

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ESTELA PICCIN (LOBSANG LHAMO)

**O BODHISATTVA ASCÉTICO: SUA ICONOGRAFIA NO
CONTEXTO DO DESENVOLVIMENTO DA TRADIÇÃO
BUDISTA MAHĀYĀNA EM GANDHĀRA**

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2021

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ESTELA PICCIN (LOBSANG LHAMO)

**O BODHISATTVA ASCÉTICO: SUA ICONOGRAFIA NO
CONTEXTO DO DESENVOLVIMENTO DA TRADIÇÃO
BUDISTA MAHĀYĀNA EM GANDHĀRA**

Projeto de Qualificação apresentado em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na área de concentração Linguagens da Religião e Cultura, para obtenção do grau de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. Helmut Renders

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

P581b	<p>Piccin, Estela</p> <p>O Bodhisattva Ascético: sua iconografia no contexto do desenvolvimento da tradição budista Mahayana em Gandhara / Estela Piccin -- São Bernardo do Campo, 2021.</p> <p>185 p.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.</p> <p>Bibliografia</p> <p>Orientação de: Helmut Renders.</p> <p>1. Bodhisattva Ascético 2. Budismo Mahayana 3. Gandhara (Paquistão e Afeganistão) 4. Iconografia 5. Linguagem religiosa I. Título</p> <p style="text-align: right;">CDD 294.3</p>
-------	--

A dissertação de mestrado sob o título “O Bodhisattva Ascético: sua iconografia no contexto do desenvolvimento da tradição budista Mahāyāna em Gandhāra”, elaborada por Estela Piccin foi apresentada e aprovada em 11 de agosto de 2021, perante banca examinadora composta pelos(as) professores(as) Doutores(as) Helmut Renders (Presidente/UMESP), Cibele Elisa Viegas Aldrovandi (USP) e Vitor Chaves de Souza (UMESP)



Prof. Dr. Helmut Renders (UMESP)
Orientador e Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth (UMESP)
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Teologias das Religiões e Cultura

Dedicatória

Quando um(a) budista vê escrita a palavra “Dedicatória”, independentemente de seu contexto, é impossível para essa pessoa não trazer à mente alguma das fórmulas de prece dedicatória que são parte de suas práticas. De maneira breve, eu poderia simplesmente escrever “dedico todos os méritos ao completo despertar de todos os seres sencientes”. Mas uma vez que temos mais espaço em branco nesta página, não vejo motivos para não preenchê-la com trechos inspiradores de Śāntideva, que do século VIII até 2021, não deixaram de ser significativos:

40-41.

Que os governantes se preocupem em distribuir remédios para os povos, e que eles sejam eficientes contra as doenças. Que as instituições religiosas cuidem do seu povo, ensinando um bom coração. Que os empresários sejam dotados de mentes compassivas para com seus empregados. Que os empregados sejam dotados de mentes compassivas para com seus empregadores. Que todos se ajudem com mentes compassivas, buscando a prosperidade mútua. Que ninguém jamais sofra com a concorrência entre as empresas, e que as ações errôneas e as doenças do trabalho excessivo desapareçam. Que os empregados jamais sintam medo, desprezo ou depressão.

57.

Que o *Dharma*, o único remédio eficiente contra os sofrimentos que existem em todos os mundos, que é a origem de toda a alegria que vale ser vivida, possa ser mantido em todos os mundos, por meio de condições materiais e respeito, e que assim possam permanecer até que todos os seres realizem o completo despertar.

Bodhisattvacaryāvatāra, capítulo 10: *Dedicatória*, de Śāntideva.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pois sem a bolsa taxas não me seria possível este mestrado. Agradeço ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, IEPG, que me proveu o auxílio para cobrir as despesas em transporte e alimentação, bem como a casa dos estudantes do IEPG, abrigo necessário para o pernoite de quem estuda em uma cidade diferente de onde vive e trabalha. Esta pesquisa igualmente não seria possível sem o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, que trabalha para o desenvolvimento deste ramo tão importante das Ciências Humanas no Brasil com tanta competência, por isso meus agradecimentos ao PPG das CdR da UMESP. Em especial, agradeço ao Prof. Dr. Lauri Wirth, quem primeiro me recebeu e me direcionou ao meu futuro orientador; ao Prof. Dr. Paulo Nogueira, que ampliou minhas perspectivas sobre a arte e a linguagem; ao Prof. Dr. Vitor Chaves, que me incentivou não apenas em suas aulas, mas em detalhes importantes na banca; à Prof^ª. Dra. Sandra Duarte, cujas aulas foram essenciais para a estruturação da pesquisa; em especial ao Prof. Dr. Helmut Renders que me orientou de maneira acolhedora, atenciosa, interessada e eficiente. Impossível não lembrar das secretárias que em muitos momentos salvam os alunos nos detalhes, em especial Regiane Dias da Silva e Elisangela Aparecida de Castro Souza.

De fora do PPG, agradeço à Prof^ª Dra. Cibele Elisa Viegas Aldrovandi, da USP, que aceitou fazer parte da minha banca e me proveu com apontamentos e bibliografia valiosos. Agraço ao Prof. Dr. Kurt Behrendt que respondeu a uma pergunta minha e me indicou referências. Agradeço à bibliotecária Carole Atkinson da *Asia Information & Reference*, da Biblioteca Kroch da Cornell University, que gentilmente me proveu com algumas páginas escaneadas de uma bibliografia particularmente difícil de encontrar.

Agradeços aos colegas e às novas amigas que fiz na oportunidade de vivenciar as aulas presencialmente antes de março de 2020. Nas aulas, nos corredores, no café, conheci muitas pessoas abertas ao diálogo, à ajuda mútua e à amizade.

Agradeço à minha família, em especial à minha mãe, que talvez ainda não entenda muito bem o que se faz em um mestrado, mas torce por mim de qualquer maneira.

Agradeço a todos amigos da *samgha* que – compartilhando das aventuras da pós-graduação ou não – cumpriram com sua atividade de manter o entusiasmo, em constante colaboração, incentivo e com o acalmar e o suporte nos momentos em que parecia que nada iria para frente.

Enfim, agradeço ao meu professor, Plínio Tsai. Sem seu incentivo eu jamais pensaria em fazer um mestrado. Sem sua dedicação eu jamais teria conhecido o Dharma. Se ele não tivesse me chamado, eu jamais teria descido as escadas e começado a treinar.

Como fora dito também no *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*:

“De fato, Mañjuśri, um pequeno pardal que tenha se livrado da membrana embrionária do ovo, consegue apenas soltar um pio de um filhote recém-nascido, e ainda que seja assim, Mañjuśri, um Bodhisattva envolto na membrana da ignorância, sem conseguir desconstruir as visões errôneas do egoísmo, ou sem se livrar dos três reinos-mundos, pode também ele soltar uma pequena voz na natureza do completo despertar para a Verdade, que seja incondicionada e sem obstáculos”.

Śikṣāsamuccaya, de Śāntideva.

Resumo

Práticas ascéticas são comuns em religiões indianas, e Buddha Śākyamuni chegou a praticar formas de ascetismo extremo antes de alcançar o Completo Despertar. Estátuas que representam esse período de ascetismo surgiram em Gandhāra, mesma região na qual a cultura indiana se encontrou com o helenismo, e onde se desenvolveu um dos principais ramos do budismo: a tradição Mahāyāna. Nesta pesquisa buscaremos entender a linguagem religiosa da imagem do Bodhisattva Ascético dentro da iconografia budista de Gandhāra e relacionar os valores religiosos e filosóficos representados por ela dentro da tradição Mahāyāna Inicial. Para tal pretendemos responder às seguintes perguntas: Quais os significados da imagem do Bodhisattva Ascético em seu contexto de surgimento nos primórdios da Tradição Mahāyāna? Quais são as características composicionais e os motivos principais das imagens dos Bodhisattvas Ascéticos? Quais concepções religiosas e filosóficas da tradição Mahāyāna Inicial de Gandhāra estão por trás da imagem do Bodhisattva Ascético? A metodologia a ser empregada será a iconológica de Erwin Panofsky, e os conceitos de *Nachleben* e *Pathosformel* de Aby Warburg, com o auxílio do mapeamento de modalidades visuais de Gillian Rose. Este projeto é parte do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESSP, da Área de Concentração de Linguagens da Religião e da Linha de Pesquisa de Teologias das Religiões e Cultura.

Palavras-chave: 1. Bodhisattva Ascético; 2. Budismo Mahāyāna; 3. Gandhāra; 4. Iconografia; 5. Linguagens religiosas.

Abstract

Ascetic practices are common in Indian religions, and Śākyamuni Buddha once practiced forms of extreme asceticism before attaining Complete Enlightenment. Statues that represent this period of asceticism emerged in Gandhāra, the same region where the Indian culture and the Hellenism met, and where one of the main branches of Buddhism developed: the Mahāyāna tradition. In this research we will seek to understand the religious language of the image of the Bodhisattva Ascetic within the Buddhist Iconography of Gandhāra and relate the religious and philosophic values represented by it within the Early Mahāyāna. To this end, we intend to answer the following questions: What are the meanings of the image of the Ascetic Bodhisattva in its context of emergence at the time of the Early Mahāyāna tradition? What are the compositional characteristics and main motifs of the images of Ascetic Bodhisattvas? Which religious and philosophic conceptions of the Early Mahāyāna tradition of Gandhāra are behind the image of the Ascetic Bodhisattva? The methodology will be the Iconology of Erwin Panofsky, as well as the concepts of *Nachleben* and *Pathosformel* of Aby Warburg, with the aid of the mapping of visual modalities by Gillian Rose. This project is part of the Post-Graduation Program in Religious Studies at UMESP, from the Area of Concentration of Languages of Religion within the Research Line of Theologies of Religions and Culture.

Keywords: 1. Religious Languages; 2. Iconography; 3. Gandhāra; 4. Mahāyāna Buddhism; 5. Ascetic Bodhisattva.

Lista de Mapas

- Mapa 1:** Atual mapa político da região, com destaque para Gandhāra; p. 24;
- Mapa 2:** O império Kuṣāṇa no tempo de *Kaṇiṣka* I (por volta de 127–150 d.C.); p. 25;
- Mapa 3:** A Antiga Gandhāra. Os ícones de estupas indicam escavações de locais budistas; p. 26;
- Mapa 4:** Mapa da Índia védica, com a região de “Gandhari” no topo à esquerda; p. 32;
- Mapa 5:** Distância entre Jamal Garhi (Paquistão) e Mathura (Índia); p. 94;
- Mapa 6:** A região da Grande Gandhāra, com demarcações dos locais onde estátuas de Bodhisattvas Ascéticos foram encontradas em azul. Em amarelo está demarcada aproximadamente a província paquistanesa de Khyber Pakhtunkhwa; p. 120;
- Mapa 7:** distância entre o distrito de Mardan no Paquistão, onde se localizam os dois agrupamentos de monastérios citados por Siglinde Dietz, e a cidade de Mathura na Índia, onde foi encontrada uma imagem; p. 121.

Lista de Figuras

- Figura 1:** Moeda de Telephos com asceta no reverso, por volta de 80 a.C.; p. 44;
- Figura 2:** Pavimento com tijolos figurando ascetas em sítio arqueológico de Harwan, Caxemira, circa séc. V e VI d.C.; p. 45;
- Figura 3:** Asceta, Paquistão, 30 - 375 CE.; p. 46;
- Figura 4:** Asceta e figura feminina portando guirlanda, Khyber Pakhtunkhwa, Paquistão, séc. I a II d.C. circa; p. 46;
- Figura 5:** Cena da vida de Buddha Śakyamuni; conversão dos Kasyapas (possivelmente); Paquistão, 30 a 375 d.C.; p. 46;
- Figura 6:** Cena da vida de Buddha Śakyamuni; Kasyapa encontrando o Buddha; Khyber Pakhtunkhwa, Paquistão, séc. I a II d.C. circa; p. 46;
- Figura 7:** Díptico portátil. Externo: figura sentada com cabeça ausente, provavelmente um asceta; interno: a Vitória sobre Mara e o Primeiro Sermão. Caxemira, séc. VII; p. 47;
- Figura 8:** Seção de três lados de um *portable shrine* com cenas da vida de Buda, c. séc. V a VI. Paquistão (antiga Gandhāra); p. 48;
- Figura 9:** Estado de Jammu e Caxemira, Índia. Por volta do século VIII d.C.; p. 48;
- Figura 10:** Pannel do tambor de estupa mostrando a predição do Bodhisattva por Asita; p. 50;
- Figura 11:** Sarvārthasiddha levado para ter seus sinais lidos; p. 50;
- Figura 12:** O *ṛṣi* Asita interpretando os sinais de Sarvārthasiddha; p. 50;
- Figura 13:** Interpretação dos sinais de Sarvārthasiddha; p. 51;
- Figura 14:** O Buddha executando um milagre diante de ascetas, talvez os Kāśyapas, c. séc. I-II d.C.; p. 53;
- Figura 15:** Fogo na cabana dos Kasyapas em Uruvilva, circa séc. I-II d.C.; p. 53;
- Figura 16:** Milagre do Templo de Fogo em Uruvilva, circa 30 - 375 d.C.; p. 54;
- Figura 17:** O Buddha na cabana dos Kasyapa em Uruvilva, circa séc. I-II d.C.; p. 54;
- Figura 18:** Vitória sobre a serpente negra, circa séc. I-II d.C.; p. 55;
- Figura 19:** Vitória sobre a serpente negra, circa metade do séc. I a metade do séc. III; p. 55;
- Figura 20:** Subjugando a serpente negra, circa séc. I-II d.C.; p. 56;
- Figura 21:** Buddha e Asceta, c. metade do séc. I a metade do séc. III; p. 56;
- Figura 22:** Asceta, c. 30 - 375 d.C.; p. 56;

- Figura 23:** Painel retratando o Primeiro Sermão, c. séc. II-III d.C.; p. 57;
- Figura 24:** Syama Jataka, Paquistão, 30 - 375 CE.; p. 59;
- Figura 25:** Visvamtara (Vessantara) Jataka, Gandhara (Paquistão) 2ndC-3rdC.; p. 59;
- Figura 26:** Khyber Pakhtunkhwa (North West Frontier), Pakistan. Séc. II e III CE; p. 62;
- Figura 27:** Estupa de Sikri, Paquistão, 30 - 375 CE. Atualmente no Museu de Lahore; p. 62;
- Figura 28:** Atualmente no British Museum, sem datação nem origem; p. 62;
- Figura 29:** Jamal Garhi, Mardan Dt., Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão; c. metade do séc. I até metade do séc. III; p. 62;
- Figura 30:** Dīpaṃkara prevendo o despertar de Sarvārthasiddha; séc. I-III d.C.; p. 63;
- Figura 31:** Dīpaṃkara prevendo o despertar de Sumedha; séc. I-III d.C ; p. 63;
- Figura 32:** Buddha Dīpaṃkara; circa 30 - 375 d.C.; Afeganistão; p. 63;
- Figura 33:** Sumedha presta homenagens a Dīpaṃkara; Paquistão, Vale do Suat, Antiga Gandhāra, c. séc. II; p. 64;
- Figura 34:** Imagem 1 - Completa – Sikri; p. 69;
- Figura 35:** Imagem 2 - Fraturada - Takht-i-Bāhī; p. 69;
- Figura 36:** Imagem 3 - Cabeça A; p. 69;
- Figura 37:** Imagem 4 - Cabeça B; p. 69;
- Figura 38:** Imagem 5 - Cabeça C; p. 70;
- Figura 39:** Imagem 6 - Cabeça D; p. 70;
- Figura 40:** Imagem 7 - Corpo A – Shotorak; p. 70;
- Figura 41:** Imagem 8 - Corpo B; p. 70;
- Figura 42:** Imagem 9 - Pequena 1 - Jamālgarhi; p. 71;
- Figura 43:** Imagem 10 - Pequena 2 – Suat; p. 71;
- Figura 44:** Imagem 11 - Pequena 3 – Mathurā; p.71;
- Figura 45:** Imagem 12 - Pequena 4; p. 71;
- Figura 46:** Imagem 13 - Pequena 5 - Jamālgarhi; p. 72;
- Figura 47:** Três cenas da Vida do Buddha, *Government Museum and Art Gallery*, Chandigarh, inv. 57; p. 76;

Figura 48: Buddha sobre assento de grama; p. 78;

Figura 49: Buddha sobre assento de grama; p. 78;

Figura 50: Buddha sobre assento de grama; p. 78;

Figuras 51: Exemplar do primeiro giro da roda do Dharma, o primeiro sermão, ou o sermão das Quatro Nobres Verdades, em assentos de grama *kuśa*; p. 79;

Figura 52: Exemplar do primeiro giro da roda do Dharma, o primeiro sermão, ou o sermão das Quatro Nobres Verdades, em assentos de grama *kuśa*; p. 79;

Figura 53: Bodhisattva ascético de Sikri, atualmente no museu de Lahore, com o perfuração na *uṣṇīṣa*; p. 82;

Figura 54: Bodhisattva ascético de Takht-i-Bāhī, atualmente no museu de Pexauar, sem a perfuração; p. 82;

Figura 55: Não publicada. Localização atual desconhecida (anteriormente na coleção do falecido Príncipe Ahmad Zeb, Saidu Sharif, 1985). Xisto, 23.5 cm de altura. Proveniente dos arredores de Suat: Shamozaï? (Foto por F. Noci; IsMEO/MNAOR, Neg. no. L 15740/16); p. 89;

Figura 56: Não publicada. Localização atual desconhecida (anteriormente na coleção do falecido Príncipe Ahmad Zeb, Saidu Sharif, 1985). Xisto, 23.5 cm de altura. Proveniente dos arredores de Suat: Shamozaï? (Foto por F. Noci; IsMEO/MNAOR, Neg. no. L 15740/20); p. 89;

Figura 57: Stuttgart, Linden-Museum, No. SA 36 792 S. Xisto, 32.4 cm de altura. Prov.: Stuttgart, 1982; no. E5. Foto por U. Didoni; cortesia, Linden Museum; p. 90;

Figura 58: Detalhe da figura 57; p. 90;

Figura 59: Vajrapāṇi ao lado do Buddha, anteriormente no museu de Kabul; p. 95;

Figura 60: Hércules / Vajrapani ao lado do Buddha em Hadda, Afeganistão; p. 95;

Figura 61: Estupa de Sikri no museu de Lahore, em cuja sequência de relevos narrativos encontramos a história de Megha e Dīpṃkara. Na prateleira ao fundo, a imagem do Bodhisattva Ascético; p. 137.

Sumário

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1 – O ASCETISMO NA ÍNDIA E OS ASCETAS NO BUDISMO DE GANDHĀRA: CONTEXTOS E CARACTERÍSTICAS ICONOGRÁFICAS.....	21
1.1. Escolha do termo: Buddha Ascético ou Bodhisattva Ascético?.....	21
1.2. Aspectos geográficos e culturais da Antiga Gandhāra e Grande Gandhāra	25
1.3. Uma cronologia para a datação da cultura material de Gandhāra	28
1.4. Critérios de busca e seleção de imagens	30
1.5. Contexto histórico: a ascensão do ascetismo na Índia e o asceta Sarvārthasiddha	32
1.6. A presença de ascetas e suas características iconográficas em Gandhāra	44
1.6.1. Ascetas e suas representações formais: a postura, o assento, a cabana.....	44
1.6.2. O método ascético <i>versus</i> o método das Quatro Nobres Verdades: personagens ascetas em narrativas budistas	50
1.6.3. Um asceta como o futuro Buddha: o asceta Megha e o Buddha Dīpaṃkara	60
Considerações intermediárias	67
CAPÍTULO 2 – BODHISATTVAS ASCÉTICOS DE GANDHĀRA: IMAGENS, NARRATIVAS E RITOS	69
2.1. Treze imagens de Bodhisattvas Ascéticos	69
2.2. O assento de grama <i>kuśa</i> como típico de meditadores	74
2.3. A <i>uṣṇīṣa</i> : repositório de relíquias	80
2.4. As figuras na base da estátua: narrativas e ritos.....	84
2.5. As figuras ao redor da imagem principal: deuses, devotos e a oferenda da jovem Sujāta	94
Considerações intermediárias	101
CAPÍTULO 3 – O BODHISATTVA ASCÉTICO NO CONTEXTO DO BUDISMO MAHĀYĀNA INICIAL DE GANDHĀRA	103
3.1. A tradição Mahāyāna Inicial Gandhāriana, a escola Dharmagupta e a imagem do Bodhisattva Ascético	103
3.1.1. Hipóteses sobre o desenvolvimento do Mahāyāna e a presença do ascetismo	103
3.1.2. O surgimento dos <i>nikāyas</i> e a escola Dharmagupta.....	113
3.1.3. O Bodhisattva Ascético do monastério de Sikri e a escola Dharmagupta	120
3.2. Concepções sobre o ascetismo em <i>sūtras</i> Mahāyāna e por quê rever o <i>Abhiṣkramaṇasūtra</i>	123
3.2.1. Relações entre o Bodhisattva ascético de Sikri com o <i>Lalitavistara</i> e o <i>Karuṇāpuṇḍarīka</i>	123
3.2.2. <i>Abhiṣkramaṇasūtra</i> e Bodhisattva ascético de Sikri: pontos de contato.....	131
3.3. As oferendas ao Bodhisattva no <i>Abhiṣkramaṇa</i>	140
3.3.1. Alguns apontamentos.....	144
Considerações intermediárias	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	150
BIBLIOGRAFIA	155
REFERÊNCIAS ICONOGRÁFICAS	167
GLOSSÁRIO	172

INTRODUÇÃO

A data em que viveu o Buddha Śākyamuni – antes Sarvārthasiddha¹ Gautama – ainda é tema de pesquisas e debates, de acordo com as muitas cronologias possíveis, que variam entre os séculos VI e IV a.C. O principal referencial de datação são as inscrições nos pilares do imperador indiano Aśoka. Aśoka, no século III a.C., foi o responsável por transformar o budismo, antes uma religião iniciática e de pouca abrangência, em uma religião imperial que se expandiu por muitos territórios na Ásia com o trabalho de missionários, e, segundo seus éditos, alguns tendo chegado até mesmo em partes do Oriente Médio, África e Europa.

É certo que tais missionários chegaram ao nordeste da antiga Índia, em territórios que, cerca de cem anos antes de Aśoka, foram conquistados por Alexandre, o Grande, que lá deixou colônias helênicas que se tornaram um reduto de cultura grega, que com o tempo se mesclou com as muitas outras tantas culturas que lá haviam. Parte desse território conquistado era chamado Gandhāra, que cobria a região que hoje conhecemos como o noroeste do Paquistão e nordeste do Afeganistão.

Dessa forma, Gandhāra tornou-se um ponto de encontro entre o helenismo e a tradição budista, ocorrendo assim influências mútuas entre as culturas grega e budista. Esse intercâmbio de culturas ficou evidente na arte do período, uma vez que a cultura visual budista da época integra figuras mitológicas e o estilo escultural grego nas representações visuais budistas.

Conforme a teoria anicônica do francês Alfred Foucher, ainda muito propagada, apenas em Gandhāra é que o Buddha teria sido representado antropomorficamente, e isso se deveria à influência grega, mas o ceilonês Ananda Coomaraswamy questionou tal teoria, demonstrando que as esculturas de Buddha em Mathura, na Índia, seriam mais antigas. Essa discussão se deu no século XIX. Mas no século XX, Susan e John Huntington questionaram a teoria do aniconismo, revisaram seus pressupostos, encontraram argumentos sem bases sólidas e demonstraram que tal teoria reflete o pensamento de superioridade europeia típico do século XIX, por considerar que as imagens figurativas do Buddha só foram possíveis porque os indianos “foram introduzidos a uma herança escultórica superior” (a greco-romana)². De qualquer modo, dentre as primeiras imagens do Buddha que sobreviveram ao tempo, estão as de Gandhāra.

Entre V a.C. e II d.C., Gandhāra abrigou a mais antiga universidade budista, a de Taxila. Calcula-se que muitos textos budistas que eram traduzidos para o chinês, o foram a partir da

¹ Ou Siddhārtha, ou Siddhatta. Ver glossário.

² Ver ALDROVANDI, 2002.

língua *gāndhārī*, e que muitos textos da tradição Mahāyāna³ foram compostos lá. No século IV d.C., foi a terra natal de Vasubandhu, autor de tratados da teoria da realidade da escola Sarvastivada e estruturador, sob orientação de seu irmão Asanga, da escola Yogācāra, que é um dos principais sistemas filosóficos Mahāyāna que existem até hoje. Assim, Gandhāra foi um ponto central para o desenvolvimento das bases da tradição budista Mahāyāna, que se estenderia para China, Japão, Coreia, Tibete, Mongólia, e demais países que adotaram o sistema Mahāyāna, sendo predominante nesses países até os dias de hoje.

Mas afinal o que é a tradição Mahāyāna? Essa pergunta demandaria uma dissertação inteira para ser respondida, mas podemos dizer que dentre suas principais características está objetivo de atingir o estado de Completo Despertar (o estado de um Buddha, um Completo Desperto) de tal maneira a beneficiar todos os seres sencientes, através do entendimento e dos meios habilidosos necessários para ensinar a cada um como se libertar do sofrimento. Despertar faz referência a despertar do sono da ignorância distorcida, principal raiz dos sofrimentos. A pessoa que fez surgir em si a mente que aspira – e em seguida se coloca a trabalho – para realizar o Completo Despertar é chamada Bodhisattva (do sânscrito: *bodhi*, despertar, e *sattva*, ser). Tal mente é chamada *bodhicitta* (do sânscrito: *citta*, mente). Uma particularidade da tradição Mahāyāna é afirmar que todos os seres possuem o potencial para realizarem o Completo Despertar, e com isso há a valorização do papel dos leigos e das mulheres, além de ser favorável à adaptação dos ensinamentos às necessidades de quem ouve, de tal maneira que o sincretismo é considerado positivo.

Dentre as muitas esculturas de Gandhāra que representam Buddhas e Bodhisattvas, destaca-se uma figura que chama a atenção pelo realismo corporal, em avançado estado de desnutrição. Na atualidade, tal imagem é pouco conhecida do público geral, em contraste com seu extremo oposto, a imagem do assim chamado “Buda Gordinho” ou “Buda Sorridente”, que na verdade é a representação de um monge de contos populares chineses do século X de nome Ch’ang-t’ing-tzu, também chamado Pu-tai, que posteriormente foi considerado como uma emanção do Buddha Maitreya, e é muito popular em lojas de itens de decoração. Segundo as narrativas da vida de Buddha Śākyamuni, tal imagem esquelética retrata um período logo anterior à realização de seu Completo Despertar, com o corpo emaciado pelo ascetismo de seis anos que praticara antes de abandoná-lo e tomar o “caminho do meio”.

