, é que a mesma está ligada pensamento do sagrado.

No último capítulo, concatenamos os conceitos de História, tempo e sujeito humano, demonstrando que o verdadeiro objeto da investigação historiográficas são as ações dos homens ao longo do tempo e que a Nova História Cultural permitiu, em um diálogo entre História e Antropologia, que o campo da pesquisa historiográfica se ampliasse e complexasse, dando maiores significações ao cotidiano e pensamento dos homens comuns e não europeus.

Como dissemos, este estudo é apenas mais um pequeno aporte nas atuais investigações sobre os conceitos e práticas budistas no Brasil. Mas faz-se necessário também pesquisas que se aprofundam sobre a sua disseminação, aceitação por parte da sociedade anfitriã e, nesse conjunto foi possível observar como suas práticas são absorvidas pela população local, gerando o que alguns estudiosos, como Usarski (2006), chama de um quarto caminho budista, em que características dos preceitos búdicos são adotados por pessoas originalmente não pertencentes a esta cultura, o que permite, muitas vezes, o entrelaçamento entre as práticas judaico-cristãs às práticas budistas.

Dissertar sobre o Budhismo é sempre uma via de mão dupla, uma contradição, pois uma vez que o Buddha varre o sujeito, colocar Siddhartha Gautama como uma referência trai o que o próprio mestre propunha: se alguém perguntar o que é isso ou o que não é, não diga nem que sim nem que não, ofereça o silêncio e aponte um dedo mostrando o caminho. Por isso, o contato com o pensamento búdico sempre foi devastador para os ocidentais, porque abala todas as bases metafísicas e conceituais sobre as quais se ergue a sociedade Ocidental.

Foi justamente este impacto demolidor de concepções que chamou a nossa atenção para o pensamento de Buddha. Não há sobrenatural, nem deuses ou santos, nem espíritos ou qualquer tipo de ajuda extraterrena que nos dê suporte em nossas existências. Existem os seres, nada mais do que isto e a nossa responsabilidade diante das nossas ações. Quando deixamos de enxergar com a mente, ou seja, com as nossas concepções, visões de mundo, interpretações, experiências, angústias, medos, expectativas, preconceitos, enfim, quando deixamos de ver o mundo e a existência sem as lentes da nossa subjetividade, passamos a

enxergar com os olhos e a ver, de fato, como as coisas são. É como se chegássemos ao mundo real.

Durante a pesquisa se pode perceber que ser budista não é raspar a cabeça ou vestir mantos ou viver em mosteiros, mesmo porque os mestres budistas são errantes, não precisam de absolutamente nada para chegar ao encontro consigo mesmo, que não está em lugar algum; é tão somente perceber que tudo é impermanente, que não há individualidades e que o “eu” que acreditamos existir, assim como todas as suas aspirações, receios ou posses, é uma ilusão. Buddha nos ensina a, através do controle da mente, enxergarmos as coisas sem julgar, condenar, exaltar, sem dizer sim ou não, sem teatralizar a existência. Apenas porque é.

Siddhartha Gautama não pediu a ninguém para que acreditasse no que dizia, nem que o seguisse. Até mesmo o alcançar do *Nirvana* é incerto, pois o próprio Buddha não dá qualquer garantia que alguém possa conseguir atingi-lo mediante as práticas da meditação. No Budhismo, não há garantia de absolutamente coisa alguma. O ensinamento de Buddha é claro, objetivo, pragmático, prático e direto e atinge em cheio o câncer da condição existencial humana: a ilusão de uma individualidade que tem de ser, constantemente, satisfeita.

Esperamos ter contribuído para uma, cada vez maior, compreensão do pensamento budista e que, com este aporte científico, a pesquisa sobre os ensinamentos de Buddha e sua disseminação fora da Ásia, seu continente original, possa apenas aumentar, chamando a atenção para a inserção da prática budista, inclusive, dentro do nosso cotidiano, como uma metodologia ou mesmo uma pedagogia sob o viés búdico. Os templos budistas estão inseridos em trabalhos sociais, como, por exemplo, na recuperação de jovens em condições de perigo, como tráfico de drogas. Uma pedagogia budista para um mundo ocidental cada vez mais competidor, narcísico e consumista, materialista e egoísta, talvez pudesse melhorar a condição de seres, humanos ou não, que vivem às margens da existência e não são considerados pelas leis de mercado como dignas de atenção.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Vincenzo Coceo. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

ARNAU, Juan. **La palabra frente al vacío**. Filosofia de Nagarjuna. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

BARBEIRO, Heródoto. **Buda** – O mito e a realidade. São Paulo: Madras, 2007.