As práticas de ascetismo – de origens anteriores ao budismo na Índia – são muito comuns até hoje em muitas religiões indianas. Ao deixar a vida no palácio para se tornar um renunciante

³ Ver glossário.

religioso, Sarvārthasiddha Gautama também participou de grupos que praticavam um forte ascetismo por seis anos, antes de abandonar esse extremo da mortificação – do mesmo modo que antes havia abandonado o extremo do indulgir em prazeres sensoriais – e adentrar o caminho do meio, pouco antes de atingir o Completo Despertar. Guardadas as devidas proporções, também há práticas ascéticas budistas, em conjunto como a vida nas florestas. Porém tais práticas são mais enfatizadas na tradição Theravada, predominante em países do sudeste asiático, que é o outro grande ramo do budismo, ao lado do Mahāyāna. Dentre as teorias de como se deu o desenvolvimento da tradição Mahāyāna, há uma teoria que a relaciona com um retorno à vida nas florestas, em oposição à vida sedentária de monges estabelecidos em monastérios. Porém tal teoria apresenta problemas. Um detalhe curioso é que as imagens de Bodhisattvas Ascéticos são uma peculiaridade de Gandhāra, pois imagens similares que surgiram em outras regiões são notoriamente baseadas nas gandarianas. Isso nos faz perguntar o que uma imagem que aparenta exaltar o ascetismo estaria fazendo em um ambiente em que o Mahāyāna estava despontando⁴.

Ora, uma vez que o desenvolvimento da cultura visual de Gandhāra caminha ao lado do desenvolvimento da tradição Mahāyāna, é possível conectar suas características visuais com as particularidades dessa tradição, que também teve grande produção textual na região. Assim, quais os significados da imagem do Bodhisattva Ascético em seu contexto de surgimento nos primórdios da Tradição Mahāyāna? Quais são as características composicionais e os motivos principais das imagens dos Bodhisattvas Ascéticos? Quais concepções religiosas e filosóficas da tradição Mahāyāna Inicial de Gandhāra estão por trás da imagem do Bodhisattva Ascético?

Outra pergunta que podemos nos fazer é qual seria a relevância de tentar responder a tais perguntas nesta dissertação. Em termos gerais, o budismo é tratado no Brasil como uma tradição única, sem grande consideração de um vasto conjunto de muitas tradições que vieram se desenvolvendo ao longo dos séculos, com diferentes códigos de conduta, diferentes teorias de como funciona a realidade e diferentes ferramentais meditativos. Por outro lado, os próprios budismos que por sua vez encontram o Brasil, muitas vezes, ignoram as bases culturais brasileiras que devem ser compreendidas a fundo para estabelecer um diálogo construtivo.

Esse tipo de desencontro segue mais as dinâmicas de um choque intercultural, não produz uma mútua compreensão e deve-se temer que seus resultados não sejam benéficos a longo prazo. Isso pode levar, por exemplo, ao estabelecimento de uma ultravalorização do exótico que clama a autenticidade e validade de determinadas práticas religiosas apenas quando

⁴ Utilizaremos “Mahāyāna Inicial” para nos referirmos ao termo de língua inglesa “*Early Mahāyāna*”.

diretamente relacionadas aos países geograficamente próximos de onde vivera o Buddha, como se houvesse uma espécie de “centro irradiador da iluminação”. Nesse caso, o budismo em terras brasileiras, não, ou nunca, estabeleceria raízes brasileiras. Já o, de nosso ponto de vista, desejável intercâmbio, considerando a riqueza e diversidade da tradição budista e a riqueza e diversidade da cultura brasileira, requereria também por parte do budismo e da sociedade brasileira um investimento de estudo.

Caso contrário, como diria Plinio Tsai, a presença do budismo no Brasil ocorreria de modo similar a uma espécie de espólio ou pilhagem por parte de um colonizador. E quanto às próprias práticas de meditação inerentes do budismo, isso pode levar a um entendimento mais superficial a respeito da função da meditação, que, nesse caso, pode se tornar uma mera ferramenta de alívio de estresse ou mais um produto do mercado do bem-estar, com acessórios, toques de celular e aplicativos. Tudo isso sem sequer mencionar a existência dos treinamentos prévios necessários em disciplina ética e moral, bem como os estudos dos temas a serem meditados, que demandam esforço constante de longo prazo (TSAI, 2017b, p. 3-8). Portanto, considerando que os estudos sobre a cultura budista ainda são escassos no Brasil – somente há uma respectiva linha de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora –, a nossa pesquisa quer fazer a sua contribuição e apresentar um estudo que valoriza, primeiro, uma das tradições budistas, segundo, com foco numa região específica e, terceiro, numa época distinta.

Propor uma investigação da cultura visual dessa vertente e sua época representa também uma novidade. Ela se justifica pela sua visível singularidade do padrão visual das representações de Buddha e deve assim contribuir para uma compreensão diferenciada do budismo no Brasil. Além disso, traz no objetivo de pesquisa escolhido mais um elemento interessante para esse momento da relação entre o budismo e Brasil: ela mesma articula de forma visível um encontro intercultural, no caso, entre o mundo helenista e o mundo indiano. Isso, por sua vez, pode ajudar o próprio budismo brasileiro a entender melhor a si mesmo como em diálogo e intercâmbio cultural permanente, desde o passado até o presente. O estudo dessa cultura visual, assim esperamos, seja então uma ferramenta para enriquecer a investigação sobre o budismo e beneficiar tanto os estudos brasileiros sobre o budismo como o estudo budista sobre a sua presença no Brasil. Isto posto, o objetivo geral desta pesquisa é entender a linguagem religiosa do Bodhisattva Ascético dentro da iconografia budista de Gandhara e relacionar os valores religiosos e filosóficos representados por ela dentro da tradição Mahāyāna Inicial.

Para tanto, buscamos compreender o surgimento das práticas ascéticas na Índia que foram praticadas por Sarvāthasiddha Gautama e como praticantes de ascetismo foram representados na Cultura Visual Budista. Em seguida buscamos identificar os motivos materiais e visuais que compõem as figuras de Bodhisattvas Ascéticos em conjunto, seus elementos visuais e composicionais e as narrativas e ritos a eles relacionadas. Por fim, investigamos a presença do ascetismo no desenvolvimento do Mahāyāna Inicial de Gandhāra, a escola monástica que mais estaria atrelada a práticas ascéticas, e as diferentes concepções sobre o ascetismo em textos Mahāyāna, de maneira a entender melhor a construção social e religiosa destas imagens, e, como diria Panofsky, estabelecer os “*sintomas culturais*” do Bodhisattva Ascético em sua relação ou não com o budismo Mahāyāna Inicial em seu contexto. Para isso nos utilizaremos de um estudo bibliográfico e do método iconográfico-iconológico de Panofsky, bem como as noções de *Nachleben* (“pós-vida”) e *Pathosformel* (fórmula de páthos) de Aby Warburg, com a orientação das diferentes modalidades visuais de Gillian Rose. De Gillian Rose tomaremos os questionamentos que distinguem sua abordagem das imagens entre três modalidades: a modalidade tecnológica (como foi feito), a modalidade composicional (gênero e relação intertextual) e a modalidade social (para quem foi feito e por que). De Erwin Panofsky, utilizaremos seu método triplo para interpretação de imagens: a descrição pré-iconográfica (identificação das formas puras), a análise iconográfica (ligação dos motivos artísticos com assuntos e conceitos) e a interpretação iconológica (princípios subjacentes de uma nação, um período, classe social, crença religiosa ou filosófica que se manifestam em uma obra). E com as lentes de Aby Warburg, observaremos as imagens a partir de sua compreensão e seu uso de dois conceitos: *Nachleben*, a “pós-vida” de significados e gestos criados na Antiguidade e que ressurgem em outros tempos, e o *Pathosformel*, a “fórmula de páthos”, que é o processo de transmissão de imagens primordiais que condensam a memória de um conjunto de posturas e gestos que remetem a condições especiais de excitação psicológica.

Finalmente, utilizaremos os termos na língua sânscrita com os diacríticos e em itálico. Grafaremos, também, as palavras “Buddha” e “Bodhisattva” em maiúsculas e sem itálico, seguindo a mesma lógica de termos que são nomes próprios, bem como os nomes de tradições e escolas. Nas citações diretas, manteremos a grafia de acordo com o original do respectivo o autor. Quanto aos termos técnicos, desconhecidos do público em geral, explanaremos brevemente sobre seus significados na sua primeira ocorrência ao longo do texto e, além disso, colocaremos definições mais extensas no glossário, cujo conteúdo foi extraído do *The Princeton Dictionary of Buddhism*.

CAPÍTULO 1 – O ASCETISMO NA ÍNDIA E OS ASCETAS NO BUDISMO DE GANDHĀRA: CONTEXTOS E CARACTERÍSTICAS ICONOGRÁFICAS

Neste capítulo, iniciamos com apontamentos técnicos necessários sobre a escolha do termo Bodhisattva ao invés de Buddha, sobre o espaço e o tempo a que esta pesquisa se propõe, e os critérios na seleção de imagens. Isto posto, para compreender o contexto de surgimento do ideal ascético, investigamos o surgimento de movimentos religiosos de ascetas que faziam oposição ao vedantismo na Índia, de modo a compreender o contexto no qual Sarvārthasiddha Gautama optara pela vida de um renunciante. Em seguida, para compreender o modo geral de representação visual desse ideal ascético, observamos a presença de representações de ascetas em Gandhāra e quais suas características iconográficas. Passamos a verificar como tais características se apresentam e se modificam em representações de ascetas especificamente em narrativas budistas. Por fim, verificamos os relevos da narrativa de um asceta em especial, que em vidas futuras viria a se tornar Buddha Śākyamuni.

1.1. Escolha do termo: Buddha Ascético ou Bodhisattva Ascético?

Para encontrar as imagens de nossa pesquisa em uma busca na internet, é preciso utilizar no mínimo três adjetivos diferentes nas palavras-chave: “*Ascetic Buddha*” (Buddha Ascético), “*Fasting Buddha*” (Buddha em Jejum) e “*Emaciated Buddha*” (Buddha Emaciado).

Então por que neste trabalho optamos por “Bodhisattva Ascético” e não “Buddha Ascético”? Primeiramente, façamos uma breve distinção entre os termos. Em sânscrito, a palavra *bodhi* se refere a despertar. Buddha é aquele ou aquela que despertou para a visão correta por meio do conhecimento da realidade (TSAI, 2019, p. 40), de tal modo que se libertou de todos os sofrimentos existenciais – nascimento condicionado pelas aflições, doenças, envelhecimento e morte –, e não apenas isso, mas desenvolveu plenamente o entendimento da realidade e a grande compaixão com os meios habilidosos necessários para ensinar todos os seres sencientes a se libertarem. Bodhisattva é aquela ou aquele que desenvolveu a mente que

se coloca em direção ao despertar, a *bodhicitta*, e que, portanto, se coloca nos treinamentos que conduzem para o estado de Buddha, em seus estágios graduais ao longo do tempo.⁵

Sobre o uso do termo Bodhisattva nas narrativas da vida do Buddha e sua representação visual, Juhyung Rhi faz um apontamento interessante a respeito do uso do termo no período após a Renúncia, ou seja, após o momento em que Sarvārthasiddha deixa o palácio para se tornar um renunciante asceta:

O período do Bodhisattva após a Renúncia é o ponto mais alto em sua prática, com a obtenção do estado de Buddha logo à frente. É bem possível, como acadêmicos sugeriram, que a palavra Bodhisattva, “aquele cuja essência é bodhi” ou “aquele que busca bodhi”, originalmente era confinada a este período, e gradualmente foi estendida ao período antes da Renúncia e então ao período das vidas anteriores. Com o surgimento do ideal Bodhisattva, as vidas anteriores se tornaram importantes como um exemplo dessa prática, e a palavra muitas vezes era usada em conexão com o período das vidas anteriores, bem como com o período entre a Renúncia e a Iluminação. Em dois dos primeiros textos da vida do Buddha em traduções chinesas, *Xiuxing benqijing* e *Taizi ruiyingbenqijing*, traduzidas durante o final do segundo século e o início do terceiro século d.C., respectivamente, o termo Bodhisattva é usado até o ponto em que ele estava no Céu de Tushita e para o período a partir do momento da Renúncia até a Iluminação, enquanto o termo “príncipe coroado” (*taizi, rājaputra?*) é usado entre os dois períodos – T. 184: 461-72; T. 185: 472-78. Sou grato ao falecido Professor Alexander Soper por me apontar isso em uma comunicação pessoal (RHI, 1994, p. 219, trad. nossa).⁶

Com isso percebemos que o uso do termo Bodhisattva sofreu modificações ao longo do tempo, e que inicialmente esse termo referia-se especificamente ao período após a Renúncia e antes do Despertar. Em um artigo específico sobre as representações de Siddharta praticando o ascetismo, Juhyung Rhi deixa claro que optou pelo termo “Buddha” para evitar complicações desnecessárias, uma vez que tornou-se uma convenção o uso do termo para momentos antes do completo despertar, bem como para as imagens do período de jejum, mas que, estritamente

⁵ Para mais detalhes a respeito das características de Buddhas e Bodhisattvas, ver TSAI, Plínio Marcos. **Sermão do Grande Fundamento: Tradução Bilingue e Comentário**. Valinhos: ATG, 2019. Para outras definições, ver glossário.

⁶ The period of Bodhisattva after Renunciation is the highest point in his practice with the attainment of Buddhahood just ahead. It is quite possible, as scholars have suggested, that the word Bodhisattva, “one whose essence is bodhi” or “one who seeks bodhi”, was originally confined to this period and was gradually extended to the period before Renunciation and then to the period of the previous lives [A.G. Kariyawan, “Bodhisattva”, *Encyclopaedia of Buddhism* 3-2 (1972): 224-25]. With the rise of the Bodhisattva ideal, the previous lives became important as exemplary of this practice, and the word was often used in close connection with the period of the previous lives as well as the period between Renunciation and Enlightenment. In two of the earliest texts of the Buddha's life in the Chinese translations, *Xiuxing benqijing* and *Taizi ruiyingbenqijing*, translated during the late second and the early third centuries A.D. respectively, the term Bodhisattva is used up to the point he was in the Tushita Heaven and for the period from the moment of Renunciation to Enlightenment, while the term “crown prince” (*taizi, rājaputra?*) is used in between the two periods [T. 184: 461-72; T. 185: 472-78. I am grateful to the late Professor Alexander Soper for pointing out this in a personal communication]. If a particular form was chosen for representation of the Bodhisattva, it seems most plausible that the appearance of the period after Renunciation was selected. Various symbolic features, such as those of *mahāpuruṣa*, *cakravartin* or *yakṣa*, as some scholars have suggested, may have been incorporated additionally in the configuration of the Kapardin type, but it was basically a representation of the Bodhisattva after Renunciation.

falando, o correto seria usar o termo “Bodhisattva em Jejum” (*fasting Bodhisattva*), uma vez que Siddharta enquanto praticando jejum ainda não é um Buddha (RHI, 2006, p. 127, n. 9). Anos antes, Robert Brown (1997) sugeriu que a imagem representasse um jejum posterior ao momento da iluminação, porém Juhyung Rhi rebateu seus argumentos da seguinte forma:

Robert Brown sugeriu que os Buddhas emaciados de Gandhāra na verdade representam outro período de longo jejum após a iluminação antes de receber comida de dois mercadores. Ver Brown (1997) 106–111. No entanto, questiona-se se – e por qual razão – o jejum do Buddha no período pós-iluminação, que a princípio parece bastante insignificante se comparado ao jejum durante as austeridades, teria sido apresentado de maneira tão glorificada e com tal magnitude. Ainda que em suporte a seu argumento Brown cite uma passagem do *Nidānakathā* na qual o Buddha jejuou por sete semanas após a iluminação, o período de jejum era meramente sete dias em textos datáveis como anteriores o suficiente – e provavelmente mais relevantes para a imagem em jejum de Gandhāra – como o *Taizi ruiyingbenqi jing* (trad., início do século III; T185, 3:479a) e o *Puyaojing* (a mais antiga tradução chinesa [datada do ano 308] do *Lalitavistara*, T186, 3:526b; nesse conto o Buddha come logo após a iluminação e come novamente uma semana depois, aceitando a comida dada pelos dois mercadores), e aparentemente apenas em tradições posteriores incluindo o relato do *Nidānakathā* (ed. Fausbøll 1877, 77–80, cf. trad. Rhys Davids 1925, 200–205), o período foi expandido para sete semanas (por exemplo, *Fangguang dazhuangyanjing* [a mais recente tradução chinesa do *Lalitavistara*, datada de 683], T187, 3:601bc; a edição sânscrita sobrevivente do *Lalitavistara* ed. Lefmann 1902, 379–381; *Fobenxingjijing*, T190, 3:801^a; a edição sânscrita sobrevivente do *Mahāvastu*, ed. Senart 1890, II, 272–303, cf. trad. Jones 1952, II, 261–291). Dado que o relato do jejum de sete semanas após a iluminação foi provavelmente uma elaboração que veio em um estágio posterior dentre os relatos da vida do Buddha, é pouco provável que os budistas de Gandhara escolheram representar o Buddha do período pós-iluminação em tal forma emaciada. Ainda que uma cena dos dois mercadores oferecendo comida gravada no pedestal do Buddha em jejum [do museu] de Peshawar seja apresentado como outra evidência para o argumento de Brown, o fato de que o Buddha da cena está em sua forma não-emaciada, como Brown admite, obviamente enfraquece o argumento. A oferta de comida ao Buddha poderia ter sido gravada em contraste com o grande jejum do Buddha, mas não em uma sequência narrativa direta. (RHI, 2006, p. 131, trad. nossa)⁷

⁷ Robert Brown has suggested that emaciated Buddhas from Gandhāra actually represented another period of long fasting after enlightenment prior to receiving food from two merchants. See Brown (1997) 106–111. However, one wonders whether – and for what reason – the Buddha’s fasting in the post-enlightenment period, which instantly appears quite insignificant compared to the fasting during austerities, would have been presented in such a glorified manner and with such magnitude. Although Brown cites in support of his argument a passage from the *Nidānakathā* that the Buddha fasted for seven weeks after enlightenment, the fasting period was merely seven days in texts datable early enough – and probably more relevant to Gandharan fasting image – such as the *Taizi ruiyingbenqi jing* (trans., early 3rd century; T185, 3:479a) and the *Puyaojing* (the earlier Chinese translation [dated 308] of the *Lalitavistara*, T186, 3:526b; in this account the Buddha even eats right after enlightenment and eats again a week after, taking the food presented by the two merchants), and apparently only in later traditions including the account from the *Nidānakathā* (ed. Fausbøll 1877, 77–80, cf. trans. Rhys Davids 1925, 200–205), it was expanded to seven weeks (e.g., *Fangguang dazhuangyanjing* [the later Chinese translation of the *Lalitavistara*, dated 683], T187, 3:601bc; the extant Sanskrit edition of the *Lalitavistara*, ed. Lefmann 1902, 379–381; *Fobenxingjijing*, T190, 3:801a; the extant Sanskrit edition of the *Mahāvastu*, ed. Senart 1890, II, 272–303, cf. trans. Jones 1952, II, 261–291). Given that the account of seven weeks’ fasting after enlightenment was most probably an elaboration that came at a late stage in the accounts of the Buddha’s life, it is hardly likely that Gandhāran Buddhists chose to represent the Buddha of the post-enlightenment period in such an emaciated form. Although a scene of two merchants offering food carved on the pedestal of the Peshawar fasting Buddha (Figure 2) is presented as another piece of evidence for Brown’s argument, the fact that the Buddha in the scene is in a

Neste trabalho, seguimos a opinião de Rhi de que considerar a representação de Gandhāra como se referindo a um período pós-despertar não tem fundamentação suficiente. Além disso, ainda que desconhecendo a informação trazida por Rhi – a respeito de *sūtras*⁸ mais antigos falarem sobre sete dias ao invés de sete semanas debaixo da árvore Bodhi⁹ –, Claudine Bautze-Picron faz a seguinte observação a respeito do “jejum pós-iluminação”, com base em seu estudo sobre as representações ascéticas de Pagan (Mianmar):

Conforme visto acima, o ascetismo (pré-Iluminação) terminou quando ele decidiu voltar a comer e recebeu a tigela de arroz com leite de Sujātā, cuidadosamente dividindo essa comida em quarenta e nove pequenas porções, ou *pinḍas*. Tanto se ele comeu toda essa comida em uma única refeição ou em quarenta e nove dias, isso aconteceu antes da Iluminação. Quando jejuando durante esse período (pós-Iluminação), o Buddha preserva seu corpo saudável conforme visto aqui na representação do evento que conclui a sétima semana quando os dois mercadores oferecem a ele a refeição doce (BAUTZE-PICRON, 208, p. 84, nota 12, trad. nossa).¹⁰

Ou seja, nas representações do Bodhisattva ascético feitas em Mianmar, encontramos a figura do Buddha pós-despertar em aparência saudável. Ana Maria Quagliotti também rebate argumentos de Brown e é da opinião que as imagens ascéticas do museu de Lahore e do museu de Pexauar se referem ao jejum de seis anos (2008, p. 78).

Uma vez que os estudos sobre o budismo de maneira sistematizada ainda são incipientes no Brasil, consideramos que ainda não há tal padronização, portanto não há motivos para não adotar uma terminologia mais precisa. Por isso, utilizaremos o termo “Bodhisattva”. E uma vez que as práticas ascéticas fazem parte do conjunto de nossa análise, optamos por “ascético”, pois as práticas ascéticas não envolviam apenas restrições alimentares, e o termo “emaciado” é muito genérico, não abarcando a especificidade das práticas religiosas da época. Ocasionalmente, quando for necessário me referir à forma como outros autores nomearam a estátua, colocarei entre aspas “Buddha Ascético” ou “Buddha Emaciado”.

non-emaciated form, as Brown admits, obviously undermines it. The offering of food to the Buddha could have been carved in contrast to the great fasting of the Buddha, but not in a direct narrative sequence.

⁸ *Sūtra* é traduzido como “escritura”, “discurso” ou “sermão”. Ver glossário.

⁹ Ver “árvore *bodhi*” no glossário.

¹⁰ As seen above, the (pre-Enlightenment) asceticism took an end when he decided to resume eating and received the bowl of milk-rice from Sujātā, carefully dividing up this food in forty-nine small portions or *pinḍas*. Whether he took all of this food in one meal or in forty-nine days, this happened before the Enlightenment. When fasting during this (post-Enlightenment) period, the Buddha does preserve his healthy body as seen here in the depiction of the event concluding the seventh week when the two merchants offer him a sweet meal.

século V d.C. (SAMAD, R. 2011, p. 1-2). No início do século VI a.C., Gandhāra era formada por muitos vilarejos que se ocupavam da agricultura. No período governado pelos aquemênidas houve o aumento de atividades comerciais e industriais e a construção de dois centros urbanos (SAMAD, R. 2011, p. 13). Durante o império Kuṣāṇa, suas conquistas na Ásia Central e o acesso de Gandhāra à rota da seda trouxe um grande crescimento econômico, que levou ao aumento de atividades socioeconômicas e culturais na região – em especial a filosofia nas universidades, a produção literária de vasto alcance, com traduções que chegavam à China, e a arte escultórica e arquitetônica – e teve início o processo de urbanização, com o aumento da qualidade de vida das pessoas comuns (SAMAD, R. 2011, p. 6). No mapa 2, vemos a localização de Gandhāra no império Kuṣāṇa, em sua maior expansão.

Mapa 2: O império Kuṣāṇa no tempo de Kanīṣka I (por volta de 127–150 d.C.)



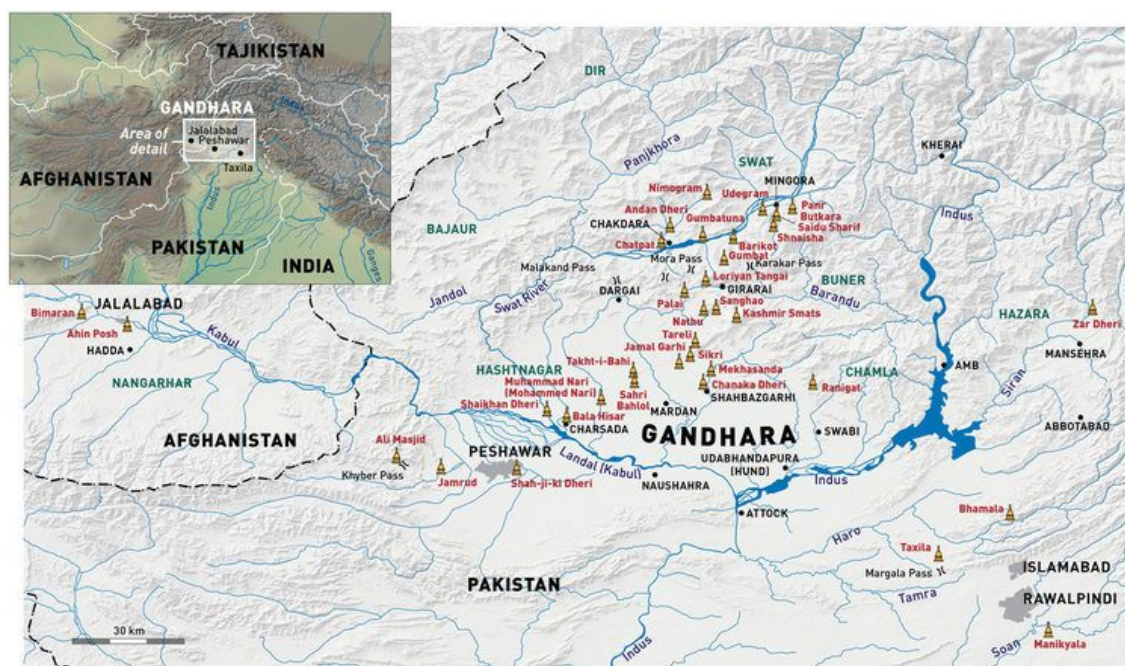
Fonte: sites.asiasociety.org

Os budistas que migraram para essa região eram predominantemente das escolas monásticas Sarvāstivāda e Mahāsāṃghika (SAMAD, R. 2011, p. 12). Uma vez que os regimes persa e helênico que governaram Gandhāra sucessivamente a partir de 535 a.C. não estavam inclinados a imporem suas visões religiosas sobre o povo conquistado – e as pessoas locais não interferiram na política ou na administração do estado –, o budismo pôde se firmar profundamente na região (SAMAD, R. 2011, p. 11). Tal florescimento do budismo em Gandhāra não foi importante apenas naquela região e época. Foi a partir desse encontro com outras culturas, religiões e filosofias – através do debate, da assimilação ou da refutação – que

muitas escolas budistas desenvolveram e aprimoraram suas teorias da realidade, *abhidharma*¹¹ (TSAI, 2018 e 2019). Também foi a partir de Gandhāra que o budismo se espalhou para o leste asiático através de textos, imagens e monges peregrinos tradutores que chegaram à Ásia Central e à China, bem como os indicativos de que a tradição Mahāyāna teria lá se desenvolvido (RHI, 2003, p. 152).

Mas quando pesquisamos sobre Gandhāra, é importante diferenciar entre “Antiga Gandhāra” (*Ancient Gandhāra*) e “Grande Gandhāra” (*Greater Gandhāra*). A Antiga Gandhāra, Gandhāra em si, era localizada nas ricas planícies cultiváveis da bacia do Pexauar, no sopé dos Himalaias, atualmente noroeste do Paquistão¹². Grande Gandhāra faz referência a uma esfera maior de afinidades culturais, que inclui a antiga Oḍḍiyāna (ou Udayana, atual Vale do Suat), a antiga Nagarhara (atual Nangarhar, no Afeganistão), a antiga Bactria (atual Afeganistão, Tajiquistão e Uzbequistão) e a Caxemira. (BEHRENDT, 2003). Abaixo, no mapa 3, vemos a região da Antiga Gandhāra.

Mapa 3: A Antiga Gandhāra. Os ícones de estupas indicam escavações de locais budistas em Gandhāra.



Fonte: ancient.eu

¹¹ Ver glossário.

¹² Pois os peregrinos chineses (como Faxiang, Xuanzang e Yijing) se referiam especificamente a essa região do vale do Pexauar quando utilizavam o termo “Gandhāra”. Ver RHI, 2003, p. 152, nota 1.

A maioria das estátuas selecionadas para nosso estudo foram encontradas praticamente no coração da Antiga Gandhāra. No entanto, para abarcar a comparação com outras imagens, tanto de Bodhisattvas Ascéticos quanto de outros ascetas relevantes, levaremos em conta também a Grande Gandhāra.

1.3. Uma cronologia para a datação da cultura material de Gandhāra

Quanto aos referenciais de tempo, a datação da cultura material de Gandhāra ainda é objeto de estudos¹³, e uma cronologia mais exata depende de definir o ano da ascensão ao trono do rei Kaṇiṣka I, da dinastia Kuṣāṇa. Adotaremos o “sistema cronológico de fases relativas” de Kurt Behrendt, que aceita a data de Kaṇiṣka como 120 d.C. apenas como um marco enquanto não surgem outras evidências. Behrendt desconfia de métodos de datação mais subjetivos (como a análise de supostas influências estilísticas greco-romanas) e se baseia em formas mais seguras de evidência, como a numismática, sistemas de alvenaria e superimposição estrutural arquitetônica. Ainda que tais evidências permitam apenas uma categorização muito ampla (algumas fases duram séculos), através delas é possível compreender de modo mais acurado a sequência de desenvolvimento de certos tipos de imagens budistas em seu contexto como parte da arquitetura, seja em relevos narrativos em torno de uma estupa ou relicário, seja em estátuas de diferentes tamanhos que ocupavam nichos específicos em monastérios ou templos, o que inclusive nos dá pistas a respeito de como as pessoas se movimentavam nesses locais e como as imagens eram utilizadas (BEHRENDT, 2003).

A cronologia de Behrendt tem quatro fases que traçam o aparecimento, a popularização e o desaparecimento de diferentes tipos de estruturas arquitetônicas budistas entre os séculos II a.C. e VIII d.C.:

Fase 1 – Cerca de 200 a.C. até cerca do meio para o final do século I d.C.: criação das primeiras áreas sagradas, templos e monastérios budistas ao redor de centros urbanos. Ainda não se sabe se Gandhāra era uma área de tradição provincial dependente da direção de monastérios em regiões mais centrais da Índia, ou se era um local com um desenvolvimento independente. Nessa fase ainda não eram populares os relevos narrativos com imagens do

¹³ Sobre o assunto, ver RIENJANG, Wannaporn e STEWART, Peter (edição). **Problems of Chronology in Gandhāran Art - Proceedings of the First International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 23rd-24th March, 2017**. Oxford: Archaeopress and the individual authors, 2018.

Buddha, nem suas imagens icônicas; alguma arte budista era produzida nesse período, porém muito pouco. (BEHRENDT, 2003).

Fase 2 – Cerca do meio para o final do século I d.C. até o início do século III d.C.: período no qual foram estabelecidas a maior parte das áreas sagradas que sobreviveram. Alguns complexos foram expandidos com a adição de estupas, espaços para relicários e monastérios, o que denota um período de expansão do budismo. Nessa fase vemos tomar forma uma religião gandariana distinta, que enfatizava a veneração de relíquias e utilizava a biografia do Buddha em relevos narrativos. Uma vez que tantas estruturas novas eram fabricadas, é possível observar diferentes inclinações no patronato e reconhecer interesses ideológicos. Fase com grande quantidade de escultura narrativa a partir de tradições anteriores do subcontinente indiano como os relevos narrativos encontrados nos sítios de Barhut, Sanci e Andhra. No entanto, a prática gandariana de recontar longas sequências da vida do Buddha em múltiplos painéis de relevos para serem lidos no processo de circumambulação de estupas, é uma prática da qual não se encontra evidência em nenhuma outra parte da Índia. (BEHRENDT, 2003).

Fase 3 – Início do século III d.C. até o declínio do patronato em Taxila, em algum momento no século V d.C.: este período de grande prosperidade traz uma mudança na ideologia que se reflete na preferência do patronato por imagens icônicas devocionais de Buddhas e Bodhisattvas, de diferentes tamanhos, chegando ao monumental, bem como a construção de nichos para abrigá-las. Tais imagens demandavam novas estruturas que levaram à modificação e reforma de áreas sagradas, e as evidências arquitetônicas desse período trazem pistas de como eram as práticas nesses locais. No começo dessa fase surgiu a prática de colocar pequenos nichos para imagens icônicas menores do que o tamanho real, em volta da estupa principal de áreas sagradas, e estupas menores passaram a ser enfeitadas com fileiras de Buddhas e Bodhisattvas ao invés de relevos narrativos. (BEHRENDT, 2003). E ainda que o xisto tenha permanecido como material principal, escultores começaram a usar estuco, argila e terracota, de modo a acelerar a velocidade com a qual as imagens eram produzidas, uma vez que a demanda era maior (BEHRENDT, 2007). Foi no final dessa fase que imagens monumentais, algumas com mais de onze metros de altura, começaram a ser feitas (BEHRENDT, 2003).

Fase 4 – Cerca do século V d.C. até cerca do século VIII d.C.: período ainda pouco compreendido, caracterizado pela queda do patronato na bacia de Pexauar e abandono de grande parte das áreas sagradas – tal movimentação de pessoas colaborou para o surgimento de imagens portáteis, incluindo novos materiais como o metal (BEHRENDT, 2010, p. 303). A datação de moedas encontradas em estupas indica que o budismo ainda era praticado, porém há

poucas evidências de qual tipo de prática. Era comum a reutilização e recontextualização de esculturas, que eram deslocadas de áreas sem movimentação de pessoas para áreas que ainda estavam em uso. Ainda havia algum patronato no vale do Swat, e um aumento de construção intensiva no Afeganistão e Sínd, a exemplo dos Budhas de Bamiyan, o maior com mais de 53 metros de altura. (BEHRENDT, 2003).

Em nosso estudo não focaremos em uma fase específica, mas estaremos cientes de todas elas ao longo do processo de análise das imagens, uma vez que: (1) nem todas as datações documentadas estão de acordo com o mesmo sistema, e por vezes será necessário levar em conta outra possível data de acordo com o sistema de Behrendt; e (2) perpassaremos mais de uma fase no processo de comparação entre imagens, tanto do Bodhisattva Ascético quanto de outros ascetas presentes em relevos narrativos.

1.4. Critérios de busca e seleção de imagens

Para fazer uma análise dos Bodhisattvas Ascéticos em Gandhāra – identificar suas características, os motivos materiais e visuais que as compõem, bem como elementos visuais e composicionais em seu contexto, e assim por diante –, se faz necessário uma busca por imagens similares e a delimitação de um conjunto pertinente ao tema.

Fizemos uma busca em três bancos de imagens: o *Huntington Archive*¹⁴, o *British Museum*¹⁵ e o *Metropolitan Museum of New York*¹⁶. As buscas foram feitas com as seguintes palavras-chave: *Ascetic; Fasting; Emaciated; Buddha Life Scene Gandhara; Buddha Life Scene Pakistan*. Além disso, duas imagens não encontradas nos bancos de imagem foram extraídas do artigo de Behrendt.

Foram selecionadas imagens representando: **(A)** Bodhisattvas Ascéticos como tema principal; **(B)** relevos narrativos da vida do Buddha e similares que trazem a imagem do Bodhisattva Ascético; **(C)** relevos narrativos de contos Jataka que envolvem algum personagem asceta: Syama Jataka, Visvantara (Vessantara) Jataka e Dipankara Jataka; **(D)** relevos em que figuram outros personagens ascetas que fazem parte da narrativa da vida do Buddha; **(E)** representações de outros ascetas.

(A) As **imagens de Bodhisattvas Ascéticos** encontradas nessa busca – contando aqui apenas imagens singulares, fora do contexto de painéis narrativos – somam treze obras. Se fizermos uma pesquisa mais geral em mecanismos de busca na internet é possível encontrar

¹⁴ <<https://dsal.uchicago.edu/huntington/database.php>>. Acesso em: 3 abr. 2020.

¹⁵ <<https://www.britishmuseum.org/collection>>. Acesso em: 3 abr. 2020.

¹⁶ <<https://www.metmuseum.org/>>. Acesso em: 3 abr. 2020.

outros exemplares, inclusive em sites de leilão de obras de arte. No entanto, além do contrabando de originais, também é muito comum a falsificação de obras de Gandhāra para venda no mercado de antiguidades. Assim, optamos por confiar nos exemplares já reconhecidos de diferentes museus para não correr o risco de fazer uma análise sobre um exemplar falso.

(B) Quanto aos relevos narrativos da vida do Buddha e similares que apresentam a imagem do Bodhisattva Ascético, encontramos cinco obras, e ainda três “altares portáteis” (*portable shrines*) para uma comparação neste conjunto.

(C) De relevos narrativos de contos Jataka que trazem imagens de ascetas, foram selecionados para questões de comparação dois do **Syama Jataka**, e três do **Visvantara ou Vessantara Jataka**. Mas – por um motivo que será tratado mais tarde – foi feita uma busca específica pelo **Dipankara Jataka**: vinte e três obras (vinte e dois relevos narrativos e uma estátua maior com elementos da narrativa). Aos que se interessarem, vale verificar os relevos do mesmo tema encontrados na Índia em Amaravati, datados do século II e III d.C.

(D) Relevos em que figuram outros personagens ascetas que fazem parte da narrativa da vida do Buddha: o asceta **Asita**, que participou da cerimônia do nome do Bodhisattva ao nascer: cinco imagens; **Irmãos Kasyapa**, ascetas do rito do fogo que após muitos feitos abandonaram seus métodos e adotaram os ensinamentos do Buddha: onze obras.

(E) Já as representações de outros ascetas somaram dezessete obras. Incluímos neste grupo três relevos de Mathurā que datam do século IV a VI d.C. Apesar da distância geográfica, Mathurā fez parte do império Kuṣāṇa no século II, e durante a dinastia Gupta (aproximadamente de III d.C. a VI d.C.) – da qual Mathurā era uma das cidades principais – boa parte da Grande Gandhāra estava sob domínio do subcontinente. Além disso, uma das principais rotas comerciais passava de Mathurā para Gandhāra.

Essa verificação quantitativa não pode ser considerada precisa, tanto pela limitação de acesso a certos dados, quanto pela incoerência de assumir a inexistência de algo quando pode não ter sido descoberto, mas ajuda a ter uma vaga noção da presença e da maior ou menor popularidade de motivos de diferentes ascetas em determinados contextos. Algumas imagens de outros temas serão utilizadas quando necessário para comparações de elementos composicionais.

1.5. Contexto histórico: a ascensão do ascetismo na Índia e o asceta Sarvārthasiddha

Antes de adentrar o tema do Bodhisattva Ascético, é importante entendermos o surgimento do ascetismo enquanto uma prática religiosa tão valorizada na Índia.

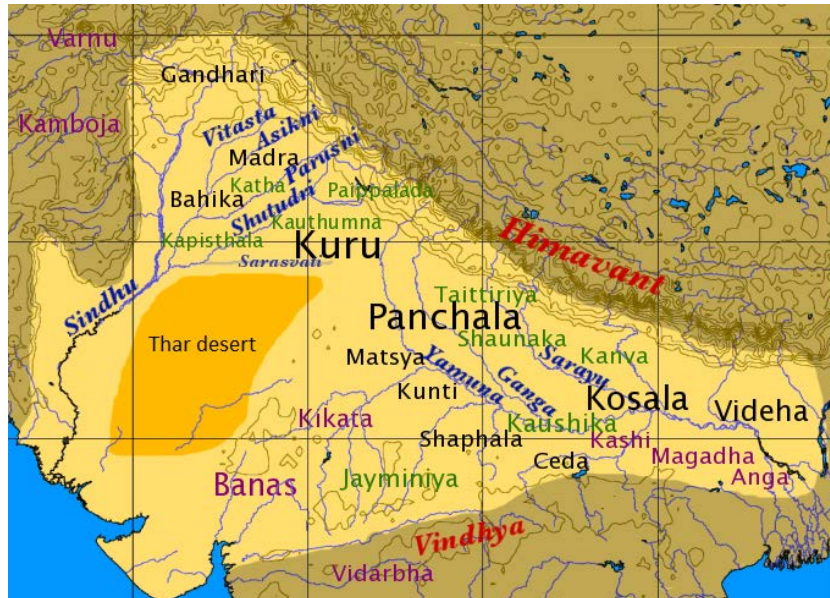
Segundo Patrick Olivelle, em seu livro “*Samnyasa Upanisads*” – que trata de escrituras hindus sobre ascetismo e renúncia –, estipula-se que os primeiros movimentos ascéticos se originaram por volta de seis séculos antes de Cristo¹⁷ e estão relacionados a mudanças socioeconômicas que ocorreram no vale do rio Ganges nesse período. Tratavam-se de movimentos de oposição à corrente principal dos *vedas*, que eram os textos sagrados da religião indo-iraniana. Em alguns casos, tais movimentos modificavam os *vedas* a partir de dentro, ou seja, não abandonavam completamente as crenças e ritos anteriores; em outros casos se mostravam contrários. Os *vedas* se dividiam entre os textos relativos aos ritos, e os textos relativos ao conhecimento, sendo esses últimos livros chamados de *upanişads* (ou upanixades). Muitos desses movimentos de oposição aos *vedas* fizeram parte da composição de *upanişads*. Há *upanişads* que foram compostos desde períodos mais antigos – *upanişads* maiores, ou clássicos –, até períodos mais modernos – *upanişads* menores, muitos deles sectários (OLIVELLE, 1992).

Os *vedas* teriam chegado e se desenvolvido com a migração dos arianos ou indo-iranianos¹⁸ para o subcontinente indiano por volta do segundo milênio antes de Cristo. Os arianos inicialmente eram nômades e criadores de gado, organizados em tribos que se desenvolveram e se tornaram a chamada primeira urbanização da Índia, chamada a Civilização do Vale do Indo, com as principais cidades de Harappa e Mohenjo Daro. Porém essa civilização desapareceu na metade do segundo milênio antes de Cristo, e foi apenas na metade do século VI a.C. que ocorreu uma segunda urbanização na Índia, quando os arianos se assentaram na planície gangética a agricultura substituiu o gado como principal atividade econômica, mas a organização tribal persistiu em pequenos vilarejos. A segunda urbanização é o que demarca o início do período histórico indiano (OLIVELLE, 1992, p. 29-30). No mapa 4, abaixo, vemos a Índia setentrional no período védico tardio.

¹⁷ Ou seja, cerca de cem anos antes de Buddha Śākyamuni se levarmos em conta a cronologia curta, ou justamente na mesma época do Buddha se levarmos em conta a cronologia longa.

¹⁸ O termo “ariano” ou “*arya*” tem sido substituído por “indo-ariano” ou “indo-iraniano” para evitar conexões com a apropriação do termo pelo nazismo.

Mapa 4: Mapa da Índia védica, com a região de “Gandhari” no topo à esquerda.



Fonte: en.wikipedia.org

Esse período entre os séculos VI e V a.C. são os cem anos finais do período védico tardio. O chamado período védico vai de 1500 a 500 a.C., sendo que por volta de 1100 a.C. começa o chamado védico tardio. É nesse último período que surge o bramanismo, que incorpora outros textos sagrados derivados dos *vedas* e coloca grande ênfase na classe sacerdotal, a dos *brāhmaṇas* (HEESTERMAN, 2005). Um ponto a ser observado sobre o pensamento védico-bramânico é a ideia de que a divindade mais abstrata possível, Brahman, gerou todas as coisas a partir de si, sendo que a natureza divina emanada de cada ser senciente é chamada *atman* (TSAI, 2018, p. 23).

A religião dos *vedas* tinha dois pilares cosmológicos e soteriológicos: ritos sacrificiais e casamento. O casamento era necessário uma vez que apenas homens casados estavam aptos a presidirem sacrifícios, assim havia a necessidade de procriação para a continuidade do *ātman* do pai, cujo filho deveria continuar os ofícios sacrificiais. Além disso, havia uma correlação mitológica entre sacrifício e criação (e procriação) nos mitos de Purusa e de Prajapati. O pano de fundo dos *vedas* era uma sociedade de vilarejos agrícolas, na qual não havia um papel significativo para o indivíduo, uma vez que o sistema ético funcionava apenas no nível de grupos sociais, as quatro *varnas*: *brāhmaṇa* (sacerdotes), *kṣatriyaḥ* (guerreiros), *vaiśya*

(fazendeiros, pastores, artesãos¹⁹ e, mais tarde, comerciantes), e *sūdra* (servos ou escravos). No entanto, por volta do século VI a.C., na segunda urbanização na Índia, cinco elementos principais levaram à mudança no sistema socioeconômico: excedente de comida, aumento populacional, comércio, estados monárquicos e, sobretudo, cidades. A capacidade militar da *varna* guerreira em prover uma certa segurança em estradas permitiu uma facilidade maior no comércio, o desenvolvimento da classe mercadora e a criação do dinheiro (as moedas mais antigas da Índia datam desse período). Além disso, a relativa segurança nas estradas permitiu que religiosos mendicantes viajassem livremente por extensas regiões e disseminassem novas ideias e costumes (OLIVELLE, 1992).

Cidades e cortes de reis atraíram nobres, sacerdotes, filósofos e líderes de escolas religiosas. A quebra das redes estritamente familiares e de parentesco na qual a vida urbana implicou e a resultante liberdade para iniciativas individuais claramente encorajou desafios tanto ideológicos quanto práticos para o bramanismo tradicional. Os muitos movimentos religiosos que surgiram nesse período eram primeiramente urbanos em natureza. (OLIVELLE, 1992, p. 31-32, trad. nossa).²⁰

Em seu livro sobre o Buddha histórico, Schumann classifica esses movimentos em quatro vertentes principais, e ao longo do texto focaremos nos dois últimos:

A variedade de grupos emancipados pode ser reduzida a quatro tipos básicos daqueles que procuram por salvação: (1) os *Aupanisadas*, (2) os materialistas, (3) os praticantes de auto-mortificação e (4) os mendicantes errantes. Gotama (Siddhartha) entrou em contato com todos esses grupos por um período mais ou menos longo, e cada grupo contribuiu de alguma forma, ainda que negativamente, a seu sistema. (SCHUMANN, 2004, p. 35, trad. nossa)²¹

Olivelle acrescenta que o budismo foi um desses movimentos que apareceram nesse contexto de urbanização e de conseqüente surgimento de uma noção de iniciativa individual, a exemplo da iniciativa de comerciantes nos negócios, e jogos de poder dos aspirantes à realeza (OLIVELLE, 1992, p. 32).

Um ponto em comum em muitos desses movimentos era a visão de que a vida era essencialmente sofrimento, sendo a morte apenas um interlúdio de um ciclo sem fim de

¹⁹ HIRAKAWA, 1990, p. 14.

²⁰ Cities and courts of kings attracted nobles, priests, philosophers, and leaders of religious sects. The breakdown of the strict family and kinship networks that urban life entailed and the resultant freedom for individual initiatives clearly encouraged both ideological and practical challenges to traditional Brahmanism. The many religious movements that arose about this time were primarily urban in nature.

²¹ The variety of emancipated groups can be reduced to four basic types of seekers after salvation: (1) the *Aupanisadas*, (2) the materialists, (3) the self-mortifiers, and (4) the wandering mendicants. Gotama came into contact with all of these for a longer or shorter period, and each group contributed something, if only negatively, to his system.

renascimentos (*samsāra*)²². Além dos problemas que surgem de relações de trabalho mais complexas nesses centros urbanos em desenvolvimento, outra possível razão para o surgimento de instituições ascéticas e a noção de que a vida é cheia de sofrimento é a relação entre muitas formas de doenças infecciosas mortais e a criação de cidades que promovem a aglomeração de pessoas, às quais inicialmente falta imunidade: “Pela primeira vez na história indiana, a urbanização ao longo do vale do Ganges no séc. VI a.C. promoveu à população a porta de entrada para essas infecções.” (OLIVELLE, 1992, p. 35).²³

Ainda segundo Olivelle, o desafio às velhas visões védicas foi feito em dois níveis interrelacionados: teológico e de estilo de vida. No nível teológico um novo conjunto de ideias moldou um mundo simbólico totalmente distinto do védico, cujos principais componentes são:

(1) *samsara*: a existência humana é sujeita ao renascimento e é um estado de prisão e sofrimento; (2) *karma*: ações rituais e morais determinam o processo de renascimento e contribuem para a continuação do aprisionamento humano; e (3) *moksa*: libertação do *samsara* é o objetivo último para o qual todos os esforços religiosos deveriam ser direcionados. (OLIVELLE, 1992, p. 39, trad. nossa)²⁴

A maioria das religiões indianas aceitam esses pontos como incontroversos, mas discordam das causas do aprisionamento do ser humano e do modo de libertação. Dentre os detalhes das muitas doutrinas é possível identificar dois pontos de vista principais que por vezes são rivais e por vezes elementos de ambos são encontrados em uma mesma tradição: um de que os problemas humanos são devidos a uma falta de entendimento e que a liberdade só pode ser obtida por adquirir a “gnose” apropriada; e outro que localiza o problema nas ações e/ou intenções humanas, e prescreve um caminho de autocontrole e ascetismo. Em ambos os pontos de vista, aquelas duas atividades centrais da religião védica – oferecer sacrifícios e obter descendência – passam a ser consideradas obstáculos para a libertação; o sacrifício, longe de ser a fonte de imortalidade, passa a ser a principal causa de prisão no sofrimento (OLIVELLE, 1992, p. 39-40).

Quanto ao estilo de vida, a nova visão de mundo diminuiu o significado da vida de mantenedor de família (do casamento e de filhos) e valorizou o celibato, pois o filho, apesar de vir do sêmen do pai, não é mais considerado uma continuidade do *ātman* pai, mas um resultado do desejo do pai, e cada pessoa é considerada completa, possuindo uma continuidade de uma

²² Ver glossário.

²³ For the first time in Indian history, urbanization along the Ganges valley in the sixth century B.C.E. provided the population threshold for such infections.

²⁴ (1) *samsara*: human existence is subject to rebirth and it is a state of bondage and suffering; (2) *karma*: ritual and moral actions determine the rebirth process and contribute to the continuation of human bondage; and (3) *moksa*: liberation from *samsara* is the ultimate goal to which all religious efforts should be directed.

vida após a outra, sem a necessidade de ter uma família para tal completude. O desejo humano por ter uma prole passa a ser considerado um prolongamento da existência no *samsāra*. A pessoa procurando a libertação precisa superar o desejo e o apego, e o único modo de fazê-lo seria através do celibato ascético. Somando-se a isso a mendicância e a vida de errante sem lar têm-se as três principais características do ascetismo indiano. Assim, o detentor de família é substituído pelo asceta celibatário como o novo ideal religioso (OLIVELLE, 1992, p. 42-43 e 1993, p. 64-65). Nesse ponto é interessante observar que na Índia antiga há uma associação muito próxima entre o modo de vida e o local de residência, e essa nova teologia é expressa nos *upaniṣads* com a oposição entre a vida nas florestas (*araṇya*) e no vilarejo (*grāma*), na qual a vida nas florestas é relacionada às práticas ascéticas que levam para a libertação e a vida nos vilarejos é relacionada às práticas ritualísticas sacrificiais e de vida em família que são consideradas como causas para o retorno à prisão do *samsāra* (OLIVELLE, 1992, p. 44-45).

Cabe ressaltar que nessa oposição há uma diferença entre a vida no vilarejo (a vida rural, fortemente embasada nos ritos védicos) e a vida urbana em desenvolvimento e sua elite:

A maioria das discussões acadêmicas sobre o contraste entre vilarejo e região selvagem assumem que “vilarejo” é uma forma abreviada para sociedade e civilização. Isso pode ser verdade, mas ainda assim é o vilarejo e não a vila ou a cidade que é tão contrastada. Esse ponto é significativo porque a literatura que contém esse contraste foi provavelmente um produto urbano, e os ascetas e a ideologia ascética que era identificada com a vida na selva teve associações urbanas (OLIVELLE, 1992, p. 45, trad. nossa).²⁵

Mas é importante ter em mente que o ascetismo não foi um movimento unificado, e havia diferentes tipos de ascetas, com práticas distintas, tanto dentro quanto fora da religião bramânica. Não cabe aqui fazer uma análise exaustiva desses tipos, mas é interessante construir um entendimento geral, de modo a buscar compreender o contexto religioso que levou Sarvārthasiddha Gautama, que viria a se tornar o Buddha Śākyamuni, a praticar o ascetismo por cerca de seis anos.

Voltemos a dois dos quatro tipos de novos movimentos religiosos listados por Schumann: os praticantes de auto-mortificação e os mendicantes errantes. Quanto aos primeiros, ele explica que os objetivos desses ascetas nem sempre eram elevados: alguns tinham como objetivo final os mesmos prazeres a que renunciavam, outros desejavam obter poderes psíquicos como voar, andar sobre as águas ou atravessar paredes – e muitas vezes a população em geral creditava tais

²⁵ Most scholarly discussions of the contrast between village and wilderness assume that "village" is a shorthand for society and civilization. That may well be true, but still it is the village and not the town or city that is so contrasted. This point becomes significant because the literature that contains this contrast was probably an urban product, and the ascetics and the ascetic ideology that were identified with the wilderness had urban associations.

poderes a qualquer asceta, mesmo sem provas, e os admiravam –, e para outros o único objetivo válido do ascetismo era a emancipação, seja esta entendida como a aceitação entre os deuses, a união com um deus em particular, ou o entendimento do absoluto e a absorção nele (SCHUMANN, 2004, p. 41).

Os sinais externos de um asceta eram a rejeição de posses e família, cabelos desgrenhados e, frequentemente, nudez total. Ascetas viviam como eremitas sozinhos na floresta, ou em pequenos grupos em “bosques de ascetas”, de qualquer forma, longe de vilarejos e cidades de modo a não serem perturbados por mantenedores de família ou inflamados por suas filhas. Se um asceta praticava suas observâncias rigorosamente por um longo tempo, ele era considerado sagrado e o vilarejo próximo se orgulhava em provê-lo com o pouco que ele necessitava. [...] Os objetivos dos ascetas eram mais ou menos convencionais, mas não seus métodos. A escala parte de exercícios de meditação sutis, perpassa várias práticas peculiares e chega a formas revoltantes de auto-tortura, nas quais uma forma de vaidade exibicionista é aparente (SCHUMANN, 2004, p. 41, trad. nossa).²⁶

Schumann lista uma variedade dessas práticas ascéticas extremas, e aqui citamos apenas algumas, como imitar o comportamento de um cachorro (viver nu, latir, comer do chão, dormir enrolado); jejuar longamente, por vezes até a morte; olhar fixamente para o sol mesmo até a cegueira; cortar um membro do corpo; deixar o braço apodrecer por mantê-lo esticado para cima; manter-se fixamente em certas posturas como manter-se sempre sentado, ou sempre em pé, ou sempre encurvado, sem nunca esticar-se; ou ainda praticar exercícios específicos de respiração que levavam a transes meditativos que eram considerados uma emancipação temporária (SCHUMANN, 2004, p. 42).