BARROS, José d'Assunção. **A Nova História Cultural** – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 12, n. 16, 1ª sem. 2011.

BARROS, Maria Theresa da Costa. **O despertar do Budhismo no Ocidente: Perspectivas para o século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

BHIKKHU BODHI (org). **The numerical discourses of the Buddha**: a translation of the Anguttara Nikaya. Translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012.

BLOCH, Marc. **Apologia da História** – Ou o ofício de historiador. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRANDT, Hermann. **As Ciências da Religião numa perspectiva intercultural: A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha.** In: Estudos Teológicos, v. 46, n. 1, pp.122-151, 2006.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e Interloquções.** São Paulo: Paulinas, 2008.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus – Mitologia Oriental.** Tradução de Carmen Fischer. 6. ed. São Paulo: Palas Athena Editora, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural – entre práticas e representações.** Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editorial, 1988.

_____. **O mundo como representação.** Estud.av., vol.5, nº11, Abr.1991. pp. 1-9.

Chinese Buddhist Encyclopedia. Disponível em:<

<http://www.chinabuddhismoencyclopedia.com/en/index.php/Virudhaka>> Acessado em: 12 de setembro de 2016.

COELHO, Humberto Schubert. **O paradoxo do absoluto budista: negação e afirmação da eternidade das essências.** Peri. v. 7. n. 01. 2015. pp. 244-262.

COEN, Monja. **108 contos e parábolas orientais.** São Paulo: Planeta, 2015.

COHN, Norman. **Cosmos, Caos e o Mundo que virá: As origens das crenças no Apocalipse.** Tradução de Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLINGWOOD, R.G. **A ideia de História.** Tradução de Alberto de Freire. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

COOMARASWAMY, Ananda K. **O pensamento vivo de Buda.** Tradução de Ary Vasconcelos. São Paulo: Martins, 1965.

CONZE, Edward. **Buddhismo: Sua essência e desenvolvimento.** Tradução de Elza Bebian. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1973.

COULANGES, F. **A cidade antiga.** Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.

DHAMMAPADA. Tradução do original páli de Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações.** Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

DOGEN, Eihei. **El gran Shobogenzo: la sabiduría antigua, guía de la lucidez de hoy.** Traducción de Jesús Ubalde Merino. Bogotá: Todoprint Digital, 1999.

_____. **Shobogenzo**: The treasure house of the eye of the true teaching. Translated by Rev. Hubert Nearman, O.B.C. Mount Shasta, California: Shasta Abbey Press, 2007.

DOSSE, François. **História e Ciências sociais**. Tradução de Fernanda Abreu. São Paulo: Edusc, 2004.

DUBY, Georges. O prazer do historiador. In: LE GOFF, Jacques; DUBY, Geroges; NORA, Pierre et all. **Ensaio de ego-história**. Tradução de Fátima Murad. Lisboa: Edições 70, 1989.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1999.

EJO, Koun (org). **Enseñanzas Zen del maestro Eihei Dogen**. Traducción de Dokusho Villalba. Madrid: Miraguano, S.A, Ediciones, 1988.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas Volume II** – De Gautama Buddha ao triunfo do Cristianismo. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Origens**: Perspectivas do homem. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições70, 1989.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRARO, Giuseppe. **Finalidade antimetafísica da filosofia de Nagarjuna**. Cultura Oriental. v. 1. n. 2. Jul/dez. 2014. pp. 17-29.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências da Religião**. São Paulo: Paulus, 1999.

FUNARI, Pedro Paulo. **As religiões que o mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2009.

GARFIELD, Jay. **The fundamental wisdom of the middle way**: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika. New York: Oxford University Press, 1995.

GARFIELD, Jay. EDELGLASS, William (Ed). **Buddhist Philosophie**: Essential Readings. New York: Oxford University Press, 2009.

GOMBRICH, Richard. **What the Buddha Thought**. London: Equinox, 2009.

GONÇALVES, Ricardo M. **Textos Budistas e Zen-Budistas**. São Paulo: Cultrix, 1999.

GRONDIN, Jean. **Que saber sobre Filosofia da Religião**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth Junior Santos. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. O presente do passado: as artes de Clio em tempos de memória. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (org). **Cultura política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HALBFASS, Wilhelm. **Tradition and Reflection: Explorations in India Thought**. Delhi: India Books Centre, 1992.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Rio de Janeiro, Elsevier, 1997.

HONDA, Francisco. **O que é Zen**. São Paulo: editora Brasiliense, 1991.