Mas a despeito das inúmeras mortificações, Schumann diz que o quarto grupo, o dos mendicantes errantes, era mais numeroso que os três anteriores. Em fontes budistas esse grupo seria chamado de *parivrājaka* em sânscrito, *paribbājaka* em páli, e também de *śramaṇa* (sânsc.) ou *samaṇa* (páli). Quanto ao uso dos termos, Schumann dá a seguinte explicação:

Paribbajakas eram mendicantes errantes de origem brâmane, não importando se sua prática era ortodoxa ou não, enquanto o termo *samana* estava reservado para aqueles de outras castas que seguiam vários sistemas heterodoxos. Ao longo de sua vida o Buddha tentou restringir o uso do termo *samana* para mendicantes errantes cuja doutrina incluía o caminho óctuplo (Digha Nikaya 16.5.27), em outras palavras,

²⁶ The outward signs of an ascetic were the rejection of possessions and family, wild hair, and, frequently, total nakedness. Ascetics lodged as hermits alone in the jungle, or in small groups in 'ascetic groves', in any case far from villages and towns in order not to be disturbed by householders or inflamed by their daughters. If an ascetic practised his observances rigorously for a long time, he was regarded as holy, and the nearest village was proud to supply him with the little he needed.

(...)

The goals of the ascetics were more or less conventional, but not their methods. The scale reaches from subtle meditation exercises, through various peculiar practices right down to revolting forms of self-torture, in which a form of exhibitionist vanity is apparent.

aplicar o termo apenas a bhikkhus de sua disciplina (*vinaya*²⁷) (SCHUMANN, 2004, p. 42-43, trad. nossa).²⁸

No entanto, Patrick Olivelle diria que essa definição do termo *śramaṇa* é superficial. Em seu estudo ele mostra como o sistema de ascetismo chamado *āśrama* surgiu como um construto teológico dentro do bramânismo e só depois adquiriu novos usos e significados fora da religião bramânica. Ele mostra as origens da palavra e explica que se trata de um neologismo, o que implica que designava uma nova ideia, fenômeno ou instituição. A raiz *śram* possui significados relacionados a “cansaço”, “labuta” e “atividades religiosas”, no caso: sacrifício, austeridades (*tapas*) e louvor. Em alguns textos, a palavra *śrama* está relacionada à ação de vaguear e à floresta, o que tem implicações em seus significados futuros (OLIVELLE, 1993). Sobre a palavra *śramaṇa*, ele diz:

O termo é frequentemente usado na literatura pós-védica e em inscrições com referência a vários tipos de ascetas. Textos canônicos budistas e jainistas usam o termo frequentemente para designar monges budistas e jainistas. Parece que ao menos no tempo de Asoka (metade do século III a.C.) *sramana* era usado principalmente, se não exclusivamente, com referência a ascetas não-bramânicos. A palavra composta *sramana-brahmana* é usada em inscrições de Asoka para indicar a classe dupla de religiosos dignos de honras e doações. (...) Um exame de textos bramânicos iniciais, muitos dos quais são anteriores a Asoka, no entanto, indicam que a distinção clara ou mesmo a oposição entre *brahmana* e *sramana* deve ter sido um desenvolvimento semântico posterior possivelmente influenciado pela apropriação do último termo (*sramana*) por escolas não-bramânicas, como o budismo e o jainismo (OLIVELLE, 1993, p. 11-12, trad. nossa).²⁹

Ao analisar a primeira ocorrência da palavra *śramaṇa*, em um verso da literatura bramânica, Olivelle vê que o termo está associado a outros três: *vātaraśana*, *ṛṣi* e *ūrdhvamanthin*. O termo *vātaraśana* seria inicialmente um adjetivo que significa “cingido com o vento”, que nas ocorrências mais antigas nos hinos védicos são utilizados para qualificar a palavra *muni*, que na literatura védica é uma figura enigmática cujo significado não está claro: um *muni* possui funções cósmicas de suportar céu e terra, tem cabelos longos, veste roupas sujas, segue o curso do vento, possui poderes psíquicos especiais (como transe e êxtase

²⁷ Ver glossário.

²⁸ *Paribbajakas* were wandering mendicants of Brahmin origin, whether their practice was orthodox or not, while the term *samana* was reserved for those of other castes who followed various heterodox ways. Towards the end of his life the Buddha tried to narrow down the term *samana* to wandering mendicants whose doctrine included an eightfold path (DN 16.5.27), in other words to apply it only to bhikkhus of his discipline (*vinaya*).

²⁹ This term is used frequently in post-vedic literature and in inscriptions with reference to various types of ascetics. Buddhist and Jain canonical texts use it frequently to designate Buddhist and Jain monks. It appears that at least by the time of Asoka (middle of the third century B.C.E.) *sramana* was used principally, if not exclusively, with reference to non-Brahmanical ascetics. The compound word *sramana-brahmana* is used in Asokan inscriptions to indicate the double class of religious people worthy of honor and donations. (...) An examination of early Brahmanical texts, several of which in all likelihood predate Asoka, however, indicates that the clear distinction and even opposition between *brahmana* and *sramana* may have been a later semantic development possibly influenced by the appropriation of the latter term by non-Brahmanical sects such as Buddhism and Jainism.

religioso), comportamento ascético e de vida na selva. Na literatura posterior passa a ser um título aplicado a qualquer pessoa sagrada (*holy*) ou asceta (OLIVELLE, 1993, p. 12-13). Em um dos *upanişads* mais antigos, a palavra *muni* é traduzida como “sábio silencioso” (OLIVELLE, 1993, p. 65).

Em outros textos védicos a palavra *vātaraśana* deixa de ser um adjetivo e passa a ser um substantivo que denomina uma classe de *ṛṣis*:

Os *rsis* (“videntes”) são considerados os pais fundadores das tradições bramânicas. Eles descobriram o conhecimento contido nos *vedas*, bem como em todos os outros ramos do conhecimento. Este título é uma das maiores honras que os autores de textos bramânicos conferem a uma pessoa (OLIVELLE, 1993, p. 13, trad. nossa).³⁰

Quanto ao termo *ūrdhvamanthin*, que é o menos claro, um dos possíveis significados é “aquele que retém seu esperma”, o que indicaria que os *vātaraśana ṛṣis* praticavam algum tipo de controle sexual, mas isso não implica necessariamente que eles praticavam continência sexual total ou celibato (OLIVELLE, 1993, p. 14). Isso fica mais evidente nas páginas seguintes. Olivelle explica o uso de outro termo, *tapasa*, ao lado de *śramaṇa*. Normalmente *tapas* se refere a austeridades, e *tāpasa* pode significar tanto um comportamento amplo quanto à categoria específica de um eremita (OLIVELLE, 1993, p. 14-15). Em seu livro sobre o Buddha histórico, Schumann acrescenta o seguinte aspecto sobre os *tapasvin*, aqueles que praticam austeridades:

Está baseado na crença de que a auto-mortificação (*tapas* como meio) produz calor (*tapas* como resultado), isto é, poder mágico-psíquico que pode ser armazenado e usado para emancipação. Uma pré-condição de sucesso é restrição sexual absoluta. Se o asceta ceder ao desejo sexual, o *tapas* armazenado é perdido de uma vez (SCHUMANN, 2004, p. 40, trad. nossa).³¹

Em *dharmasutras* védicos, a palavra *sramanaka* faz referência ao procedimento ritual específico feito por eremitas para acender o fogo sagrado. Após comentar sobre os significados da palavra *āśrama* – que poderia significar tanto os esforços religiosos de ascetas, ou de uma classe especial de detentores de família bramânicos, quanto o local onde vivem –, Olivelle traz mais detalhes a respeito do que seria um *assama* (páli), com base no cânon páli budista. Os *assamas* seriam a residência de um tipo especial de *brāhmaṇas*, frequentemente chamados de *jatila*, indicando que eram distinguíveis pelos cabelos emaranhados. Os *assamas* eram localizados na floresta, mas não muito longe do vilarejo ou cidade, e neles havia tendas onde

³⁰ The *rsis* ("seers") are regarded as the founding fathers of the Brahmanical tradition. They discovered the knowledge contained in the Veda as well as in all other branches of learning. This title is one of the highest honors that the authors of Brahmanical texts bestow on a person.

³¹ It is based on the belief that self-mortification (*tapas* as means) produces heat (*tapas* as result), i.e. psychic-magic power which can be stored up and used for emancipation. A precondition of success is absolute sexual restraint. If the ascetic yields to the sexual drive, the stored-up *tapas* is at once and totally lost.

era mantido o fogo sagrado, e os *jatila* eram conhecidos como “adoradores do fogo” ou “sacerdotes do fogo”. Não viviam vidas solitárias ou de celibato, uma vez que há relatos de famílias e grupos de famílias vivendo em *assamas*. Conforme Olivelle, muitos textos budistas notam que viver em um *assama* era o modo de vida normal dos primeiros *brāhmaṇas* que se dedicavam à “santidade” (*holiness*) (OLIVELLE, 1993, p. 15, 17, 20-21).

Um trecho da história da vida do Buddha – e que aparece em relevos de Gandhāra que veremos adiante – relata a conversão de três irmãos sacerdotes do fogo. Olivelle traz um trecho da versão do *Vinaya Pitaka* do cânone páli:

A história da conversão dos três irmãos Kassapa, que eram brāmanes *jatila* vivendo em *asramas*, provavelmente intenciona demonstrar a vitória do Buddha sobre o melhor que o brahmanismo tinha a oferecer. O encontro do Buddha na companhia de Uruvela Kassapa, o mais velho dos três irmãos, com o rei Bimbisara de Magadha é instrutivo. Bimbisara se pergunta em voz alta se o Buddha havia se tornado o discípulo de Kassapa ou vice-versa. Então segue-se o verso da pergunta de Buddha e da resposta de Kassapa: “Qual conhecimento você ganhou, ó habitante de Uruvela, que levou você, que era renomado por suas penas, a abandonar seu fogo sagrado? Eu pergunto a você, Kassapa, esta questão: como seu sacrifício de fogo se tornou deserto?” / “É de coisas visíveis e sons, e também sabores, prazeres e mulheres que os sacrifícios falam; porque eu entendi que qualquer coisa que pertença à existência (*samsara*) é sujo, então eu não me deleito mais em sacrifícios e oferendas.” Esses versos realçam tanto a centralidade do sacrifício de fogo na vida desses homens santos bramânicos quanto a significância atrelada a seu abandono no ascetismo budista (OLIVELLE, 1993, p. 21-22, trad. nossa).³²

Outra palavra relacionada a abandonar a vida de um mantenedor de família e se tornar um mendicante é o termo *samnyasa*. No entanto, tal termo não está relacionado à renúncia ascética, mas ao ato de retirar-se com o avançar da idade, de acordo com o sistema *āśrama*, que era permitido apenas a *brāhmaṇas*, *kṣatriyas* e *vaiśyas* do sexo masculino³³. Em seu livro sobre esse sistema, Olivelle explica que há a formulação clássica dos *āśramas*, que surgiu por volta dos primeiros séculos da era comum, que trouxe diferenças com relação à formulação original:

³² The story of the conversion of the three Kassapa brothers (Vin 1,24—38), who were *jatila* Brahmins living in *asramas*, is probably intended to demonstrate the victory of the Buddha over the best that Brahmanism had to offer. The encounter of the Buddha in the company of Uruvela Kassapa, the most senior of the three, with King Bimbisara of Magadha is instructive. Bimbisara wonders aloud whether the Buddha has become Kassapa's disciple or vice versa. Then follows the verse account of the Buddha's question and Kassapa's reply: “What knowledge have you gained, O inhabitant of Uruvela, that has induced you, who were renowned for your penances, to forsake your sacred fire? I ask you, Kassapa, this question: How is it that your fire sacrifice has become deserted?” / “It is visible things and sounds, and also tastes, pleasures and woman that the sacrifices speak of; because I understood that whatever belongs to existence is filth, therefore I took no more delight in sacrifices and offerings.” These verses highlight both the centrality of the fire sacrifice in the life of these Brahmanical holy men and the significance attached to its abandonment in Buddhist asceticism.

³³ Even though the theology of the *asramas* did not take into account women or Sudras, we cannot conclude from it that women and/or Sudras did not participate in the institutions comprehended by that system. As I pointed out earlier, we need to keep the *asrama* theology and the *asrama* system distinct from the institutions. Clearly both women and Sudras got married and raised families. There is plenty of evidence, moreover, to suggest that they also became ascetics (see sections 7.1-2). Their life in those institutions, however, was not given the specific theological evaluation and significance that come from incorporation into the *asrama* system. (OLIVELLE, 1993, p. 81-82)

Em contraste com o sistema original, a formulação clássica considera os *asramas* não como caminhos alternativos abertos a um homem adulto, mas como modos de vida obrigatórios adequados para diferentes períodos da vida de um homem. A escolha, que era um elemento central na formulação original, é eliminada e os *asramas* são transformados de vocações permanentes e perpétuas em períodos temporários, sendo a única exceção a renúncia, que na nova formulação ocupa os últimos dias da vida do homem. Os modos de vida estritamente ascéticos – os do eremita e do renunciante – são reformulados como instituições da velhice. Pelo menos idealmente, espera-se que um indivíduo passe de um *asrama* para o outro de maneira ordenada e em períodos específicos de sua vida (OLIVELLE, 1993, p. 131).³⁴

Em um dos textos védicos há a descrição desse procedimento de afastamento da sociedade que pode ser feito apenas por um homem cujos filhos estejam adultos e estabelecidos em suas atividades, e que porventura tenha netos. O *bramanismo*, sendo uma religião essencialmente ritualística, considera tal renúncia como um momento de abandono das atividades rituais (OLIVELLE, 1993, p. 120-122). É nesse estágio final de sua vida, de acordo com o sistema dos *āśramas*, que o *brāhmaṇa* vive como um *bhikṣu*³⁵, um pedinte de esmolas (MACDONELL, 1995, p. 104).³⁶ Aśvagoṣa, o poeta *brāhmaṇa* do século I d.C. que se tornou monge budista, ao escrever o *Buddhacarita*³⁷, deixa transparecer a visão prevalente no período de escrita de sua obra sobre qual seria o tempo apropriado para deixar a casa em dois momentos: na cena em que Suddhodana – o pai daquele que se tornaria o Buddha Śākyamuni – tenta dissuadi-lo de seu plano de renunciar, argumentando que ainda era jovem e propenso à excitação dos sentidos; e no momento em que um conselheiro e um sacerdote são enviados para convencer o jovem a voltar para casa após ter partido: eles dizem que ele partiu em um tempo impróprio, e que deveria partir no tempo prescrito nas escrituras (OLIVELLE, 1993, p. 121-122).

Mas no período de Buddha Śākyamuni, o sistema *āśrama* em sua formulação original tinha outras características, e uma delas é que após o período de estudos e a escolha do *āśrama*, não era possível passar de um *āśrama* para outro. Quem se preparava e fazia essa escolha por um *āśrama* era um homem jovem, após passar por iniciação védica, tendo completado seus estudos na casa de um professor (*gurukula*). O estudante era chamado *brahmacārin*, mas após completar o período de estudos, ele também poderia escolher o *āśrama* de estudante como estado permanente. Os quatro *āśramas* são: estudante (*brahmacarya*), mantenedor de família

³⁴ In contrast to the original system, the classical formulation considers the *asramas* not as alternative paths open to an adult male but as obligatory modes of life suitable for different periods of a man's life. Choice, which was a central element in the original formulation, is eliminated, and the *asramas* are transformed from permanent and lifelong vocations to temporary periods, the only exception being renunciation, which in the new formulation occupies the final days of a man's life. The strictly ascetical modes of life – those of the hermit and the renouncer – are recast as institutions of old age. At least ideally, an individual is expected to pass from one *asrama* to the next in an orderly manner and at specific periods in his life.

³⁵ Ver glossário.

³⁶ Sobre o funcionamento do sistema dos *asramas*, ver OLIVELLE, 1993.

³⁷ Um dos relatos sobre a vida do Buddha Śākyamuni que possivelmente foi composto para ser uma peça teatral.

(*grhastha*), hermitão (*vānaprastha*) e renunciante (*saṃnyāsa*). Exceto pelo mantenedor de família, todos os outros três *āśramas* são caracterizados pelo celibato (OLIVELLE, 1993).

Assim fica claro que tais movimentos de ascetas e renunciantes brotaram de um contexto védico-bramânico e eram mais ou menos aceitos, e estavam mais ou menos de acordo com a corrente de pensamento principal:

A quebra com a tradição e a vida errante e mendicante eram as únicas coisas que esses ascetas tinham em comum: ideologicamente eles seguiam caminhos muito diferentes. Alguns eram sofistas, que se especializaram em refutação sem propagar nenhuma doutrina positiva por si mesmos. Outros eram *Ajivikas*, que como fatalistas e deterministas mantinham a visão de que tudo, incluindo sua própria emancipação, estava pré-determinado inalteravelmente. Mas a maioria desses errantes experimentavam diversas religiões, juntando-se ora a este, ora àquele guru. Talvez tenham buscado o objetivo por um tempo com os *aupanisadas* (que seguiam os *upanishads*), ou na prática do ascetismo, ou mesmo tentaram algum método por si mesmos para obter sabedoria. Seus debates com aqueles que mantinham outras visões, que normalmente ocorriam em bosques na borda do vilarejo ou cidade, eram a diversão intelectual do tempo e atraíram muitas pessoas, incluindo o filho mais velho do raja dos Shakyas de Kapilavastu (SCHUMANN, 2004, p. 42-43, trad. nossa).³⁸

Desse modo fica mais claro para nós o contexto no qual o jovem Sarvārtasiddha, tendo gerado o desejo de encontrar uma solução para os sofrimentos existenciais do adoecimento, envelhecimento, morte e renascimento no ciclo aprisionador de sofrimentos do *samsāra*³⁹, contrariou os costumes familiares do clã dos Śākyas e partiu para uma vida de renunciante. Schumann traz o seguinte trecho da tradição páli:

‘Quando eu ainda era um Bodhisatta (aquele que é compelido à budeidade), este pensamento veio a mim: “A vida de um mantenedor de família, este lugar de impureza, é estreito – a vida de um *samana* é liberdade e ar livre. Não é fácil para um mantenedor de família conduzir a vida aperfeiçoada, totalmente pura e perfeitamente santa. E se eu agora cortasse meus cabelos e barba, vestisse roupas amarelas (de um *samana*), e passasse da vida em família para a vida sem um lar?” E eu, na juventude, um jovem com cabelos pretos, nas primícias de minha juventude, no primeiro estágio da idade viril, cortei meus cabelos e barba, ainda que meu pai e mãe (adotiva) se opusessem a isso e chorassem com os rostos cheios de lágrimas, vesti as vestes

³⁸ The break with tradition, and the wandering, mendicant life were the only things these ascetics had in common: ideologically they followed very different ways. Some were sophists, who specialized in refutation without propagating any positive doctrine of their own. Some were *Ajivikas*, who as fatalists and determinists held the view that everything, including their own emancipation, was predetermined unalterably. But the majority of the wanderers were experimenters in religion, joining now this, now that guru. Perhaps they sought the goal for a time with the *Aupanisadas* or in the practice of asceticism, or else tried some method of their own for the gaining of wisdom. Their debates with those holding other views, which were generally held in groves on the edge of a village or town, were the intellectual amusement of the time and attracted many people, including the elder son of the Sakiyan Raja of Kapilavasthu.

³⁹ Ciclo repetitivo de renascimentos descontrolados, condicionados pela ignorância distorcida, resultando em repetidos sofrimentos existenciais. Ver glossário.

amarelas e passei da vida em família para a vida sem um lar.' [Majjhima Nikaya 26.16 = Majjhima Nikaya 36.10] (SCHUMANN, 2004, p. 45-46, trad. nossa).⁴⁰

Sabe-se que Sarvārthasiddha teve ao menos dois professores do movimento de renunciantes: Alara Kalama e Udraka Ramaputra. Conforme Schumann, Alara não fazia parte de nenhuma das escolas principais de seu tempo uma vez que só é citado em fontes budistas⁴¹, e teria ensinado uma espécie de concentração meditativa que seria uma forma inicial de yoga. Com Udraka⁴² ele teria aprendido outro tipo de concentração meditativa e sobre os *upaniṣads*. Uma de cada vez, o renunciante Sarvārthasiddha dominou as técnicas que aprendera. Primeiro foi convidado por Alara a conduzir a escola junto com ele. Depois foi convidado por Udraka a herdar a liderança de sua escola, mas rejeitou ambas as propostas, pois com tais técnicas ainda não havia obtido a libertação do sofrimento, uma vez que as aflições voltavam assim que saía da concentração meditativa, e continuou sua busca (SCHUMANN, 2004, p. 47-49).

Ele teria passado menos de um ano com esses professores antes de partir para o caminho do ascetismo na floresta, que durou cerca de seis anos. Cinco outros companheiros foram com ele, com o combinado de que aquele que primeiro tivesse um entendimento da verdade (*Dharma*⁴³) contaria aos outros. Segundo Schumann, Sarvārthasiddha teria tentado praticamente toda a lista de práticas ascéticas, como meditar sem respirar; andar nu; mendigar a própria comida em porções cada vez menores; vestir mortalhas de cadáveres, peles velhas, grama ou cascas; não cortar o cabelo ou barba, mas ao invés disso puxar os fios; não sentar ou deitar, mas manter-se em posturas dolorosas; não tomar banho e deixar que a sujeira caísse por si mesma; manter-se ao ar livre no frio e nas florestas sufocantes no calor. Costumava acampar em solos sepulcrais – onde os cadáveres eram deixados para se decomporem ao ar livre – e os filhos de vaqueiros cuspiam ou mijavam nele, jogavam terra ou o cutucavam com grama. Às vezes comia fezes de vacas ou o próprio excremento quando não estava totalmente digerido (SCHUMANN, 2004, p. 49-53). Quanto à redução da quantidade de alimento ao ponto de quase morrer por inanição, Schumann traz mais um trecho do Majjhima Nikaya do cânon páli:

⁴⁰ 'When I was still a Bodhisatta (one bound for Buddhahood), the thought came to me: "The household life, this place of impurity, is narrow - the *samana* life is the free open air. It is not easy for a householder to lead the perfected, utterly pure and perfect holy life. What if I were now to cut off my hair and beard, don yellow (*samana*) robes, and go forth from the household into homelessness?" And I, being young, a youth with black hair, in the prime of my youth, in the first stage of manhood, cut off my hair and beard, although my father and (foster) mother opposed this and wept with tearful faces, donned the yellow robes and went forth from the household life into homelessness.' (MN 26.16= MN 36.10).

⁴¹ Dra. Cibele Aldrovandi mencionou que Alara teria sido parte da escola Samkhya, que é considerada a primeira das escolas ortodoxas.

⁴² Dra. Cibele Aldrovandi disse que não está clara a filiação de Udraka, mas que podia ser alguma escola do Yoga.

⁴³ A palavra *dharma* tem muitos significados, inclusive pode se referir aos ensinamentos do Buddha ou os textos budistas. Ver glossário.

‘Uma vez que eu comia tão pouco cada vez, meu corpo ficou emaciado ao extremo. Meus membros ficaram como as juntas secas e nodosas do bambu. Minha traseira se tornou como os cascos de um búfalo, e minha espinha com sua vértebra protuberante ficou como contas em uma corda. Minhas costelas eram visíveis como as vigas expostas de uma casa em ruínas. Como em um poço profundo a superfície da água brilha ao longe, assim minhas pupilas, afundadas em seu encaixe, brilhavam ao longe. Assim como uma cabaça amarga, quando é cortada, rapidamente seca e encolhe ao sol, meu escalpo secou e murchou. Se eu queria tocar a pele de minha barriga, eu encontrava minha espinha dorsal, porque ambos se tornaram tão próximos. Se eu queria defecar ou urinar, eu caía de cara no chão. Se eu coçava meus membros, o pelo, podre em suas raízes, saía em minha mão.’ [Majjhima Nikaya 12.52 = Majjhima Nikaya 36.21] (SCHUMANN, 2004, p. 52, trad. nossa).⁴⁴

Uma vez que o ascetismo era tão valorizado, tal empenho na ascese era admirado por muitos, e não é de se estranhar que os cinco companheiros ascetas sentiram-se desiludidos, desapontados e partiram para longe quando aquele que dentre eles era o líder em suas práticas, decidiu abandoná-las e aceitou uma tigela de arroz doce oferecida pela jovem Sujātā, optando por um caminho do meio.

1.6. A presença de ascetas e suas características iconográficas em Gandhāra

1.6.1. Ascetas e suas representações formais: a postura, o assento, a cabana

Em sua tese de doutorado sobre a emergência do hinduísmo em Gandhara, Abdul Samad apresenta uma moeda do rei indo-grego Telephos, de cerca de 80 a.C., que de modo incomum apresenta a figura de um asceta em seu reverso, ao invés de uma divindade grega, como era usual. Segundo Samad, fontes gregas clássicas (Estrabão, Arriano e outros) mencionam uma história já famosa do encontro de Alexandre o Grande com ascetas nus indianos, chamados pelos gregos de gimnosofistas, e um asceta em específico que teria acompanhado Alexandre e tido sua proteção real por dois anos, chamado Calanus (Kalyana em sânscrito, que significa “auspicioso” ou “próspero”). Por causa de uma dor abdominal constante, Calanus teria pedido permissão a Alexandre para cometer suicídio por queimar seu corpo vivo em uma pira, ação que levantou comentários contrastantes entre os que admiraram sua coragem e os que criticaram

⁴⁴ ‘Since I took so little each time, my body reached a state of extreme emaciation. My limbs became like the dry and knotted joints of bamboo. My buttocks became like a buffalo's hoof, and my spine with its protruding vertebrae became like beads on a string. My ribs were visible like the exposed rafters of a dilapidated house. Just as in a deep well the surface of the water gleams far below, so my pupils, sunk deep in their sockets, gleamed far below. Just as a bitter gourd, when it is cut, quickly dries up and shrivels in the sun, so my scalp dried up and shrivelled. If I wanted to touch my belly-skin, I encountered my backbone, because the two had come so close together. If I wanted to pass excrement or urine, I fell over on my face. If I rubbed my limbs, the hair, rotted at the roots, came away in my hand.’ (MN 12.52 = MN 36.21).

sua morte como insanidade ou arrogância vazia. A morte por suicídio passou a ser uma prática aceita pelos macedônios, mas os *brāhmaṇas* de Taxila não viam a atitude de Calanus como correta. De qualquer maneira, a inspiração de certas práticas ascéticas para os gregos permaneceu em evidências literárias. Quanto ao rei Telephos ter cunhado a figura de um asceta em sua moeda, Samad sugere duas possibilidades: ou o rei Telephos queria apresentar a si mesmo como alguém que procura a verdade através de uma doutrina indiana – tal qual Alexandre fora retratado –, ou o asceta Calanus teria sido nativo do lugar, e usar sua imagem despertaria a simpatia e o apoio da população local. A inscrição na moeda pode ser traduzida como “fazendo atos benéficos/auspiciosos” ou “agindo como Kalyana” (SAMAD, A. 2010, p. 23-28).

Ao descrever o reverso da moeda (figura 1), Samad diz:

Reverso: Um asceta nu está sentado em pedras, agachado voltado para a direita e segurando um galho de árvore como uma vara de nós que aparece sobre seu ombro (na iconografia de Gandhara, o Brahmane normalmente segura um galho de árvore como bastão). Há um *kamaṇḍalu* (pote de água típico de ascetas) e um altar de fogo em frente a ele. (SAMAD, A. 2010, p.25, trad. nossa)⁴⁵

Figura 1: Moeda de Telephos com asceta no reverso, por volta de 80 a.C.



Fonte: SAMAD, A. 2010, p. 24 e 25.

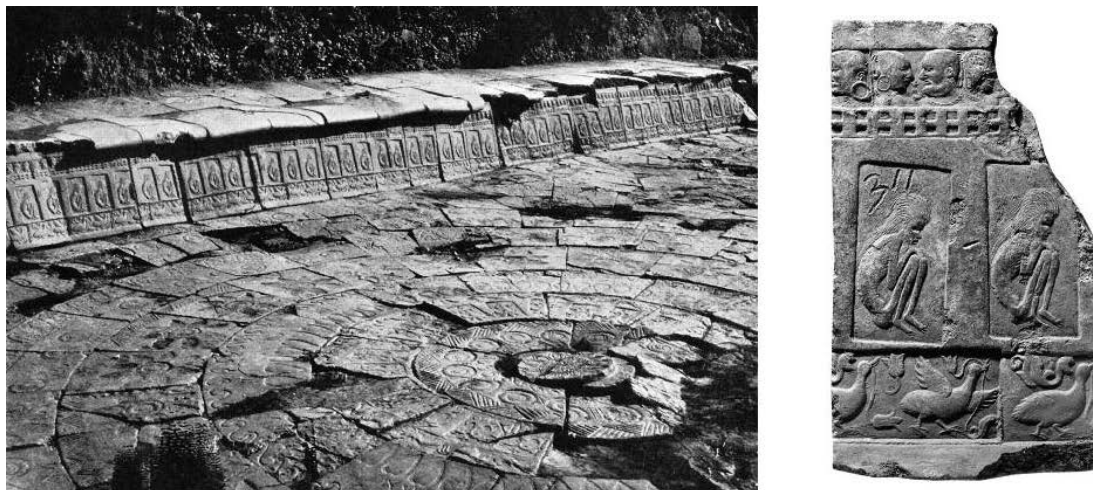
O ponto que nos interessa nessa moeda é a postura agachada do asceta. Tal postura pode remeter a determinadas práticas ascéticas, mas também pode implicar na idade avançada de tais ascetas⁴⁶. Essa mesma postura é notória em uma sequência de relevos de ascetas nus com longos

⁴⁵ **Reverse:** A naked ascetic is sitting on rocks, squatting towards the right and holding a branch of a tree as a knotted stick that is shown above his shoulder (In Gandhāran iconography the Brahman is usually holding a tree branch as staff). There are a *kamaṇḍalu* and a fire altar in front of him.

⁴⁶ Agradeço à Dra. Cibele Aldrovandi pela observação quanto à idade durante a banca de apresentação da dissertação, na qual explicou que de acordo com o sistema *āśrama*, é bem possível que tais ascetas representados tivessem mais de sessenta anos.

cabelos, corpo esquelético e os olhos fundos em tijolos do sítio arqueológico do monastério de Harwan, na Caxemira (figura 2).

Figura 2: Pavimento com tijolos figurando ascetas em sítio arqueológico de Harwan, Caxemira, circa séc. V e VI d.C.



Fonte: BEHRENDT, 2010, p. 324.

Kurt Behrendt explica que os estudiosos ainda não chegaram a uma conclusão sobre a filiação religiosa do local, e dentre as possibilidades, pode ter sido budista. Ele sugere que os ascetas de Harwan sejam indício da interação religiosa entre budistas praticantes de ascetismo e ascetas de outras filiações religiosas devido à movimentação de pessoas e ideologia nos séculos VI e VII d.C., por conta do declínio econômico em Gandhāra (BEHRENDT, 2010).

Além da postura agachada, outro elemento recorrente em representações de ascetas em Gandhāra é a cabana e o assento do asceta. Nas representações seguintes vemos ascetas não identificados, com postura e cabelos semelhantes ao asceta da moeda de Telephos, porém com uma vestimenta simples, sob um assento diferente de uma pedra, e dentro de uma cabana (figuras 3 e 4).

As imagens seguintes (figuras 5 e 6) trazem os mesmos elementos e são identificadas como o encontro de Buddha Śākyamuni com um dos três irmãos Kasyapa, ascetas *jatila* (sacerdotes do fogo) que se convertem aos ensinamentos do Buddha após muitos feitos deste, mas trataremos mais sobre este assunto adiante. A similaridade da figura 10 com a moeda de Telephos é notória, inclusive pelo frasco de água típico de um asceta (*kamandalu*)⁴⁷ em frente a ele.

⁴⁷ O *kamandalu* também é característico da iconografia do Bodhisattva Maitreya: “The water bottle (*kamaṇḍalu*) held by these examples may appear to be a distinctive iconographic attribute for the bodhisattva Maitreya, but it is also carried by figures that have their hair tied in a topknot (*jatamukuta*) or wear headdresses (Inchang Kim, 1997: figs. 2, 6, 7, 16, 17, 19, 21, 23, 35), and we cannot be certain whether they all represent Maitreya. [Besides,

Figura 3: Asceta, Paquistão, 30 - 375 CE



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig.4: Asceta e figura feminina portando guirlanda, Khyber Pakhtunkhwa, Paquistão, séc. I a II d.C. circa.



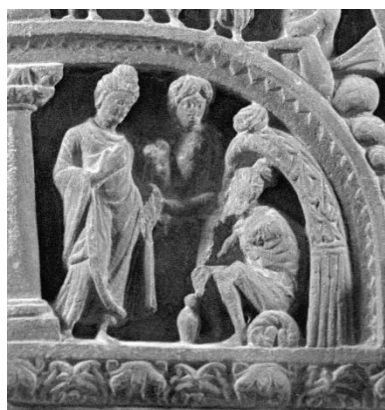
Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 5: Cena da vida de Buddha Śakyamuni; conversão dos Kasyapas (possivelmente); Paquistão, 30 a 375 d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 6: Cena da vida de Buddha Śakyamuni; Kasyapa encontrando o Buddha; Khyber Pakhtunkhwa, Paquistão, séc. I a II d.C. circa.



Fonte: dsal.uchicago.edu

there are water-bottle bearers without halos, which are identified as nāgas by Inchang Kim (1997: figs. 28, 29, 30, 31, 32)]” (RHI, 2018 p. 247). Ver também o artigo de Elizabeth Rosen Stone: *An Early Image of Maitreya as a Brahman Ascetic?*, disponível em <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/met.42.20320673?journalCode=met>>. Acesso em: 3 fev. 2021.

Outra imagem que possivelmente representa um asceta é a parte externa de um “altar portátil” (*pocket shrine*) em duas partes, do qual sobrevive metade, sendo a parte externa aparentemente um asceta agachado sentado sobre um banco, com o *kamandalu* embaixo, e na parte interna duas cenas da vida do Buddha: a Vitória sobre Mara e o Primeiro Sermão (figura 7).

Fig. 7: Díptico portátil. Externo: figura sentada, com cabeça ausente, provavelmente um asceta; interno: a Vitória sobre Mara e o Primeiro Sermão. Caxemira, séc. VII.



Fonte: britishmuseum.org

Conforme Behrendt, os “altares portáteis” (*pocket shrine*) são característicos do período do declínio de Gandhāra, e consequente movimentação de pessoas para outras regiões, o que gerava a necessidade de imagens portáteis (BEHRENDT, 2010).

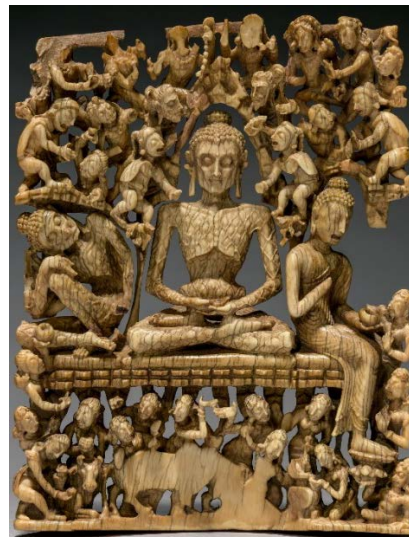
Outros exemplares de imagens portáteis significativos são as duas seguintes (figuras 8 e 9), onde vemos representada a imagem do Bodhisattva ascético.

Fig. 8: Seção de três lados de um *portable shrine* com cenas da vida de Buda, c. séc. V a VI. Paquistão (antiga Gandhāra).



Fonte: metmuseum.org

Fig. 9: Estado de Jammu e Caxemira, Índia. Por volta do século VIII d.C.



Fonte: clevelandart.org

A figura 8 é o detalhe de um quarto de um “altar portátil” (*pocket shrine*) de Gandhāra que era circular quando aberto, e que traz em um de seus espaços narrativos internos a imagem do Bodhisattva Ascético. A pose excessivamente arqueada parece reforçar a ideia de que, conforme o *Lalitavistarasutra*, o Bodhisattva quando pensava em tocar o estômago, tocava na verdade sua coluna vertebral (TSAI, 2012, p. 54); é claro que a pose excessivamente arqueada pode ter sido simplesmente o resultado de alguma dificuldade técnica durante a execução da peça, mas fato é que essa é a única imagem do Bodhisattva Ascético de Gandhāra que encontrei com tal pose arqueada. Não encontrei explicações sobre quem seria a pequena figura à frente dele, mas é possível que seja algum dos filhos de vaqueiros que iam incomodar Sarvārthasiddha durante suas práticas ascéticas, conforme relatado no Majjhima Nikaya (SCHUMANN, 2004, p. 52) mas seria necessário verificar se a datação e locais de circulação dessa narrativa estão de acordo com a produção dessa peça, o que não cabe ao escopo de nossa pesquisa. Já a figura 9 é uma pequena escultura em marfim, da Caxemira, datada do século VIII⁴⁸, da qual no momento destacamos a imagem da esquerda e a central: o Bodhisattva praticando ascetismo em uma postura agachada, com as costas arqueadas, e o Bodhisattva ainda emaciado, na postura de meditação. Interessante notar que todas essas representações já trazem a *uṣṇīṣa*⁴⁹ no topo da cabeça, ao invés do coque típico do asceta.

⁴⁸ Sobre essa imagem, ver Czuma, Stanislaw. “A Unique Addition to the School of Kashmiri Ivories.” *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, vol. 75, no. 8, 1988, pp. 298–319. JSTOR, <www.jstor.org/stable/25160044>. Accessed 17 May 2020. P. 312 – 316

⁴⁹ Explicaremos sobre a *uṣṇīṣa* no capítulo 2.

1.6.2. O método ascético *versus* o método das Quatro Nobres Verdades: personagens ascetas em narrativas budistas

Há muitos personagens ascetas na história da vida de Buddha Śākyamuni em cujas representações de Gandhāra podemos ver elementos visuais similares aos já listados, como o vidente, *ṛṣi*, Asita – que fez a predição do completo despertar de Sarvārtasiddha – e os irmãos Kasyapa – sacerdotes do fogo, *jatila*, que após muita resistência se tornam alunos do Buddha⁵⁰. E, apesar de não partilharem das mesmas características visuais, é importante citar os cinco ascetas que acompanhavam o Buddha em seus anos de ascetismo e se tornaram os primeiros monges.

Quanto ao *ṛṣi* Asita, de acordo com o *Lalitavistarasutra*, ele era um grande *ṛṣi* que possuía os cinco poderes extraordinários e vivia em determinada montanha junto a seu sobrinho. Asita vê vários sinais auspiciosos que indicavam que um Buddha havia tomado renascimento. Com seu “olho divino” vê que o rei Śuddhodhana havia tido um filho que apresentava marcas de um grande ser. Asita chama seu sobrinho para ir com ele ver a criança, e ambos vão até Kapilavastu planando pelos céus, mas ocultam seus poderes mágicos ao chegarem nos portões do palácio. O rei Śuddhodhana recepciona bem o *ṛṣi* apesar de não conhecê-lo, e pergunta a quê veio. Asita diz que veio para ver o filho de Śuddhodhana que acabara de nascer. Ao tomar o bodhisattva em seus braços, Asita permanece pensativo e vê que o corpo do menino possui as trinta e duas marcas maiores⁵¹ e as oitenta menores de um grande ser, o que indicaria duas possibilidades: ou ele ficaria no palácio e se tornaria um *chakravartin*, um monarca universal, que governaria o mundo todo, ou ele deixaria sua casa como um renunciante e se tornaria um perfeito e completo Buddha. Ao ver isso, Asita começou a chorar e sentou-se soluçando. Ao ver o *ṛṣi* chorando copiosamente, o rei Śuddhodhana fica com medo e angustiado e rapidamente pergunta se algum infortúnio recairia sobre o príncipe (DHARMACHAKRA, 2013, p. 74-76).

Asita então responde:

Grande rei, não é pelo jovem príncipe que eu choro, pois para ele não há realmente nenhum perigo. É por mim mesmo que eu choro. Por que, grande rei? Porque eu estou velho e débil.

O jovem Sarvārthasiddha certamente desenvolverá a insuperável iluminação de um perfeito e completo Buddha. Ele girará a Roda do incomparável Dharma, que ninguém mais pode girar: nem *sramana* ou brâmane, nem *deva* ou demônio, ninguém mais. Para a libertação desse mundo e dos *devas* ele ensinará o *Dharma*, bom no início, bom

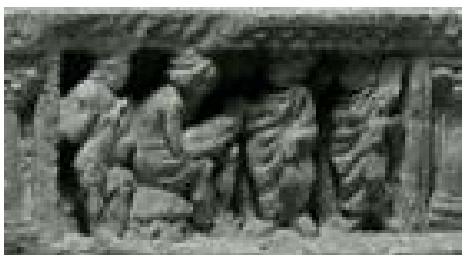
⁵⁰ Há outras cenas que incluem representações de ascetas similares, como a interpretação do sonho da rainha Mahamaya e a visita ao Buddha pelos dezesseis ascetas *brāhmanas*, mas para não estender demasiadamente o trabalho, não trataremos dessas imagens aqui.

⁵¹ Ver glossário: *mahāpuruṣalakṣaṇa*.

no meio, e bom no final; com seu significado mais excelente e puro; bem-expresso, claro, e muito completo – tal verdadeiramente realizado *Dharma* ele trará à luz. (TSAI, 2012, p. 18)

Encontramos ao menos quatro relevos representando o momento em que Asita faz a predição do completo despertar do pequeno Sarvārthasiddha (figuras 10, 11, 12 e 13).

Fig. 10: Pannel do tambor de estupa mostrando a predição do Bodhisattva por Asita.



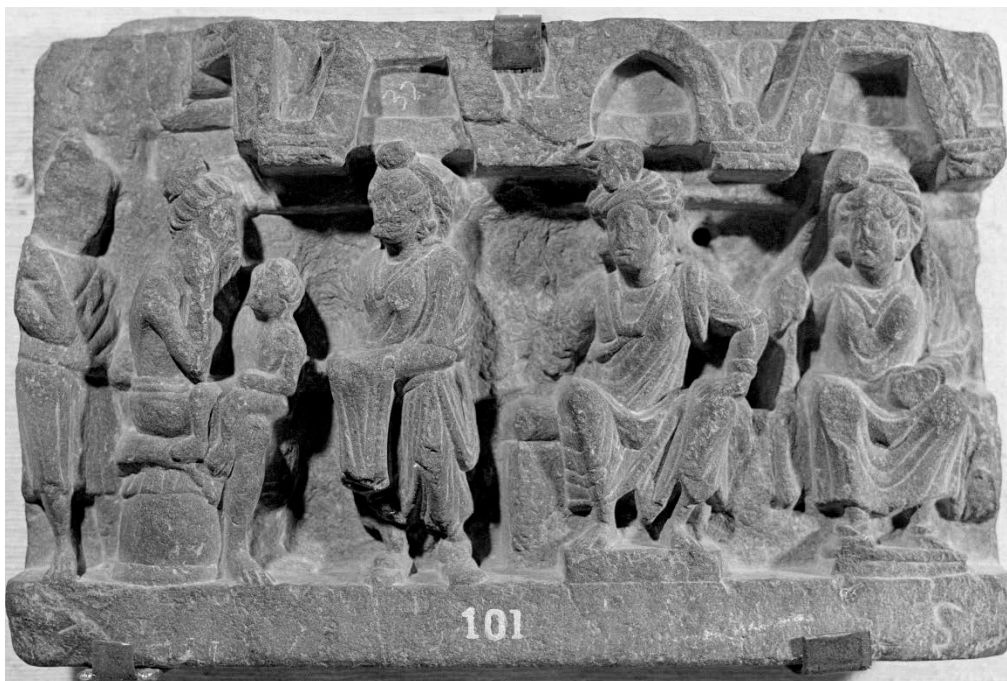
Fonte: britishmuseum.org

Fig. 11: Sarvārthasiddha levado para ter seus sinais lidos.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 12: O *r̥ṣi* Asita interpretando os sinais de Sarvārthasiddha.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 13: Interpretação dos sinais de Sarvārthasiddha.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Uma presença constante nos relevos é o rei Śuddhodhana e a mãe adotiva de Sarvārtasiddha, Mahāprajapati (se esses relevos de fato se baseiam no *Lalitavistarasutra*, a mãe do Bodhisattva, Mahāmāya, já havia falecido sete dias após seu nascimento a esta altura da história, na qual ele já tinha pelo menos quatro meses). Em três deles (figuras 10, 11 e 12) vemos uma figura atrás de Asita que pode ser seu sobrinho Naradatta, a julgar pela vestimenta similar a outros ascetas, com o peito descoberto e um objeto oval em sua mão esquerda que pode ser um *kamandalu* (figura 13). Muito interessante é Asita na figura 13 com suas costelas aparentes, barba e coque de cabelo típicos de ascetas, sentado em um assento idêntico aos que já vimos nas figuras 5 e 6, com uma variação já vista na figura 4.

Outro conjunto de imagens com ascetas muito presente nos relevos narrativos de Gandhāra é aquele referente à conversão de três irmãos *jatila* (sacerdotes do fogo) – Uruvela (ou Uruvilva), Nadi e Gaya Kasyapa – que se tornaram alunos do Buddha, trazendo consigo seus mil seguidores (figuras 14, 15, 16, 17, 18, 19 e 20, e talvez figuras 21 e 22). Para convencer Uruvela, o Buddha utiliza de muitos milagres uma vez que Uruvela sempre se considerava melhor e mais poderoso do que o Buddha. Curiosamente há muitos relevos do episódio em que o Buddha subjuga um *naga*⁵² maligno que habitava a caverna de ritos do fogo de Uruvela Kasyapa. Uma possível explicação é que em Gandhāra a obra literária *Buddhacarita*, de Ásvaghoṣa, tenha ficado conhecida, o que não é impossível uma vez que há indícios de que ele teria vivido na Caxemira no final do século I e início do século II. Ao fazer um estudo sobre as fontes canônicas de Ásvaghoṣa, Vincent Eltschinger observa que “Ásvaghoṣa manteve um relato detalhado do primeiro milagre, a vitória do Buddha sobre um Nāga feroz, mas decidiu reduzir os próximos dezessete milagres a um único verso.” (ELTSCHINGER, 2013, p. 192).

Segundo Eltschinger, o episódio dos irmãos Kasyapa é um “manifesto anti-ritualístico e anti-bramânico” (ELTSCHINGER, 2013, p. 192). Na tradução do *Buddhacarita* para o português, de Plínio Tsai, lemos:

[48] Quando o *Buddha* expôs o *Dharma* para os Kasyapas e seus mil *bhiksus*, o que eles tinham para fazer fora feito e eles todos estavam bem adornados com pura sabedoria. O séquito inteiro era meritório, por purificar suas ações com *dana* e *sila*.

[49] Pelo fato de os videntes reverendos terem seguido seu caminho, a floresta do ascetismo perdeu seu esplendor, assim como alguém que perdeu a virtude da moralidade está vivendo em futilidade. (TSAI, 2016, p. 98).

O modo como o Buddha é colocado acima das práticas ascéticas fica claro em representações posteriores, como a figura 21, na qual vemos a imagem do Buddha muito maior que a do asceta. É interessante observar a semelhança do asceta que faz parte do conjunto da figura 21 com a figura 22, de modo que é possível que a figura 22 tenha feito parte de outro conjunto similar. Podemos observar a sequência de figuras abaixo.

⁵² Um ser serpentóide da mitologia indiana.

Fig. 14: O Buddha executando um milagre diante de ascetas, talvez os Kāśyapas, c. séc. I-II d.C.



Fonte: britishmuseum.org

Fig. 15: Fogo na cabana dos Kasyapas em Uruvilva, circa séc. I-II d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 16: Milagre do Templo de Fogo em Uruvilva, circa 30 - 375 d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 17: O Buddha na cabana dos Kasyapa em Uruvilva, circa séc. I-II d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 18: Vitória sobre a serpente negra, circa séc. I-II d.C.



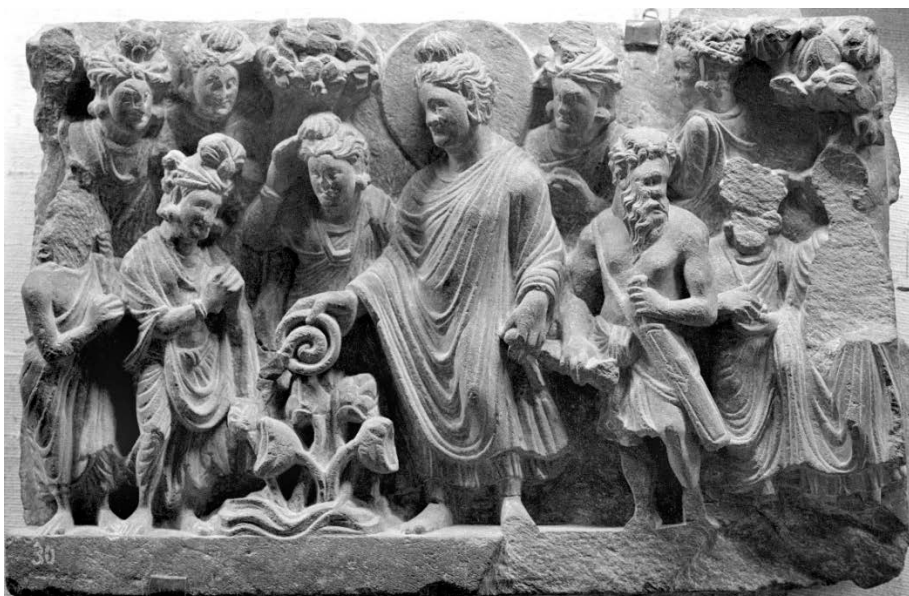
Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 19: Vitória sobre a serpente negra, circa metade do séc. I a metade do séc. III.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 20: Subjugando a serpente negra, circa séc. I-II d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 21: Buddha e Asceta, c. metade do séc. I a metade do séc. III.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 22: Asceta, c. 30 - 375 d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Outros importantes personagens ascetas são os cinco ascetas que acompanharam o Bodhisattva em seus seis anos de ascetismo e que ouviram o primeiro sermão sobre as Quatro Nobres Verdades. No entanto, não encontrei representações desses ascetas em outras composições que não remetessem ao primeiro sermão, e nelas os cinco ascetas já estão todos retratados como *bhikṣus* da *saṃgha*⁵³ (comunidade) do Buddha: carecas, com as vestes similares às do Buddha, e em assentos similares, às vezes de lótus, às vezes de grama, como na figura 23.

Fig. 23: Painele retratando o Primeiro Sermão, c. séc. II-III d.C.



Fonte: britishmuseum.org

Claudine de Bautze-Picron nota que isso ocorre nas representações de Pagan, mesmo antes de os cinco ascetas se tornarem monges:

Nessas pinturas, como nas esculturas de Pagan, esses homens nunca são representados como os ascetas que são, mas como os monges que se tornarão no Parque do Gamo de Sarnath. Da mesma maneira, o futuro Buda é representado como Iluminado – uma escolha que provavelmente revela aversão a um conceito tão extremo como o corpo emaciado: na verdade, Śākyamuni é retratado em Pagan como um Buddha desde o momento em que corta o cabelo. (...) Quanto ao fato de que os cinco discípulos não são mostrados sob a forma de ascetas, mas de monges, isso provavelmente indica a preeminência do status do monge sobre a posição do asceta (BAUTZE-PICRON, 2008, p. 84, trad. nossa).⁵⁴

⁵³ Ver glossário.

⁵⁴ In those paintings like in the carvings from Pagan, these men are never depicted as the ascetics who they are but as the monks who they will become in the Deer Park of Sarnath. Likewise, the future Buddha is depicted as

Assim, percebe-se que a prática antecedente de ascetismo por parte dos cinco primeiros alunos do Buddha não é considerada relevante em termos de representação visual, mas isso não deixa de ter importância nas narrativas. No *Lalitavistarasutra*, lemos:

(918) O Tathagata considerou: “Os cinco que eram meus alunos são puros, de boa natureza, fáceis de treinar, fáceis de ensinar, fáceis de purificar, eles possuem pouco desejo aflitivo, ódio ou ignorância. Sua consciência não era obscurecida, e por não terem ouvido o Dharma, eles estavam grandemente privados. Durante o tempo em que eu praticava austeridades, eles me cercaram com sua solicitude, eles compreenderão o Dharma que eu ensino, e eles não zombarão dos ensinamentos.

(922) Quando os cinco alunos viram o Tathagata se aproximando ao longe, eles disseram entre si: “O Sramana Ayusmat Gautama se aproxima – o relaxado, o glutão, aquele que negou a prática. Praticando mortificações, ele não foi capaz de manifestar o conhecimento superior sobre os ensinamentos humanos, quanto menos ainda agora manifestar a sabedoria especial e exaltada, agora que ele recebe esmolas e come alimentos saborosos. Que pessoa mais vagabunda, que glutão!”. Mas o Ayusmat Ajnanta Kaundinya, um dos cinco, não aprovou isso em sua mente, mas não falou em desaprovação.

(923) Ó monges, quanto mais próximo o Tathagata avançava para os cinco alunos, mais se sentindo mal eles ficavam. Querendo se levantar de seus assentos, pois se tornaram muito desejosos, até se sentirem mal, de se levantarem de seus assentos. Por quê? Porque não há pessoa em qualquer lugar, que vendo o Tathagata, não se levante de seu assento. Quanto mais perto o Tathagata chegava, mais não conseguiam suportar o esplendor e a majestade, se tornando cada vez mais agitados, e quebrando suas palavras, eles se levantaram para honrar ao Tathagata. Eles deram um passo à frente para receber seus roupões e a sua tigela. Um preparou um assento para ele, outro trouxe água para seus pés, e outro trouxe algo para descansar igualmente seus pés. “Você é bem vindo, Ayusmat Gautama! Você é bem vindo! Peço, sente-se Ayusmat Gautama, no assento que preparamos para você!”.

(924) Ó monges, o Tathagata sentou-se na cátedra preparada para ele. Então, os cinco alunos, depois de terem conversado sobre vários assuntos agradáveis e interessantes, se dirigiram ao lado. E juntamente, os cinco falaram ao Tathagata: “Ayusmat Gautama, suas características são perfeitamente claras. Sua complexão é perfeitamente pura”. E assim por diante. “Ayusmat Gautama, você manifestou a visão superior da arya sabedoria exaltada sobre o conhecimento humano?”. E o Tathagata respondeu: “Monges, não chamem o Tathagata “Ayusmat”, que significa aquele de longa vida, pois por um longo tempo agora, esse estado não trouxe nem benefício, nem ajuda, nem bem estar. Monges, eu manifestei amṛta e o caminho que leva para a imortalidade. Eu sou um Buddha, ó monges, limpo e livre de todas as degenerações. Mestre de todos os Dharmas, ó monges, eu mesmo explicarei o Dharma. (TSAI, 2012, p. 101-102).