INDIA. Constitution Of India of 1949. Promulgada em 26 de Janeiro de 1950. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/2672/view/1/1/> tradução minha

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LAPLATINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. **Pensar la historia – Modernidad, presente, progreso**. Traducción de Marta Vasallo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão... [et al]. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

MACHADO, Lucas Nascimento. **Verdade e Vazio em Nagarjuna: O capítulo XXIV dos Mulamadhyamakakarika**. Kriterion, vol. 57, n. 133, Belo Horizonte, Jan./Apr: 2016.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. **Fenomenologia da Experiência religiosa**. *Numen*, Juiz de Fora, 2(2), jul./dez. 1999.

MICELI, Sérgio (org). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. v. 2. São Paulo, Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

MONTEIRO, Joaquim Antônio Bernardes Carneiro. **O pensamento chinês: Filosofia ou Religião?** *Religare*, ISSN: 19826605, v.12, n.2, dezembro de 2015, p.295-314.

MUNSHI, K.M. citado in RAJ, E. Sunder. **The confusion called conversion**. New Delhi: Traci, 1986.

NAGARJUNA. **Mulamadhyaamakakarika**. Tradução de Keneth K. Inada. Tokyo: Hokuseido, 1970.

NICHOLLS, Bruce. Hinduism. In: ANDERSON, Sir Normal. Ed. **The world's religions**. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. Tradução de Pietro Nasseti. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

O Livro Tibetano dos Mortos. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PETERS, José Leandro. **A história das religiões no contexto da história cultural**. Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História – UFRJ. vol. I, n. I, jan/jun. 2015.

PONRAJ, S.D. **Compreendendo o Hinduísmo**. Tradução de Thania Ribeiro. São José dos Campos: Inspire, 2012.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre história**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Autêntica, 2008.

RAJ, Ebe Sunder. **The confusion called conversion**. New Delhi: Traci, 1986.

RAVERI, Massimo. **Índia e Extremo Oriente – Via da libertação e da imortalidade**. Tradução de Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.

REDYSON, Deyve (org). **Buddhismo e Filosofia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

_____. **Os caminhos do Dharma no Brasil: História e desenvolvimento do Buddhismo no Brasil**. Curitiba: CRV, 2016.

RENOU, Louis. **Hinduísmo**. Tradução de Manuel Ferreira da Silva. Lisboa: Nova Lisboa Gráfica, 1980.

ROCHA, Antônio Carlos. **O que é Buddhismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

SADDHATISSA, H. **O Caminho do Buddha**. Tradução de Irley Fernandes Franco. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Carlos José de Assunção. **Índia continua dividida pelo “Apartheid de Castas”**. In: Esquerda.net. Disponível em: <http://www.esquerda.net/artigo/india-continua-marcada-pelo-apartheid-de-castas/36921> Acessado em: 12 de setembro de 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sur la religion**. Traduction par Étienne Osier. Paris: Flammarion, 1996.

SEIGNOBOS, Charles; COARACY, Vivaldo. **História comprada dos povos da Europa**. Tradução de Guilherme João de Freitas Texeira. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olymio, 1945.

SILVA, Georges; HOMENKO, Rita. **Budismo: Psicologia do autoconhecimento**. São Paulo: Pensamento, 2008.

SMITH, Huston. **Las religiones del mundo**. Traducción de Beatriz López Buisán. 6. ed. Barcelona: Editorial Kairós, 2011.

SMITH, Huston; NOVAK, Philip. **Buddhismo, uma introdução concisa**. Tradução de Cláudio Blanck. São Paulo: Cultrix, 2003.

TAKAKUSU, Junjiro. **The essentials of Buddhist philosophy**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

USARSKI, Frank. **O momento da pesquisa sobre o Budhismo no Brasil:** Tendências e questões abertas. In: Debates do NER, Porto Alegre, ANO 7, n. 9, pp. 129-141, jan./jun. 2006.

_____. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D; taoísmo, Frank F. (org). **Compêndio de Ciência da Religião**, Parte I. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

_____. O Budhismo no Brasil – Um resumo sistemático. In: _____. **O Budhismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História:** Foucault revoluciona a História. Tradução de Alda Baltar e Maria Kneipp. 4. ed. Brasília: UnB, 1998.

WACH, Joaquim. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.

WALLACE, B. Allan. **Budismo Tibetano** – Abordagem prática de seus fundamentos para a vida moderna. Tradução de Jeanne Pilli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

WILLIAMS, Paul. **Buddhist Thought:** A complete introduction to the Indian tradition. 2. ed. New York: Routledge, 2012.

_____. **Mahayana Buddhism:** The doctrinal Foundations. 2. ed. New York: Routledge, 2009.

YOSHINORI, Takeushi (org). **A espiritualidade budista**. Índia, Sudeste asiático, Tibete e China primitivas. São Paulo: Perspectiva, 2006).