Assim, notamos que as práticas ascéticas anteriores colaboraram para que os cinco fossem “*puros, de boa natureza, fáceis de treinar, fáceis de ensinar, fáceis de purificar*” e com “*pouco desejo aflitivo, ódio ou ignorância*”. Ao lermos o resumo do trecho correspondente citado por Kurt Behrendt, nota-se que a sequência dessa narrativa é similar à do

Enlightened – a choice which probably betrays disinclination for such an extreme concept as the emaciated body: as a matter of fact, Śākyamuni is depicted at Pagan as a Buddha from the very moment when he cuts his hair. (...) As to the fact that the five disciples are not shown in the guise of ascetics but of monks, it probably indicates the pre-eminence of the status of the monk over the position of the ascetic.

Abhiniṣkramaṇasūtra – a respeito do qual aprofundaremos no terceiro capítulo –, e acrescenta que nesse ponto os ascetas raspavam os cabelos e se vestiram com vestes que os caracterizariam como seguidores monásticos do Buddha. Behrendt enfatiza que “a seleção e a conversão dos ascetas como os primeiros monges era particularmente significativa, porque grupos religiosos ascéticos estavam competindo com os budistas por seguidores” (BEHRENDT, 2007, p. 38).

1.6.3. Um asceta como o futuro Buddha: o asceta Megha e o Buddha Dīpaṃkara

Personagens ascetas também aparecem em algumas narrativas de contos *jataka*⁵⁵, como por exemplo o *Syama Jataka* e o *Vessantara Jataka*. Abaixo, nas figuras 24 e 25, vivendo em suas cabanas características, vemos um casal de ascetas, pais do jovem Syama, ao receberem a notícia de sua morte. Ao lado, vemos Vessantara fazendo uma doação a um asceta, com sua pose arqueada, o coque na cabeça e o bastão.

Fig. 24: Syama Jataka, Paquistão, 30 - 375 CE



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 25: Visvamtara (Vessantara) Jataka, Gandhara (Paquistão) 2ndC-3rdC



Fonte: britishmuseum.org

Mas decerto, a narrativa de uma vida passada mais significativa em Gandhāra e, também, para a nossa pesquisa, é o assim chamado *Dīpaṃkara Jātaka*⁵⁶. Em um artigo para o projeto “*Gandhāra Connections*”, Jason Neelis explica que escribas e artistas conectaram

⁵⁵ Contos populares que relatam histórias de vidas anteriores do Buddha Śākyamuni, tanto na forma humana quanto como diferentes animais.

⁵⁶ Na verdade, tal narrativa não faz parte da coletânea dos Pāli Jātaka, sendo que “Dipankara Jataka” é um termo restrito à história da arte de Gandhāra (NEELIS, 2019, p. 176).

certos locais de narrativas budistas de vidas passadas do Buddha com Gandhāra, como uma estratégia para criar locais sagrados de peregrinação fora da região de Magadha, onde Śākyamuni vivera. Jason Neelis e seu time de pesquisadores chegaram a um conjunto de quinze histórias reconhecíveis ao analisarem 180 esculturas em pedra e pinturas. Dentre essas, 129 são do *Dīpaṃkara Jātaka*: mais de setenta por cento (NEELIS, 2019).

A narrativa conta a história do encontro entre um Buddha de outro *kalpa*⁵⁷, chamado Dīpaṃkara, com um jovem asceta *brāhmaṇa* chamado Megha⁵⁸. É possível que tenha existido um *sūtra* independente com essa história⁵⁹, porém atualmente a encontramos apenas enquanto parte de outros textos, como o *Mahāvastu*, o *Divyāvadāna*, o *Nidānakathā* e o *Abhiṅskramaṇasūtra*. Um ponto importante: a maioria das pesquisas sobre o assunto se referem a Megha apenas como “asceta”. Porém, ao lermos a tradução do trecho do *Abhiṅskramaṇasūtra* referente à história de Megha e Dīpaṃkara, feita por Samuel Beal no século XIX (BEAL, 1873), notamos que Megha é um jovem *brāhmacārin* de dezesseis anos, ou seja, que está por finalizar sua fase de estudante no sistema *āśrama*⁶⁰, o que não é dito explicitamente, mas fica notório pela narrativa. O ascetismo de um *brāhmacārin* se resume ao celibato e à disciplina nos estudos e aprendizado dos textos e ritos védicos, e não inclui a restrição quase total ou total de alimentos. Nesse encontro, o jovem asceta presta homenagens ao Buddha Dīpaṃkara e faz o voto aspirativo (*praṇidhāna*) de tomar renascimento como alguém capaz de fazer o bem aos seres. Dīpaṃkara então faz a predição do futuro renascimento de Megha no clã Sakya e seu completo despertar (LAW, 1930, p. 16). Assim, considerando o estágio em que o voto do Bodhisattva se torna irreversível⁶¹ (APPLETON, 2016, p. 1), a versão estendida da vida de Buddha Śākyamuni começa com esse encontro, e na arte narrativa de Gandhāra, esse episódio é o que imediatamente precede os eventos da vida do Bodhisattva Siddhartha que se tornará o Buddha Śākyamuni (NEELIS, 2019).

No entanto, Dīpaṃkara (Divakara) é listado como primeiro em uma lista de características de quinze Buddhas anteriores em uma versão em gāndhārī do *Bahubuddhaka-sutra* em um rolo na Biblioteca do Congresso dos EUA (Salomon 2018: 265-93), que Vincent Tournier (2017: 129ff.) identifica como a primeira versão de *Bahubuddhaka-sūtras* incorporados no *Mahāvastu* e outros textos budistas. Assim, a genealogia de Buddhas anteriores essencialmente começa com *Dīpaṃkara*, cujo encontro com o *Bodhisattva* foi localizado na antiga Nagarāhāra (moderna Nangarhar no leste do Afeganistão), onde também havia um nicho para a relíquia da tigela de pedinte do Buddha, de acordo com os relatos de visitantes chineses, começando por Faxian no começo do século V. Por associar esse lugar com Dīpaṃkara, o primeiro

⁵⁷ Medida de tempo referente ao aparecimento e desaparecimento de um universo.

⁵⁸ Ou Sumati, ou Sumedha, de acordo com a versão (NEELIS, 2019, p. 176).

⁵⁹ Ver MATSUMURA, 2011.

⁶⁰ Ver ítem I.5.

⁶¹ *Avaivartika*.

na linhagem de Buddhas anteriores, e com o encontro com o *Bodhisattva* que faz o voto aspirativo e é predito que tomará renascimento como Shakyamuni, os budistas de Gandhara fazem uma forte reivindicação de que a versão estendida da história da vida do Buddha do tempo presente começa em sua própria terra. (NEELIS, 2019, p. 179, trad. nossa)⁶²

No entanto, em um artigo anterior ao de Neelis, Juhung Rhi apresenta um argumento de que o mero fato de essa história ser considerada como tendo ocorrido na região não seria o suficiente para explicar a preferência por essa narrativa em detrimento de outras que também eram lá localizadas:

Comparadas com cenas da vida do Buddha, as representações de jātakas são consideravelmente em menor número e bem limitadas na variedade de temas. De acordo com minha base de dados de trabalhos narrativos que sobreviveram, cerca de cinquenta peças, indubitavelmente autênticas, são identificáveis, e elas representam apenas cerca de dez jātakas. Surpreendentemente, cerca de dois terços deles lidam com o *Dīpaṃkarajātaka*. A dominância desse tema é parcialmente explicada pelo fato de que o *Dīpaṃkarajātaka* era firmemente localizado em Nagarāhara (atualmente o Vale do Jalalabad no Afeganistão), e cerca de um terço de suas representações sobreviventes efetivamente vieram das áreas de Kabul e Jalalabad. Mas essa pode não ser uma explicação satisfatória quando consideramos que outros jātakas populares que também eram localizados nessa região, assim como o *Visvantara-jātaka* (bacia do Pexauar) e o *Sibi-jātaka* (Suat), eram raramente representados, apenas algumas vezes, enquanto que dois terços das representações do *Dīpaṃkarajātaka* foram feitas na bacia do Pexauar e no vale do Suat, localizados fora das áreas de Kabul e Jalalabad. Isso indica que o *Dīpaṃkarajātaka* era provavelmente percebido pelos budistas de Gandhāra como imbuído de um significado maior, do que meramente aquele de ser uma bela história, como o início da notável carreira de Shakyamuni em direção ao estado de Buddha, e como um prelúdio para as inúmeras cenas da vida de Buddha na arte de Gandhāra (RHI, 2003, p. 157-158, trad. nossa).⁶³

⁶² However, *Dīpaṅkara* (*Divakara*) is listed first in a list of the characteristics of fifteen previous Buddhas in a *Gāndhārī* version of the **Bahubudhaka-sutra* in a scroll in the US Library of Congress (Salomon 2018: 265-93), which Vincent Tournier (2017: 129ff.) identifies as the earliest version of *Bahubuddhaka-sūtras* incorporated into the *Mahāvastu* and other Buddhist texts. Thus, the genealogy of previous Buddhas essentially begins with *Dīpaṅkara*, whose meeting with the *Bodhisattva* was localized in ancient *Nagarāhāra* (modern *Nangarhar* in eastern Afghanistan), where there was also a shrine for the relic of the Buddha's begging bowl, according to the accounts of Chinese visitors beginning with Faxian in the early fifth century. By associating this place with *Dīpaṅkara*, the first in the lineage of the previous Buddhas, and the encounter with the *Bodhisattva* who aspires and is predicted to be reborn as *Sākyamuni*, *Gandhāran* Buddhists stake a strong claim that the extended life-story of the Buddha of the present age begins in their own land.

⁶³ Compared with the Buddha's life scenes, representations of jātakas are considerably fewer in number and quite limited in the variety of themes. According to my database of extant narrative works, some fifty pieces, with undoubted authenticity, are identifiable, and they represent only about ten jātakas. Surprisingly, around two thirds of them deal with the *Dīpaṃkarajātaka*. The dominance of this theme is partly explained by the fact that the *Dīpaṃkarajātaka* was firmly localized in Nagarāhara (present-day Jalalabad Valley in Afghanistan), and about a third of its extant depictions actually came from the Kabul and Jalalabad areas. But this may not be a satisfactory explanation when considering that other popular jātakas that were also localized in this region, such as the *Visvantara-jātaka* (Peshawar basin) and the *Sibi-jātaka* (Swat), were represented quite rarely, only in a few instances, while two thirds of the representations of the *Dīpaṃkarajātaka* were made in the Peshawar basin and the Swat valley, located outside the Kabul and Jalalabad areas. This indicates that the *Dīpaṃkarajātaka* was probably perceived among Gandharan Buddhists as imbued with a greater significance than merely that of being a delightful story, as the very beginning of the remarkable career toward the Buddhahood of Sakyamuni and as a prelude to the numerous life scenes of the Buddha in Gandharan art.

Percebemos que Rhi desconfia que a popularidade da história se dá não apenas pela correlação geográfica, mas com a própria mensagem de retratar o momento do voto aspirativo daquele que viria a ser Śākyamuni. Podemos conferir tal popularidade em oito imagens que trazemos aqui, nas figuras 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32 e 33 a seguir. É interessante notar que esse primeiro episódio do ciclo narrativo de Gandhāra também aparece na estupa de Sikri (figura 27), mesma localidade da estátua do Bodhisattva Ascético mais conhecida (figura 34 - imagem 1).

Fig. 26: Khyber Pakhtunkhwa (North West Frontier), Pakistan. Séc. II e III CE



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 27: Estupa de Sikri, Paquistão, 30 - 375 CE. Atualmente no Museu de Lahore.



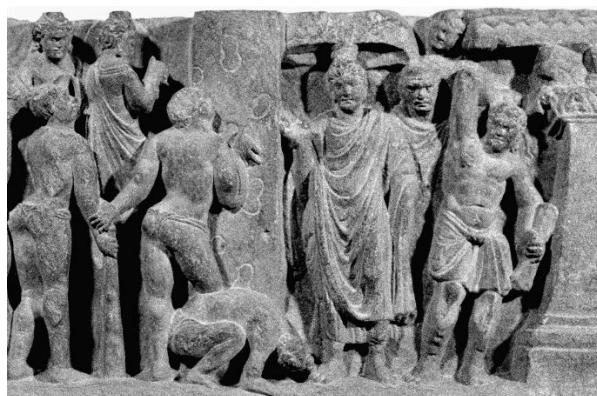
Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 28: Atualmente no British Museum, sem datação nem origem.



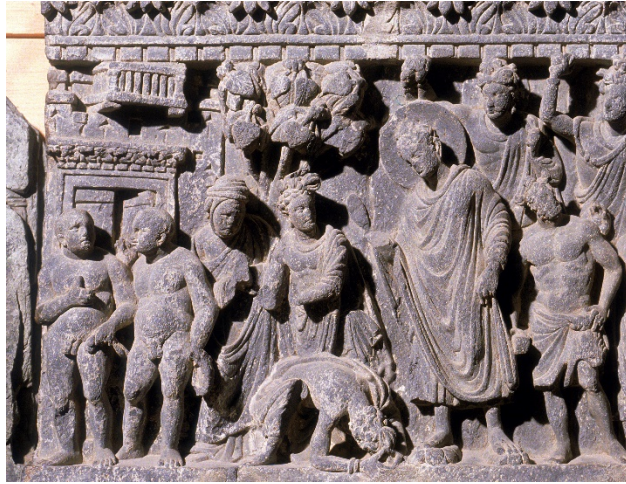
Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 29: Jamal Garhi, Mardan Dt., Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão; c. metade do séc. I até metade do séc. III.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 30: Dīpaṃkara prevendo o despertar de Sarvārthasiddha; séc. I-III d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 31: Dīpaṃkara prevendo o despertar de Sumedha; séc. I-III d.C.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 32: Buddha Dīpaṃkara; circa 30 - 375 d.C.; Afeganistão.



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 33: Sumedha presta homenagens a Dīpaṃkara; Paquistão, Vale do Suat, Antiga Gandhāra, c. séc. II



Fonte: metmuseum.org

Três momentos importantes da narrativa do asceta *brāhmacārin* Megha que permitem a identificação das imagens são: (1) o momento em que o asceta lança cinco flores de lótus sobre o Buddha Dīpaṃkara (ele consegue as flores com uma garota *brāhmaṇa* chamada Prakṛti, em troca da promessa que se casaria com ela em todas as vidas futuras, e as flores lançadas ficam suspensas ao redor do halo de luz em volta da cabeça do Buddha); (2) o momento em que o asceta solta os cabelos e se ajoelha ao chão para fazer com que o Buddha possa caminhar sem sujar os pés; outros textos dizem que Megha limpou as solas dos pés do Buddha com seu cabelo, momento esse em que faz o voto aspirativo e recebe sua predição; (3) o momento em que, ao receber a predição de seu futuro despertar, Megha flutua no ar, juntando as mãos em reverência (BEHRENDT, 2007, p. 33-34).

O relevo que atualmente se encontra no MET Museum de Nova Iorque (figura 33), era folheado a ouro e original do Vale do Suat. Segundo Behrendt, apenas os exemplares do Suat mostram o asceta Megha tocando os pés de Dīpaṃkara, e trata-se de uma das raras vezes na arte sul-asiática em que é representado algum contato físico com um Buddha; e não fosse pelos

detalhes da narrativa, não seria possível distinguir o Buddha Dīpaṃkara de qualquer outro Buddha (BEHRENDT, 2007, p. 35).

Ainda sobre a relevância da história de Megha e Dīpaṃkara, Behrendt nos diz que:

A história do encontro de Megha com o Buddha Dīpaṃkara era particularmente importante para os budistas da Grande Gandhāra porque pensava-se que o evento ocorrera próximo a Hadda, no Afeganistão. O peregrino chinês Xuanzang visitou o local no século VII e descreveu que viu lá uma pequena estupa muito antiga que marcava o ponto onde Megha se prostrou diante de Dīpaṃkara e recebeu a predição do Completo Despertar. Xuanzang contou sobre chuvas de flores miraculosas que desciam sobre o local lamacento em dias de jejum. Também contou sobre uma estupa de pedra de trezentos pés de altura, adornada com esculturas maravilhosas, construída sob as ordens de Ashoka para comemorar o encontro de Megha com Dīpaṃkara. Não muito longe, outra estupa marcava o local onde os cinco lótus foram adquiridos. Uma vez que a Grande Gandhāra era tão longe da bacia do Ganges, onde o Buddha de fato viveu, a importância de ter um local consagrado pelas ações do Buddha do passado, Dīpaṃkara, e daquele que viria a ser o Buddha, Megha, não poder ser subestimada. (BEHRENDT, 2007, p. 35, trad. nossa)⁶⁴

Três fatos nos chamam a atenção: (1) a narrativa conta que aquele que viria ser Śākyamuni atingiu o oitavo solo de um *bodhisattva* e obteve sua predição do completo despertar enquanto era um tipo de asceta *brāhmaṇa* do sistema *āśrama*, um *brāhmacārin*; (2) tal narrativa era de grande importância não apenas por seu conteúdo religioso, mas também por seu acontecimento ser atribuído à região; (3) o relato de Xuanzang de que, no ponto de encontro entre Megha e Dīpaṃkara, choviam flores miraculosamente em dias de jejum, indicando que havia alguma prática de jejum na época.

Sobre a fonte textual da maioria dos relevos narrativos, Behrendt explica que:

A maioria desses relevos ilustram a vida de Shakyamuni com episódios narrativos claramente relatados com a biografia do Buddha conhecida pelas fontes canônicas textuais. Uma possível razão para essa aparência muito próxima com os textos é que os budistas de Gandhāra não tinham acesso direto às tradições orais do norte da Índia. Acadêmicos buscaram em vários textos para entender as primeiras esculturas biográficas budistas de Gandhāra; um estudo sistemático da ordem das cenas dos relevos sugerem que a fonte da maioria delas era o Abhiniskramana sutra, que foi provavelmente escrito em sânscrito misto, mas agora existe apenas em uma tradução chinesa. A correlação é intrigante porque o Abhiniskramana sutra coloca grande ênfase nos Buddhas do passado e do futuro, um aspecto da ideologia budista que não é tão proeminente em outros textos biográficos, e que se torna, como veremos, cada

⁶⁴ *The story of Megha's meeting the Buddha Dīpaṃkara was particularly important to Greater Gandharan Buddhists because the event was thought to have occurred near the Buddhist site of Hadda, in Afghanistan. The Chinese pilgrim Xuanzang visited the site in the seventh century A.D. and described seeing there a small stupa of great antiquity that marked the spot where Megha prostrated himself before Dīpaṃkara and received the prediction of Buddhahood. Xuanzang told of miraculous showers of flowers that descended on the muddy spot on fasting days. He also chronicled a three-hundred-foot-high stone stupa embellished with marvelous sculpture, built at the behest of Ashoka to commemorate Megha meeting Dīpaṃkara. Not far away, another stupa marked the place where the five lotuses were acquired. Because Greater Gandhāra was so far from the Ganges basin, where the Buddha actually lived, the importance of having a site made sacred by the actions of the past Buddha, Dīpaṃkara, and the Buddha-to-be, Megha, cannot be underestimated.*

vez mais importante para budistas de Gandhāra séculos mais tarde. (BEHRENDT, 2007, p. 32, trad. nossa)⁶⁵

A ênfase em Buddhas do passado e do futuro é interessante quando vemos o trabalho de Juhyung Rhi, que demonstra como determinado conjunto de sutras colocam o período de austeridades como uma das práticas que todos os Buddhas do passado também fizeram, sendo um dos passos necessários ao completo despertar. Mas veremos isso em detalhes no terceiro capítulo.

Considerações intermediárias

Neste capítulo estabelecemos os motivos pelos quais optamos por utilizar o termos Bodhisattva Ascético ao invés de Buddha Ascético; aprendemos sobre a localização geográfica de Gandhāra, diferenciando entre Antiga Gandhāra e Grande Gandhāra, bem como passamos por um panorama geral a respeito da história de suas dominações por diferentes povos e culturas; apresentamos a cronologia escolhida como principal referência para este trabalho; e mencionamos quais os critérios para seleção de imagens de acordo com o que era relevante à pesquisa.

Em seguida, vimos que o surgimento dos diversos movimentos ascéticos indianos está atrelado à composição dos *upanişads* e ao enfrentamento aos *vedas*. Tais movimentos tiveram início no final do período védico tardio, devido às diversas mudanças sociais, econômicas e sanitárias que ocorreram por volta do século VI a.C. A vida errante nas florestas, o celibato e a mendicância – junto a outras práticas ascéticas e formas de auto-mortificação – eram modos através dos quais acreditava-se atingir a libertação do *samsāra*, que era a existência vista enquanto uma prisão em um ciclo de renascimentos sob os sofrimentos existenciais. O asceta passou a ser valorizado como o modelo de religioso. Quando Sarvārtasiddha Gautama deixou

⁶⁵ *Most of these carvings illustrate the life of Shakyamuni with narrative episodes clearly related to the biography of the Buddha known from canonical textual sources. One possible reason for this close reliance on texts is that Gandharan Buddhists did not have direct access to the north Indian oral traditions (37. The inscription on Indravarman's A.O. 5-6 reliquary (no. 19), for example, quotes a Buddhist text, an indication that a canon of Gandharan Buddhist writings had been forming at that time. Salomon and Schopen 1984, p. 120.). Scholars have looked to various texts to understand the early Buddhist biographical sculpture of Gandhara (38. These include texts such as the Lalitavistara of the Sarvastivadin school, the Mahavastu text of the Mahasanghikas school, and the Buddhacarita, composed by the poet Asvaghosa.); a systematic study of the scene order of the reliefs suggests that the source for most of them was the Abhiniskramana sutra, which was probably written in mixed Sanskrit but now exists only in a Chinese translation. This correlation is intriguing because the Abhiniskramana sutra places great emphasis on Buddhas of the past and future, an aspect of Buddhist ideology not nearly as prominent in the other biographical texts and one that becomes, as we shall see, increasingly important to Gandhara Buddhists in later centuries (39. The Abhiniskramana sutra was compiled by the Dharmaguptakas, a sect of Buddhism in Gandhara. The Buddha's death and the subsequent enshrinement of his relics appear to follow some version of the Mahaparinirvana sutra; see Miyaji 1992.).*

seu palácio, passou a fazer parte desses movimentos e experienciou muitos deles, até os mais extremos, antes de adotar o caminho do meio e alcançar a libertação do *samsāra*.

Práticas ascéticas também eram comuns em Gandhāra, o que é notório pelas narrativas gregas clássicas do asceta Calanus, amigo de Alexandre o Grande, pelo asceta no verso da moeda do rei Telephos, pelos ascetas nos ladrilhos de Harwan, na Caxemira, além de muitos diferentes tipos de ascetas presentes em relevos narrativos budistas.

Ao observar as imagens de ascetas em Gandhāra, é possível perceber que sua iconografia já vinha sendo construída há um tempo considerável, uma vez que trazia certos padrões que se repetiam. Além disso, dado o contexto religioso plural da época, percebe-se que muitas dessas práticas ascéticas ainda estavam em voga e ainda eram valorizadas na região, porém, seja pela narrativa textual, seja pela composição imagética, os budistas de Gandhāra buscavam deixar claro que o método do Buddha superava o dos ascetas.

CAPÍTULO 2 – BODHISATTVAS ASCÉTICOS DE GANDHĀRA: IMAGENS, NARRATIVAS E RITOS

Neste capítulo apresentamos os critérios de seleção de treze imagens de Bodhisattvas Ascéticos, dos quais faremos uma breve análise pré-iconográfica, iconográfica e iconológica, focando em quatro elementos comuns às treze imagens: o assento de grama *kuśa*, a *uṣṇīṣa*, as figuras na base da estátua e as figuras ao redor da imagem principal, de modo a compreender os possíveis significados e usos religiosos das imagens de Bodhisattvas Ascéticos em Gandhāra, buscando possíveis elementos de conexão com a tradição Budista Mahāyāna Inicial de Gandhāra.

2.1. Treze imagens de Bodhisattvas Ascéticos

Como resume Claudine de Bautze-Picron: “imagens emaciadas do Buddha nunca foram representações comuns na Índia, e depois daquelas que foram criadas no Noroeste⁶⁶, elas praticamente desapareceram da região” (2008, p. 77). Por isso, a quantidade de imagens de Bodhisattvas Ascéticos a quais temos algum acesso para um estudo não é grande.

Treze imagens foram selecionadas⁶⁷ pelo critério de trazerem o Bodhisattva Ascético como o motivo principal, fora de um contexto narrativo (figuras de 34 a 46, a seguir, às quais me referirei pelo número da imagem, de 1 a 13). O tamanho das imagens não foi excludente: dentre essas, algumas são maiores, outras são pequenas e a outras falta a informação das dimensões; sabemos que as imagens 11 e 13 são pequenas; e as imagens 9, 10 e 13 são similarmente pequenas, a julgar pela espessura dos traços, as formas mais simples e geométricas dos tronos, e a forma como estão expostas nas fotografias. Algumas vezes a datação que consta nos bancos de imagens é diferente da datação atribuída à mesma imagem por Behrendt, e nesses casos optamos pela datação dele. A tabela 1, a seguir, traz todas as informações às quais tivemos acesso para facilitar a análise comparativa das imagens.

⁶⁶ Ou seja, Gandhāra.

⁶⁷ Apenas em um estágio avançado da pesquisa encontrei o texto de Deborah Klimburg-Salter e Maurizio Taddei “*The Uṣṇīṣa and the Brahmarandhra: An Aspect of Light Symbolism in Gandhāran Buddha Images*” (1991), no qual os autores listam vinte imagens ascéticas “free-standing” e dezessete relevos nos quais apareciam a figura ascética. Porém, julguei que a seleção inicial era o suficiente para o presente trabalho, e utilizarei a lista de Klimburg-Salter e Taddei, bem como sua versão atualizada por Juhyung Rhi (2005) para complementar a lista já elaborada.

Fig. 34: Imagem 1 - Completa - Sikri



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 35: Imagem 2 - Fraturada - Takht-i-Bāhī



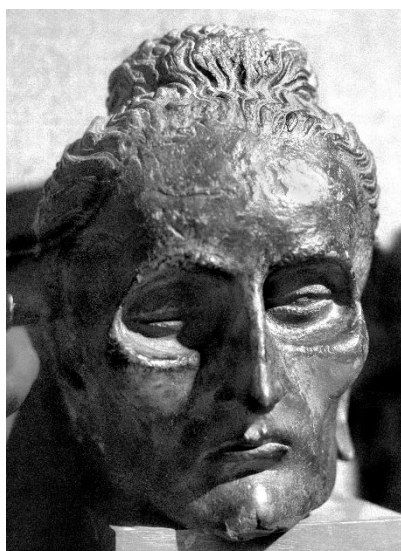
Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 36: Imagem 3 - Cabeça A



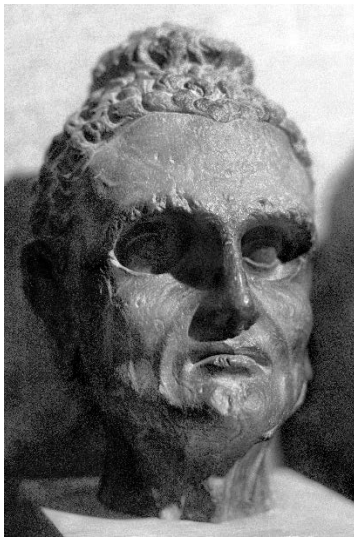
Fonte: metmuseum.org

Fig. 37: Imagem 4 - Cabeça B



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 38: Imagem 5 - Cabeça C



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 39: Imagem 6 - Cabeça D



Fonte: britishmuseum.org

Fig. 40: Imagem 7 - Corpo A - Shotorak



Fonte: dsal.uchicago.edu

Figura 41: Imagem 8 - Corpo B



Fonte: metmuseum.org

Fig. 42: Imagem 9 - Pequena 1 - Jamālgarhi



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 43: Imagem 10 - Pequena 2 - Suat



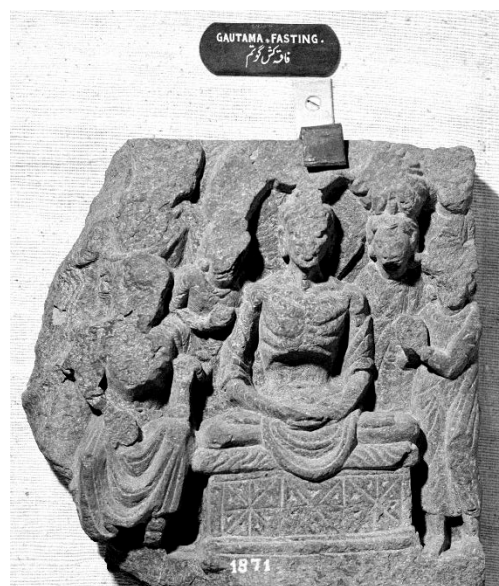
Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 44: Imagem 11 - Pequena 3 - Mathurā



Fonte: BEHRENDT, 2010a, fig. 19^a, p. 323

Fig. 45: Imagem 12 - Pequena 4



Fonte: dsal.uchicago.edu

Fig. 46: Imagem 13 - Pequena 5 - Jamālgarhi



Fonte: research.britishmuseum.org

Todas as treze imagens foram confeccionadas em xisto. O xisto é o material mais comum das estátuas de Gandhāra, uma pedra facilmente encontrada na região, utilizada inclusive em construção, porém quebradiça, o que não permitia o corte em blocos. Na terceira fase de desenvolvimento da arquitetura de Gandhāra⁶⁸, os artistas também passaram a usar estuque, argila e terracota, por serem materiais mais rápidos de serem trabalhados uma vez que a demanda de encomendas crescera consideravelmente (BEHRENDT, 2003). Até o momento não encontramos imagens de Bodhisattvas Ascéticos em algum desses materiais, e sendo esse o caso podemos considerar que ou (1) os locais onde os artistas desenvolveram técnicas com materiais diferentes do xisto não eram os mesmos locais nos quais as representações de Bodhisattvas Ascéticos eram preferidas, ou (2) esse seria mais um indício de que essas imagens não eram populares em comparação a outras. Quanto aos locais onde tais imagens foram encontradas, isso será explorado no terceiro capítulo.

Em todas as estátuas, vemos a figura do Bodhisattva sentado em postura de meditação, com a coluna ereta, muito diferente da representação de outros ascetas que vimos no primeiro capítulo. Há que se lembrar que dentre as práticas ascéticas, permanecer em posturas específicas

⁶⁸ Início do século III até o final do século V.

por longo tempo – como por exemplo permanecer sempre agachado – eram comuns. O fato de o Bodhisattva ser representado em postura de meditação idêntica à qual ele normalmente é representado enquanto Buddha⁶⁹ aparentemente indica o direcionamento diferenciado de sua prática, e uma espécie de prelúdio do completo despertar. Além disso, parece ser mais uma forma de demonstrar a superioridade do método do Buddha perante os métodos ascéticos, uma vez que mesmo em seu treinamento ascético o Bodhisattva transparecia dignidade e força para manter sua coluna ereta⁷⁰.

Ele se senta sobre um assento que aparentemente representa grama. A base é mais ou menos elaborada, de acordo com o tamanho da estátua, trazendo outras cenas nela representadas, ou apenas padrões geométricos. Os olhos fundos, a pele fina e ressecada por onde se vê os ossos e as veias saltadas, a barriga côncava: a veste superior externa como que caída sobre os cotovelos parece ser assim propositalmente representada para deixar a maior parte do corpo à mostra, de maneira que seja possível observar esses detalhes. Notoriamente segue-se um mesmo padrão para representar as vestes, com pouca variação (as imagens 1, 7, 8, 9, 10, 11, 12 possuem a mesma queda de tecido em meia-lua à frente). No topo da cabeça, uma espécie de coque: era a forma como os artistas de Gandhāra representavam a *uṣṇīṣa* (que será explicada abaixo). Nas imagens menos danificadas, podemos observar o halo atrás da cabeça.

Abordaremos os quatro seguintes elementos que nos pareceram mais significativos dentre essa seleção de imagens: (1) o assento de grama *kuśa*, (2) a *uṣṇīṣa*, (3) as figuras na base da estátua e (4) as figuras ao redor da imagem principal.

2.2. O assento de grama *kuśa* como típico de meditadores

Em sua hipótese de que o jejum representado pelas estátuas ascéticas faz referência a um segundo período de jejum após o completo despertar, Brown (1997) se baseia na narrativa do *Nidānakathā* conforme a versão de Fausbøll. Nela, após ter se alimentado da tigela de leite e arroz que recebera da jovem Sujātā, o Bodhisattva ganha oito maços de grama *kuśa* de um

⁶⁹ A única exceção que encontrei foi na figura 12, o tríptico no qual vemos a figura do Bodhisattva praticando ascetismo diante de uma pequena figura que desconfiamos que seja uma das crianças que vinham importuná-lo. Porém, uma vez que o tríptico é pequeno e com limites para a representação de cada cena, há que se considerar desafios técnicos do artista, portanto é difícil levar em conta esse único exemplo.

⁷⁰ Dra. Cibele Aldrovandi, durante a banca de apresentação da dissertação, sugeriu que os artistas podem ter se valido da postura já conhecida da imagem do Buddha em meditação, acrescentando as características ascéticas, para facilitar a identificação da imagem.

cortador de grama chamado Sotthya para fazer seu assento. A presença do assento de grama nas estátuas é considerada por Brown um dos pontos mais significativos para defender sua teoria. Brown usa como argumento um relevo do Museu de Chandigarh (figura 47, a seguir):

A cena mais baixa do relevo do Museu de Chandigarh mostra o Buddha se aproximando do assento com a grama enquanto a cena do meio mostra o Buddha, agora emaciado, no assento. A terceira cena quebrada mostra um Buddha de corpo inteiro sentado, infelizmente tão destruído que não podemos identificar a cena, mas a única sequência que faz sentido é que o Buddha prepara o assento, é mostrado emaciado durante 49 dias de jejum, e então é mostrado restaurado a seu corpo perfeito (BROWN, 1997, p. 107, trad. nossa).⁷¹

Mas Ana Maria Quagliotti discorda dessa leitura, uma vez que “Brown lê o relevo de baixo para cima, ignorando o fato de que quase certamente ele deveria ser lido na direção oposta, como geralmente é o caso em relevos de Gandhāra” (QUAGLIOTTI, 2008, p. 65), e também que:

Este não seria o único caso em que duas cenas diferentes são mostradas no mesmo painel. É suficiente mencionar, por exemplo, a luneta contra o lado nordeste da estupa 70 de Butkara I (...) com ‘O capelão real apresentando Yaśodharā e a Tentação de Śākyamuni’, e, do lado esquerdo, o Māra derrotado traçando linhas no chão com seu graveto (QUAGLIOTTI, 2008, p. 67, trad. nossa).⁷²

Cabe observar que a grama *kuśa*⁷³ é utilizada como um assento ritual e para outros fins religiosos desde o tempo dos *vedas*⁷⁴, e é possível que diferentes tipos de meditadores praticassem sobre tal grama.

⁷¹ *The lower scene of the Chandigarh Museum relief shows the Buddha approaching the seat with the grass while the middle scene shows the Buddha, now emaciated, on the seat. The broken third scene shows a full-bodied seated Buddha, unfortunately so destroyed that we cannot identify the scene, but the only sequence that makes sense is that the Buddha prepares the seat, is shown emaciated during the forty-nine days of fasting, and then is shown restored to his perfect body.*

⁷² *This would not be the only case of two different scenes being shown on the same panel. Suffice to mention, for example, the lunette against the North-East side of Stūpa 70 of Butkara I (...) with ‘The Royal Chaplain Introducing Yaśodharā and Temptation of Śākyamuni’, and, on the left, the defeated Māra tracing out the lines on the ground with his stick.*

⁷³ Ou *kusha*. Nome científico: *Desmostachya bipinnata*.

⁷⁴ Aos interessados, ver HAVELL, E. B. “What Is Soma?” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 3, 1920, pp. 349–351. Disponível em: [JSTOR www.jstor.org/stable/25209627](http://www.jstor.org/stable/25209627). Acesso em: 1 nov. 2020.

TABELA 1 – Treze imagens de Bodhisattvas Ascéticos

FIGURA	Nº	IMAGEM	ENCONTRADA EM	DATAÇÃO	TAMANHO	MATERIAL	ATUALMENTE EM
34	<u>1</u>	Completa - Sikri *	Sikri Yusufzai , província de Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), em Mardan, próx. a Jamal Garhi, Paquistão.	Entre séc. IV e VI d.C. (BEHRENDT, 2010a, p. 310)	A 84 cm (RHI, 2005, p. 197)	xisto	<i>Central Archaeological Museum</i> , Lahore, Paquistão
35	<u>2</u>	Fraturada - Takht-i-Bāhī	Sahri-Bahlol, Takht-i-Bāhī , Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão	Entre séc. II e III (RHI, 2005, p. 197) (?)	A 83 cm (RHI, 2005, p. 197)	xisto	<i>Peshawar Museum</i> , Pexauar, Paquistão
36	<u>3</u>	Cabeça A	Paquistão (Antiga Gandhāra)	Entre séc. III e V	L 8,6 cm x A 13,3 cm x P 8,3 cm	xisto	<i>MET Museum</i> , Nova Iorque, EUA.
37	<u>4</u>	Cabeça B*	Paquistão	Entre metade do séc. I e metade do séc. III (?)	?	xisto cinza	<i>Bharat Kala Bhavan</i> , Varanasi, Utar Pradexe, Índia
38	<u>5</u>	Cabeça C*	Paquistão	Entre metade do séc. I e metade do séc. III (?)	?	xisto cinza	<i>Bharat Kala Bhavan</i> , Varanasi, Utar Pradexe, Índia
39	<u>6</u>	Cabeça D*	Gandhāra (Paquistão)	Entre o séc. II e III (?)	L 18,50 cm x A 22,30 cm x P 12,70 cm; 7 kg	xisto	<i>British Museum</i> , Londres, Inglaterra
40	<u>7</u>	Corpo A - Shotorak	Shotorak, Afeganistão	Entre séc. V e VI (BEHRENDT, 2010a, p. 310)	A 47 cm, sem a cabeça. (RHI, 2005, p. 53)	xisto cinza	<i>Kabul Museum</i> , Kabul, Afeganistão, atualmente desaparecida (BEHRENDT, 2007, p. 61, nota 20)
41	<u>8</u>	Corpo B	Paquistão (Antiga Gandhāra)	Entre séc. III e V	A 27,8; “Ícones maiores” (BEHRENDT, 2010a, p.301)	xisto	<i>MET Museum</i> , Nova Iorque, EUA
42	<u>9</u>	Pequena 1 - Jamālgarhi	Jamālgarhi , Mardan, Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão	Entre metade do séc. I e metade do séc. III (?)	?	xisto cinza	<i>National Museum</i> , Karachi, Paquistão
43	<u>10</u>	Pequena 2 - Suat	Suat, Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão	Entre metade do séc. I e metade do séc. III (?)	?	pedra cinza	<i>Indian Museum</i> , Calcutá, Bengala Ocidental, Índia
44	<u>11</u>	Pequena 3 - Mathurā	Encontrado perto das vilas de Madhuban e Maholi, próximo a Mathurā (BEHRENDT, 2010a, fig. 19a)	?	A 33 cm	xisto	?
45	<u>12</u>	Pequena 4	Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão	Entre o séc. I e III (?)	?	xisto cinza	<i>Central Archaeological Museum</i> , Lahore, Paquistão
46	<u>13</u>	Pequena 5 - Jamālgarhi	Jamālgarhi , distrito de Mardan, Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão	Entre o séc. II e III (?)	L 6,80 cm x A 18,30 cm x P 19,80 cm	xisto cinza	<i>British Museum</i> , Londres, Inglaterra

*contém perfuração na uṣṇīṣa. (?) Datações que não necessariamente seguem a cronologia em fases relativas de Behrendt.

Figura 47: Três cenas da Vida do Buddha, *Government Museum and Art Gallery, Chandigarh*, inv. 57.



Fonte: QUAGLIOTTI, 2008, p. 69.

Além disso, encontramos nos *sūtras* narrativas do Bodhisattva sentando-se sobre um assento de grama enquanto ainda aprendia determinadas técnicas meditativas com Alara Kalama (o que ocorreu antes de seu período de ascetismo), bem como durante sua prática

ascética. No *Abhiṅskramaṇa* (a respeito do qual trataremos em mais detalhes no terceiro capítulo), lemos:

(...) Alara convidou o Bodhisattva a sentar-se no assento de grama, como dizem os versos –
“Ambos olhando um ao outro com grande alegria,
Saudando um ao outro com uma espécie de reserva,
Eram incapazes de falar um com o outro,
Até Alara solicitar que ele [o Bodhisattva] se sentasse no assento limpo [novo] de grama.” (BEAL, 2018, p. 170, trad. nossa).⁷⁵

No *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra*, lemos:

Eu tomaria um feixe de grama para mim mesmo, espalharia no *vajrāsana* [assento vajra] sob a árvore Bodhi e me sentaria de pernas cruzadas com o corpo ereto. Eu praticaria a meditação *āsphānaka* e pararia o inalar e o exalar da respiração. Eu levantaria da meditação uma vez ao dia; tendo levantado, eu comeria metade de um grão de gergelim e jogaria fora a outra metade. Eu praticaria austeridades dessa maneira até que todos os *devas* até o céu de Akaniṣṭha e aqueles no campo de Buddha [*buddhaksetra*] de Sahā se aproximariam, prestando homenagens a mim e seriam testemunhas de minhas austeridades (RHI, 2006/2008, p. 142, trad. nossa).⁷⁶

Poderíamos então supor que representar o assento do Bodhisattva como de grama *kuśa*, ao invés de um assento de lótus⁷⁷, seria uma maneira de remeter ao fato de que ele ainda não atingiu o completo despertar na ocasião, mas isso não é válido: o assento de lótus é um desenvolvimento ligado ao Mahāyāna (RHI, 2003), mas muitos Buddhas em Gandhāra são representados em assentos que são uma espécie de almofada, ou diretamente sobre a base retangular adornada; além disso encontrei três exemplos nos quais o assento de grama é notório em representações pós-despertar (figuras 48, 49 e 50).

⁷⁵ (...) Alara invited Bôdhisatwa to sit down on a grass mat; as the Gâtha says – / "The two looking at one another with great joy, / Saluting each other with a sort of reserve, / Were unable to speak one to the other, / Till Alara requested him to sit down on the clean grass mat."

⁷⁶ I would grab a bundle of grass for myself, spread it on the *vajrāsana* under the Bodhi tree and sit crosslegged with the body upright. I would practice the *āsphānaka* meditation and stop the inhaling and exhaling of breath. I would awake from the meditation once a day; having awoke, I would eat a half grain of sesame and give away another half. I would practice austerities in this form until all *devas* up to the Akaniṣṭha heaven and those in the Sahā buddhfield would approach, paying homage to me and would be witnesses to my austerities.

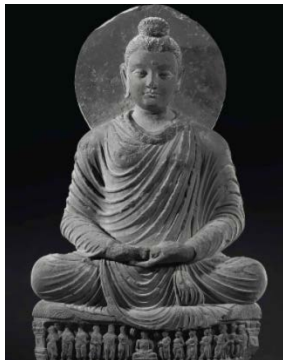
⁷⁷ Sobre a simbologia do assento de lótus e os significados de sua presença na arte budista, ver SIDDIQUI (2012) e RHI (2003).

Figura 48: Buddha sobre assento de grama.



Fonte: christies.com

Figura 49: Buddha sobre assento de grama.



Fonte: christies.com

Figura 50: Buddha sobre assento de grama.



Fonte: barakatgallery.com

Figuras 51 e 52: Exemplos do primeiro giro da roda do Dharma, o primeiro sermão, ou o sermão das Quatro Nobres Verdades, em assentos de grama *kuśa*.



Fonte: britishmuseum.org



Fonte: commons.wikimedia.org

Um desses exemplos, do Afeganistão, traz o assento de grama sobre uma base adornada com flores (figura 50). Poder-se-ia argumentar então que tais exemplares remetem ao momento imediatamente após o completo despertar, mas isso igualmente não é válido uma vez que há representações do Buddha dando o primeiro ensinamento aos cinco ascetas, todos em assentos de grama (conforme figuras 51 e 52, e também conforme base de um Bodhisattva Ascético que veremos adiante), sendo que tal evento ocorreu um tempo considerável após o completo despertar – dias ou semanas de acordo com a versão – de tal forma que no episódio de Sotthya não deve ter sido nem a primeira e nem a última vez na qual o Buddha sentou-se em grama. Ou seja: a grama *kuśa* não pode ser associada a um único evento narrativo, nem sequer à iluminação em si, portanto não é argumento definitivo para a hipótese de Brown.

2.3. A *uṣṇīṣa*: repositório de relíquias

A *uṣṇīṣa* é a trigésima segunda das trinta e duas marcas maiores de um *Buddha*. Trata-se de uma protuberância no crânio ou de carne no topo da cabeça. No Sermão do Grande fundamento (*Mahāvadānasūtra*, 大本经, Dà běn jīng), na descrição das trinta e duas marcas maiores do Buddha Vipasyin quando de seu nascimento, lemos: “no topo da cabeça há um tufo

de carne (*uṣṇīṣa-sīraskatā*)”; em chinês: 頂有肉髻, *dǐng yǒu ròu jì* (TSAI, 2019 p. 333). Sobre a representação da *uṣṇīṣa* em imagens, Monika Zin explica que:

O atributo da *uṣṇīṣa* era representado como cabelo amarrado em um coque e, mais tarde, quando a cabeça do Buddha era representada coberta com pequenos caracóis de cabelo, a *uṣṇīṣa* se mostrava como uma protuberância no topo de sua cabeça, também coberta com fileiras de caracóis. Tornou-se uma convenção, um cliché, representar a *uṣṇīṣa* desse modo, mesmo que de forma alguma isso correspondesse com a aparência do Buddha como um monge de cabeça raspada (ZIN, 2003, p. 2, trad. nossa).⁷⁸

Algo notório com relação à *uṣṇīṣa* dos Bodhisattvas Ascéticos de Gandhāra, é que muitos deles traziam uma perfuração na *uṣṇīṣa* para guardar relíquias⁷⁹. Tais relíquias podiam ser ossos ou rolos escritos com os versos (*gāthā*) da originação dependente (*pratītyasamutpāda*)⁸⁰ (RHI, 2005, p. 172). Até onde pude verificar, dentre nossas treze imagens selecionadas, quatro possuem tal perfuração⁸¹.

Em seu artigo sobre a correlação entre imagens e relíquias em Gandhāra, Juhung Rhi observa que em um estágio inicial da tradição icônica budista de Gandhāra, um número limitado de imagens de Buddha eram feitas com o topo da *uṣṇīṣa* removível, possivelmente para conter relíquias, e mais tarde algumas imagens eram ocasionalmente produzidas com um buraco no topo, não mais removível, para conter uma relíquia ou uma joia, e ainda por vezes tal buraco era furado em uma imagem pré-existente. A leitura de Rhi a respeito é que se tratava de um processo mútuo de assimilação de uma relíquia em uma imagem de veneração, bem como o de assimilação de uma imagem em um culto a relíquias: tal combinação seria mutuamente benéfica, uma vez que a imagem podia ser “animada” pela relíquia e a relíquia adquiria uma forma mais concreta de comunicação através da imagem. Ele aponta para o fato de que não seria considerado errado fazer uma perfuração em uma imagem de Buddha em Gandhāra, pois elas seriam consideradas e tratadas apenas como objetos materiais utilizados como importantes oferendas, exceto por um pequeno número de objetos, dentre os quais aqueles que traziam consigo relíquias (RHI, 2005, p.

⁷⁸ *The attribute uṣṇīṣa was represented as hair tied up in a bun, and later, when the head of the Buddha was depicted as covered with small curls of hair, the uṣṇīṣa was shown as a protuberance on the top of his head also covered with rows of curls (KRISHAN 1966, citing sources and referring to earlier research; TADDEI 1996). It became a convention, a cliché, to represent the uṣṇīṣa in this way, even though it in no way corresponded to the Buddha's appearance as a shaven-headed monk (TADDEI 1999).*

⁷⁹ Klimburg-Salter e Taddei (1991) listam, dentre outras, quatorze imagens ascéticas e encontram uma formação na *uṣṇīṣa* de oito delas, mas não são apenas Bodhisattvas ascéticos que apresentam tal perfuração. Rhi (2005) atualiza a lista para um total 51 imagens de Buddhas e Bodhisattvas de Gandhāra com uma perfuração na *uṣṇīṣa*, além de três com a *uṣṇīṣa* sendo uma espécie de tampa, e um exemplar na qual foi encontrada um pequeno pote de terracota inserido no topo.

⁸⁰ “*ye dharma hetu...*”

⁸¹ Imagens 1, 4, 5 e 6 (ver tabela 1).

203). Isso seria verificado pelo modo como o grande número de imagens eram instaladas e acomodadas nos monastérios, e provavelmente é refletido em uma passagem do Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*)⁸², citado por Rhi:

[O Bodhisattva Dharmodgata disse,] "...Após o *parinirvāṇa* do Buddha, pessoas fizeram sua imagem. Qualquer um que vê uma imagem do Buddha se ajoelha e presta homenagens. A imagem é bonita e tem todas as *lakṣaṇas* (características) distintivas, assim não sendo diferente do Buddha real... Ó sábio, você diria que o *foṣhen* (佛神) [o Buddha ou a essência do Buddha] está na imagem?" O Bodhisattva Sadāparudita respondeu: "Não está lá. A razão de se fazer imagens do Buddha é meramente para que as pessoas obtenham mérito com isso..." (RHI, 2005, p. 204, trad. nossa).⁸³

Com isso, vemos que encomendar imagens para serem doadas aos monastérios era considerada uma prática meritória. Ainda com relação às relíquias, em uma palestra recente para o *Gandhara Connections*, Kurt Behrendt comenta que:

Na literatura inicial eles falam sobre o poder das relíquias como perfume, uma grande metáfora: se você tem um vaso de água, apenas com uma gota de perfume o vaso inteiro se torna perfumado. Do mesmo modo a relíquia infunde o monumento todo com aquele poder (BEHRENDT, 2021, 12 min, trad. nossa).⁸⁴

Especificamente, quanto à perfuração na imagem do Bodhisattva Ascético que foi encontrado em Sikri, atualmente no museu de Lahore (figura 53), Rhi observa que apesar de tal escultura ter sido primorosamente trabalhada em seus detalhes, o buraco da *uṣṇīṣa* não está integrado às ondulações do cabelo, mas foi furado aleatoriamente no meio. Além disso, dentre as estátuas com tais buracos, é raro encontrá-los nesse tipo de cabelo ondulado: os buracos são mais presentes em estátuas cujo cabelo é esculpido em pequenos caracóis, de modo que é mais fácil fazer um buraco entre eles. Por isso, Rhi desconfia que o buraco na *uṣṇīṣa* do Bodhisattva Ascético de Sikri não estava lá desde o começo, mas foi cavado posteriormente. Rhi aponta para o fato de que o Bodhisattva Ascético encontrado em Takht-i-Bāhī (figura 54), que atualmente se encontra no museu de Pexaur – similar em porte e em riqueza de detalhes ao de Sikri –, não possui tal perfuração (RHI, 2005, p. 181).

⁸² Ver *prajñāpāramitā* no glossário.

⁸³ [The Bodhisattva Dharmodgata said,] "... After the *parinirvāṇa* of the Buddha, people have made his images. Anyone who sees a Buddha image kneels and pays homage. The image is good-looking and has all the distinctive *lakṣaṇas*, thus being no different from the real Buddha... O wise one, would you say that *foṣhen* [the Buddha or the spirit of the Buddha] is in the image?" The Bodhisattva Sadāparudita replied, "It is not there. The reason for making Buddha images is merely to have people obtain merit from it..."

⁸⁴ In Early literature they talk about the power of the relics as perfume, a great metaphor: if you have a vase of water, just a drop of perfume, the entire vase becomes perfume. The same way the relic infuses the entire monument with that power.

Fig. 53: Bodhisattva ascético de Sikri, atualmente no museu de Lahore, com perfuração na *uṣṇīṣa*.



Fonte: RHI, 2005, p. 197

Fig. 54: Bodhisattva ascético de Takht-i-Bāhī, atualmente no museu de Pexauar, sem perfuração.



Fonte: RHI, 2005, p. 197

A possibilidade de a estátua de Sikri trazer uma relíquia em sua *uṣṇīṣa* implicaria em um grau de importância que está de acordo com a posição onde ela foi encontrada nas escavações. Segundo Behrendt:

Quando H. Deane escavou Sikri em 1889, ele encontrou o famoso Buddha em jejum *in situ* em um altar adjacente à estupa principal, uma posição que sugere, ao menos nesta circunstância, a importância de uma representação ascética do Buddha na função de culto do local (BEHRENDT, 2010, p. 302, trad. nossa).⁸⁵

Apesar do enfoque dessa imagem nesse local, imagens do Bodhisattva Ascético estavam longe de serem tão populares em Gandhāra quanto imagens de outros Bodhisattvas e Buddhas:

Enquanto muitos milhares de imagens devocionais de Buddhas e bodhisattvas foram encontradas em sítios arqueológicos de Gandhāra, apenas oito Buddhas emaciados são conhecidos de escavações ou de coleções do século XIX e XX. (...) A raridade dessa iconografia parece indicar que essas imagens não serviam às necessidades ideológicas das comunidades budistas da corrente principal (BEHRENDT, 2010, p. 302, trad. nossa).⁸⁶

⁸⁵ When H. Deane excavated Sikri in 1889 he found the famous fasting Buddha *in situ* in a shrine adjacent to the main *stūpa*, a placement that suggests, at least in this single instance, the importance of an ascetic representation of the Buddha to the cultic function of the site.

⁸⁶ While several thousand devotional images of Buddhas and bodhisattvas have been found at Gandhāran sites, only eight emaciated Buddhas are known from excavations or 19th and early 20th century collections. (...) The

Quando fala em “imagens devocionais”, Behrendt se refere a imagens independentes, fora de um contexto narrativo. Mas mesmo se levarmos em conta imagens menores de Bodhisattvas Ascéticos, a diferença numérica é quase insignificante e elas continuam sendo poucas.

Se a estátua de Sikri era importante no monastério onde foi encontrada, ela estaria relacionada a práticas específicas? No final de seu artigo sobre os “Buddhas emaciados” de Gandhāra, Brown fala a respeito da existência de uma imagem ascética em Bōdh Gayā⁸⁷, conforme relato do monge chinês peregrino Xuanzang, do século VII:

Voltando ao relato de Hsüan-tsang, ele faz uma observação surpreendente que deixei fora da minha citação anterior, que tem a ver com como a imagem do Buddha emaciado era utilizada em Bodhgaya. Ele diz que “Tanto em tempos antigos como agora, dentre as classes mais abastadas e os pobres, aqueles que sofrem de doenças costumam untar a figura com terra perfumada, de modo que são curados em muitos casos” (BROW, 1997, p. 114, trad. nossa).⁸⁸

Brown ainda sugere que a pessoa passaria a terra perfumada na parte do corpo à qual a doença se relacionava, a exemplo de costume ainda praticado em Myanmar” (BROWN, 1997, p. 115). No entanto, a possibilidade de a estátua de Sikri ser foco de tais práticas teria de ser averiguada. Se o costume de Bōdh Gayā viajou até Gandhāra pelas rotas comerciais, ou vice-versa é algo que mereceria uma análise específica.

2.4. As figuras na base da estátua: narrativas e ritos

Um aspecto interessante de muitas estátuas de médio e grande porte de Gandhāra é a presença de relevos figurativos em sua base, ou pedestal. Não fui capaz de encontrar uma literatura que tratasse especificamente desse assunto, mas até onde pude observar, esses relevos trazem elementos narrativos complementares ou comparativos, de acordo com o tema da estátua principal, ou parecem representar praticantes devotos fazendo algum tipo de reverência, talvez ilustrando aqueles que encomendaram e ofereceram a estátua.

Descreverei brevemente as bases de nossa seleção e em seguida relatarei o que já foi escrito sobre a base de Sikri, e passarei a uma análise geral.

rarity of this iconography would seem to indicate that these images did not serve ideological needs of the mainstream Buddhist communities.

⁸⁷ Importante local de peregrinação budista na Índia, lugar onde o Buddha teria atingido o completo despertar sob a árvore bodhi.

⁸⁸ *Returning now to Hsüan-tsang's account, there is an astounding observation he makes that I left out of my quotation above which has to do with how the emaciated Buddha image was used at Bodhgaya. He says “Both in old times and now, among the better classes and the poor, those who suffer from disease are accustomed to anoint the figure with scented earth, on which they get cured in many cases”.*

Quatro de nossas treze imagens possuem bases figurativas. É provável que as imagens 3, 4, 5, e 6 (das quais restaram apenas as cabeças) tenham tido bases similares. Já as imagens de 9 a 13 possuem bases mais simples, com padrões geométricos, provavelmente por se tratarem de imagens de porte menor (das imagens 11 e 12 sendo muito similares entre si).

Quatro Bases:

- **Estátua completa, de Sikri (imagem 1):** uma espécie de pedestal central, com fogo, e seis figuras de monges dispostos simetricamente. A partir do centro: dois monges ajoelhados com um joelho no chão, as mãos em *añjalimudrā*⁸⁹, curvando-se em direção ao pedestal, dois monges em pé, as mãos em *añjalimudrā*, voltados ao centro, e mais dois monges em pé nas extremidades, como que se aproximando.
- **Estátua fraturada, de Takht-i-Bāhī (imagem 2):** tal relevo é identificado com a cena na qual dois comerciantes oferecem comida ao Buddha, e que Brown utiliza em sua argumentação de que os “Buddhas emaciados” retratam um jejum posterior ao completo despertar, mas que Rhi já apontou como inválida, conforme mencionado⁹⁰:

Esta cena é aquela dos dois mercadores, Tapussa e Bhallika, oferecendo comida ao Buddha no final dos quarenta e nove dias. Os mercadores se aproximam do Buddha à sua direita, segurando oferendas em sacos ou tecidos. A figura atrás deles é identificada por Ingholt como o *deva*⁹¹ que alertou os mercadores sobre a presença do Buddha, com Vajrapāṇi sentado à esquerda do Buddha, e o carro de bois – cujas rodas ficaram atoladas impedindo os mercadores de avançar – à esquerda de Vajrapāṇi. O Buddha a quem os mercadores se aproximam não está emaciado, mas mantém sua mão em *abhyamudrā*, fazendo o gesto para que os mercadores se aproximassem dele sem medo (BROWN, 1997, p. 107-110, trad. nossa).⁹²

- **Corpo A, de Shotorak (imagem 7):** podemos observar no centro a figura de um Bodhisattva leigo (reconhecível por seus ornamentos e cabelos, mas não há um turbante, ou ao menos não aparece) em postura de meditação. À direita do

⁸⁹ É o *mudra* de saudação ou adoração. Ver: <<https://www.wisdomlib.org/definition/anjalimudra>>. Acesso em: 7 nov. 2020.

⁹⁰ Brown utiliza como referência o texto *Nidānakathā*, que, assim como outros textos posteriores, estendem o período de jejum pós-despertar do Buddha para sete semanas, sendo que em textos mais antigos esse período é de apenas sete dias, além do quê, na cena dos mercadores, o Buddha não está representado em sua forma emaciada. Rhi sugere que a cena tenha sido gravada em contraste, e não como continuidade narrativa. Ver citação completa acima, na página 22.

⁹¹ *Deva*, ou deus, é um tipo de renascimento sujeito a diferentes tipos de sofrimento, dentre seis: seres inferno, espíritos angustiados, animais, humanos, semi-deuses e deuses.

⁹² This scene is that of the two merchants, Tapussa and Bhallika, offering food to the Buddha at the end of the forty-nine days. The merchants are approaching the Buddha on his right holding offerings in bags or clothes. The figure behind them is identified by Ingholt as the deva who alerted the merchants to the Buddha's presence, with Vajrapāṇi seated on Buddha's left, and the bullock cart whose wheels became bogged down keeping the merchants from advancing on Vajrapāṇi's left. The Buddha whom the merchants approach is not emaciated, but holds his hand in abhayamudra, gesturing for the merchants to approach him without fear.

Bodhisattva (à esquerda do observador), uma figura com o joelho direito no chão oferece ao Bodhisattva algo que não fui capaz de identificar. Na extrema esquerda da base, um Bodhisattva em pé, cujos braços não sobreviveram. Na extrema direita, duas figuras em pé olham em direção ao centro: é difícil dizer se são monges ou leigos, mas são muito parecidos com dois homens e duas mulheres que vimos na base de um relevo do *Dipaṃkarajātaka* (figura 36), e se na atual imagem é difícil imaginar o que são os objetos compridos que seguram nas mãos, na figura 36 podemos perceber que se tratam de flores, o que seria compatível com a descrição de outras figuras segurando guirlandas de flores⁹³. Não encontrei uma explicação sobre essa base, mas a presença de um Bodhisattva nos é significativa.

- **Corpo B, da Antiga Gandhara (imagem 8):** essa estátua tem um modo peculiar de representar os braços esqueléticos e as veias sob a pele fina. Segundo Behrendt (2010, p. 301), a cena da base representa o primeiro sermão que o Buddha ensina aos seus cinco antigos companheiros no ascetismo, mas não encontrei outras informações além disso. É interessante notar que quatro figuras na base estão em assentos aparentemente de grama *kuśa*, assim como a figura principal, e não podemos saber se a figura da esquerda não está sob o mesmo tipo de assento por um motivo especial ou se por esquecimento do artista⁹⁴. O monge em pé na extrema direita, com a mão à frente, não faz parte da cena: pode ser que outro personagem monástico tenha sido incluído por uma questão de simetria, mas há grande possibilidade de se tratar de uma representação do monge que encomendou a imagem, a exemplo de muitas figuras de benfeitores que são inseridos nas imagens que encomendaram, como a mulher na cena do Sermão das Quatro Nobres Verdades na base do famoso Buddha de Sarnath.⁹⁵ Mas isso são meras conjecturas que demandariam outras pesquisas.

Pudemos perceber que nenhuma dessas bases é idêntica uma à outra. Até o momento, só encontrei pesquisas relacionadas às bases das imagens de Sikri e de Takht-i-Bāhī.

⁹³ Encontramos a explicação desse objeto como sendo uma guirlanda de flores na primeira obra (*Miracle of Srasvati*) do seguinte catálogo: <https://www.simonray.com/catalogue_2017.htm>. Acesso em: 1 nov. 2020.

⁹⁴ Ao observar o relevo da figura 41, é possível notar que todos estão em assentos de grama.

⁹⁵ Há um estudo sobre uma figura feminina de uma benfeitora inserida na cena do Sermão das Quatro Nobres Verdades na base da estela do Buddha de Sarnath, como um exemplo de colapso do tempo da narrativa e o tempo histórico vivido: KIM, Jinah. “Reading Time: the Sarnath Buddha and the Historical Significance of Donor Portraits in Early Medieval South Asia”. *South Asian Studies*, 2020. Sobre benfeitores e doadores em geral: BAUTZE-PICRON, Claudine. *Images of donors in the Buddhist art of Eastern India*. 2014. fhal-01096358f. Sobre o papel econômico das mulheres no financiamento de monumentos budistas: MILLIGAN, Matthew. The economic power of women in early South Asian Buddhism. In: *Indian Economic & Social History Review*. January, 2019.

Brown empresta a nomenclatura dos retábulos medievais e chama essa base de *predella*. Ele coloca ênfase na base da estátua de Takht-i-Bāhī, onde figuram os mercadores Trapuṣa e Bhallika oferecendo comida ao Buddha, o que daria embasamento à sua interpretação do segundo jejum. Quanto à base da estátua de Sikri, Brown a desclassifica, considerando-a como de pouca ajuda à interpretação:

A cena na *predella* de seis monges reverenciando um altar de fogo parece ter pouca relação com a imagem emaciada e, com cenas similares ocorrendo em uma variedade de imagens na arte de Gandhāra, não é de ajuda à identificação (BROWN, 1997, p. 107, trad. nossa).⁹⁶

Em nota, Brown comenta que desconhece uma explicação adequada a respeito do altar de fogo, e sugere um trabalho de Giovanni Verardi, de 1987⁹⁷. Ana Maria Quagliotti, em seu artigo sobre novas considerações a respeito dos “Buddhas ascéticos”, referencia um trabalho mais recente e específico de Verardi, de 1994, no qual ele analisa muitas imagens similares e as relaciona a ritos védicos de oferenda de fogo, *homa*, que foram absorvidas e adaptadas em contextos budistas. Verardi menciona diferentes tipos de *homa* e diferencia entre os exotéricos e os esotéricos. A cena representada na base do Bodhisattva Ascético de Sikri seria uma forma budista desenvolvida de um *homa* esotérico (apenas para iniciados), uma vez que é feito apenas por monges, e não seria exatamente *homa*, mas outro rito similar (QUAGLIOTTI, 2008, p. 72). No trabalho de Verardi, encontramos uma relação interessante entre tais ritos e o Mahāyāna Inicial em Gandhāra:

Não é fácil definir uma “cena Mahāyāna”, ou um “cenário Mahāyāna” em relação a Gandhāra, e notavelmente com relação à Gandhāra em seus primórdios. Nem podem todos os *homa* e outros fogos rituais serem referidos como tais cenas ou cenários. Quanto a *homa*, a seguinte distinção pode ser feita. Rituais do tipo “Hindu”, ritos basicamente exotéricos (embora mágicos) podem muito bem ter sido reconhecidos e tolerados até mesmo por aqueles *nikāyas*⁹⁸ que permaneceram intocados pelos desenvolvimentos Mahāyāna, na medida em que os monastérios não interferiam na vida dos leigos e não ditaram regras estritas de comportamento social; Rituais *homa* esotéricos ou quase-esotéricos certamente se desenvolveram no Mahāyāna que, conforme notado na sessão 1, afetou a maioria dos *nikāyas*. Esses rituais, que se desenvolveram de formas aceitas e normalmente praticadas de *homa*, foram

⁹⁶ The scene on the predella of six monks worshipping a fire altar appears of little relationship to the emaciated image and, with similar scenes occurring on a variety of images in Gandhāran art, is not helpful to any identification.

⁹⁷ VERARDI, Giovanni. “The Buddha’s Dhūni”. In: Marianne Yaldiz and Wibke Lobo (eds.) **Investigating Indian Art**. Proceedings of a Symposium on the Development of Early Buddhist and Hindu Iconography Held at the Museum of Indian Art, Berlin, in May 1986, Berlin: Museum für Indische Kunst Berlin/Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz (Veröffentlichungen des Museums für indische Kunst Berlin 8), 1987, p. 369-83.

⁹⁸ Explicaremos sobre o que são *nikāyas* no terceiro capítulo, por agora entenda-se como “escola monástica”.

transformados em ritos budistas e eram relacionados a tais práticas como visualização (VERARDI, 1994, p. 37, trad. nossa).⁹⁹

Ou seja, Verardi relaciona determinados tipos de ritos *homa* com o Mahāyāna, e sendo tal rito representado na base do Bodhisattva Ascético de Sikri, isso implicaria em alguma correlação com o Mahāyāna Inicial de Gandhāra. Tendo entendido isso, especificamente com relação à base do Bodhisattva Ascético de Sikri, que se encontra no museu de Lahore, Verardi dá a seguinte interpretação:

Conheço apenas um relevo – um famoso – no qual um ritual de fogo é claramente feito por monges, com a exclusão de leigos, no que é certamente um ambiente monástico. É a pequena estela com Siddhārtha jejuando no museu de Lahore, que eu costumava achar particularmente difícil de entender.

Vemos seis monges na base, três de cada lado de um suporte de fogo. Dois deles, em *añjalimudrā*, estão ajoelhados em frente ao suporte, e os outros (alguns dos quais seguram algo em suas mãos) se aproximam do suporte. Dois pequenos sinos pendem no copo invertido inferior do suporte de fogo, tornando-o similar ao queimador de incenso da figura 12 (que assim como tal, tem uma tampa).

À luz do que vimos até agora, diríamos, por um lado, que uma forma de *homa* exotérico ou *proto-homa* está sendo realizado; e por outro lado – uma vez que o ritual está sendo feito por monges – que é uma forma budista desenvolvida de *homa*. E mais, o ritual não é direcionado a um Buddha ou Bodhisattva, mas a Siddhārtha jejuando, o que sugere que as considerações feitas até agora não parecem ser muito consistentes com o rito de fogo representado. Se a cena representa *homa*, todo o conjunto da questão deveria ser reconsiderado.

O ritual representado provavelmente não é propriamente um *homa*. Ao mesmo tempo, a estela não pode ser explicada exceto com referência a práticas e textos não considerados por acadêmicos como “politicamente corretos”. De fato, a única pista que temos para entender sobre o que se trata o rito é o capítulo sobre *homa* no *Vairocanābhisambodhi Tantra* (ver Wayman and Tajima 1992: 189 ff.; acima, sessão-5). Doze fogos são considerados lá, dos quais quatro podem ser tomados como fogos *homa* efetivamente “externos”: (...). Dentre os outros fogos, um (o número 1) é um “fogo interno”, e outros “parecem envolver características de práticas budistas” (Ib.200).

O fogo número 7 é o *audāryāgni*, i.e., o Fogo do Ventre, infelizmente não comentado sobre Buddhaguya (sobre seu comentário, ver ib.: 27 ff.), quem por outro lado nos ajuda a compreender o significado de outros fogos. *Audāryāgni* é o fogo da fome, extinguido pela comida. “Presumivelmente” – diz Wayman (ib.:196), “é este o fogo interno que yogis aprendem a gerar como o *siddhi* (poder supranatural) do calor”. Provavelmente conectado a práticas, “seria relativo aos cultos de jejum” (ib.: 200).

A estela de Lahore parece, de fato, evocar a prática de jejum para alcançar *tapas* (o objetivo de Siddhārtha) e é evidenciado pela existência de um ritual de fogo esotérico com esse propósito.

⁹⁹ *It is not at all easy to define a 'Mahayana scene', or a 'Mahayana setting' in relation to Gandhara, and notably early Gandhara. Nor can all the homa and other fire rituals be referred to such a scene or setting. As to homa, the following distinction may be drawn. 'Hindu'-like, basically exoteric (although magic) rituals may well have been acknowledged and tolerated even by those nikāyas that stayed untouched by Mahayana developments to the extent that monasteries did not interfere in the life of the laymen and did not dictate strict rules of social behaviour; esoteric, or quasi-esoteric homa ritual certainly developed within Mahayana which, as noted in section 1, did affect most nikāyas. These rituals, developing from the normally practiced, accepted form of homa, were transformed into Buddhist rituals and were related to such practices as visualization.*

Não podemos ter uma visão melhor sobre o assunto: os monges, em certos monastérios, jejuavam para obter poderes especiais? Siddhārtha era decerto um modelo para isso, contanto que a pessoa não aceite a crença de que em Gandhāra ele é um Buddha futuro, em vez de um Ser Iluminado que mostra o Caminho e cujas ações estabelecem os comportamentos de seus seguidores. A moldura que esboçamos permite que as partes superior e inferior da estela de Lahore sejam unificadas e compreendidas. Podemos acrescentar que a estela é antiga, contemporânea a uma série de estelas onde o *homa* exotérico é representado. Isso significa que a especulação budista sobre fogos foi, como suspeitamos, já bem desenvolvida em uma fase inicial do Budismo de Gandhāra, e que desenvolvimentos posteriores (?), Como aqueles documentados na "estela *homa*", não podem ser surpreendentes (VERARDI, 1994, p. 38-39, trad. nossa).¹⁰⁰

Quando Giovanni Verardi diz que o único relevo que ele conhece representando um rito de fogo operado exclusivamente por monges é o de Lahore (a estátua de Sikri), é porque provavelmente ele não teve acesso a duas imagens que Klimburg-Salter e Taddei apresentam em seu artigo de 1991, uma de coleção privada e outra do museu de Linden, em Stuttgart (figuras 55, 56, 57 e 58). Na verdade, elas compartilham muitos elementos formais quase que idênticos à de Sikri, o que sugere que (1) são uma espécie de reprodução da imagem de Sikri em imagens portáteis ou (2) já existia esse padrão de representação em imagens menores que o artista de Sikri reproduziu em uma imagem em maior escala e refinamento. Se levarmos em conta a cronologia em fases de Behrendt, o mais provável seria a primeira possibilidade, uma vez que a estátua de Sikri é datada entre o quarto e o sexto séculos, na fase de transição para o declínio econômico de Gandhāra e a consequente grande movimentação de pessoas,

¹⁰⁰ I know of only one relief - a famous one - where a fire ritual is clearly performed by monks to the exclusion of laymen in what is certainly a monastic setting. This is the small stela with Siddhartha fasting in the Lahore Museum (fig: 24), which I used to find particularly difficult to understand. / We see six monks on its base, three on each side of a fire-stand. Two of them, in *anjālimudra*, are kneeling in front of it, and the others (some of whom hold something in their hands) are approaching it. Two small bells hang from the lower, inverted cup of the fire-stand, making it similar to the incense burner of fig. 10 (which, as such, has a lid). / In the light of what we have seen so far, we would say, on the one hand, that a form of exoteric or *proto-homa* is being performed; and on the other that – since the ritual is being performed by monks – this is a developed, Buddhist form of *homa*. What is more, the ritual is not addressed to a Buddha or a Bodhisattva, but to Siddhārtha *fasting*, which would suggest that the considerations made so far appear to be not very consistent with the fire ritual actually represented. If the scene represents *homa*, the whole matter should be reconsidered. / The ritual depicted is probably *not* proper *homa*. At the same time the stela cannot be explained except with reference to practices and texts not considered by scholars to be “politically correct”. In fact, the only clue we have to understanding what the ritual is about is the *homa* chapter of the *Vairocanābhīṣambodhi Tantra* (see Wayman and Tajima 1992: 189 ff.; above, section-5). Twelve fires are considered there, of which four can be taken as actual 'outer' *homa* fires: (...). Among the other fires, one (no. 1) is an 'inner' fire, and others 'seem to involve features of Buddhist practices' (ib.: 200). / Fire no. 7 is the *audāryāgni*, i.e. the Belly Fire, unfortunately not commented upon by Buddhaguya (on his commentary, see ib.: 27 ff.), who otherwise helps us to understand the meaning of other fires. *Audāryāgni* is the fire of hunger, extinguished by food. 'Presumably'- says Wayman (ib.: 196), 'it is this internal fire which yogis learn to evoke as the *siddhi* (magical power) of heat'. Being probably connected with practices, it 'would concern the fasting cults' (ib.: 200). / The Lahore stela seems, in fact, to evoke the practice of fasting in order to reach *tapas* (Siddhārtha's actual aim) and is evidence for the existence of an esoteric fire ritual with this purpose. / We can get no better insight into the matter: did monks, in certain monasteries, fast to get special powers? Siddhārtha was indeed a model for this, as long as one does not subscribe to the belief that in Gandhāra he is a future Buddha instead of an Enlightened Being who shows the Path and whose actions establish the behaviours of his followers. The frame that we have outlined allows the upper and lower parts of the Lahore stela to be unified and understood. We can add that the stela is early, contemporary with a number of stela where exoteric *homa* is represented. This means that Buddhist speculation on fires was, as we suspected, already well developed at an early phase of Gandharan Buddhism, and that later (?) developments, such as those documented in the '*homa* stele', cannot be surprising.

que levou ao surgimento de imagens portáteis (BEHRENDT, 2010, p. 303). Se for assim, podemos dizer que a estátua de Sikri teve alguma influência na região, a ponto de serem feitas réplicas.

Figura 55: Não publicada. Localização atual desconhecida (anteriormente na coleção do falecido Príncipe Ahmad Zeb, Saidu Sharif, 1985). Xisto, 23.5 cm de altura. Proveniente dos arredores de Suat: Shamozaï? (Foto por F. Noci; IsMEO/MNAOR, Neg. no. L 15740/16).



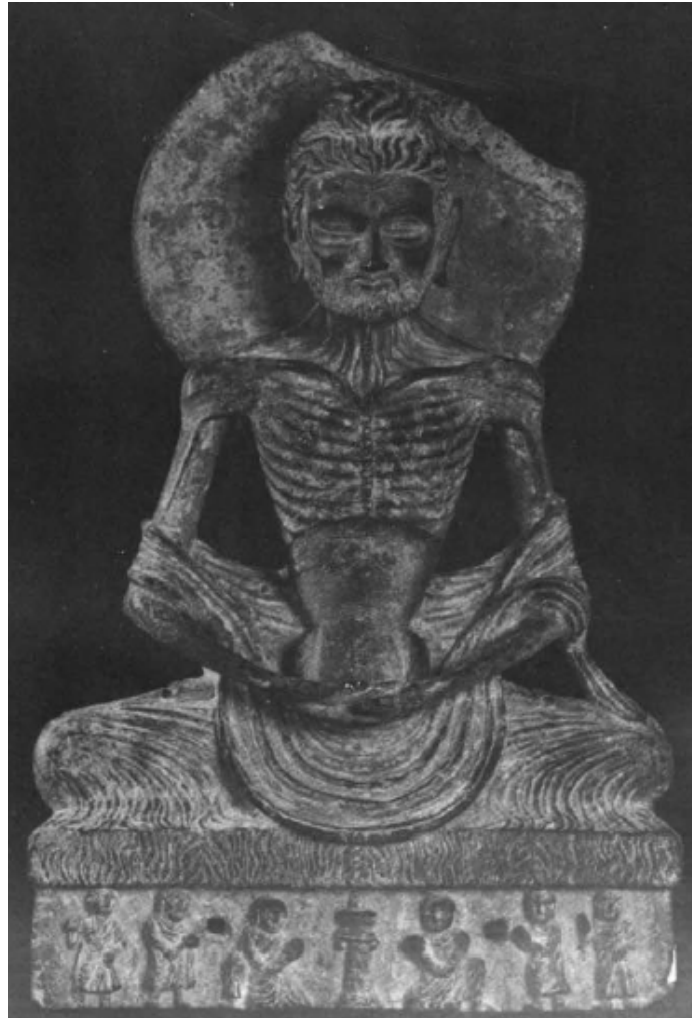
Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 95.

Figura 56 (detalhe da figura 55)



Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 96.

Figura 57: Stuttgart, Linden-Museum, No. SA 36 792 S. Xisto, 32.4 cm de altura. Prov.: Stuttgart, 1982: no. E5.
Foto por U. Didoni; cortesia, Linden Museum.



Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 97.

Figura 58: Detalhe da figura 57.



Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 97.

Outra interpretação sobre o significado dessas imagens é sugerida por Ana Maria Quagliotti. Ela considera as imagens de “Buddhas ascéticos” como “imagens meditativas”, ao invés de servirem a propósitos narrativos (QUAGLIOTTI, 2008, p. 65). Ela concorda com a interpretação de Verardi sobre os ritos de fogo, mas acrescenta a suspeita de que o significado simbólico das imagens ascéticas está relacionado a práticas de meditação sobre morte e impermanência, dos estágios de decomposição do corpo, o que por sua vez se relaciona a uma espécie de rito de passagem: “Siddhārtha concluiu seu ‘aprendizado’ e percebeu que as austeridades não são o caminho para o conhecimento. Ele precisa ‘renascer’ e começa a nutrir-se novamente” (QUAGLIOTTI, 2008, p. 72). Ela acrescenta:

De fato, como notamos, na biografia do Buddha preservada no Vinaya Mūlasarvāstivāda (Gnoli 1978: 1, 107), a culminação de seu ascetismo ocorre quando ele se deita ao lado de um cadáver. Ver o próprio corpo como um esqueleto vivo permite que ele realize seu envolvimento inerente no sofrimento, impermanência (a esse respeito podemos nos lembrar dos episódios dos encontros)¹⁰¹ e não ser, e isso leva logicamente para o próximo episódio de sua vida: seu despertar em Bodhgaya. Isso não evoca um rito de passagem? O futuro Buddha retorna à condição de recém-nascido cujo cabelo ainda está para crescer, e o cabelo de Siddhārtha crescerá novamente quando ele se alimentar (QUAGLIOTTI, 2008, p. 71-72, trad. nossa).¹⁰²

Com relação ao rito de passagem, Quagliotti cita John Strong¹⁰³:

O cabelo da cabeça [...] pode ser pensado como representando o corpo como um todo; com a remoção do cabelo no rito de tonsura, sua natureza perecível se torna particularmente óbvia. [...] De fato, raspar o cabelo era parte importante da preparação do morto para um funeral na Índia. Assim, qualquer que seja o significado psicosexual que a tonsura do monge budista possa ter, ela também pode associá-lo simbolicamente aos mortos (STRONG, 1992, p. 88. *apud* QUAGLIOTTI, 2008, trad. nossa).¹⁰⁴

Bautze-Picron tem uma interpretação similar à Quagliotti no que se refere à ideia de morte e renascimento ao analisar as imagens ascéticas de Pagan:

¹⁰¹ Os “quatro encontros” são os episódios da vida do Buddha a partir dos quais o príncipe Sarvāthasiddha decide abandonar o palácio e se tornar um renunciante: o encontro com uma pessoa velha, uma pessoa doente, um cadáver e um renunciante.

¹⁰² Indeed, as we noted, in the Buddha biography preserved in the Mūlasarvāstivāda Vinaya (Gnoli 1978: 1, 107), the culmination of his asceticism comes when he lies down next to a corpse. Seeing his body as a living skeleton enables him to realize its inherent involvement in suffering, impermanence (in this respect we can recall the episodes of the meetings) and non self and it leads logically to the next episode of his life: his Awakening at Bodhgaya. Does this not evoke a *rite de passage*? The future Buddha returns to the condition of the newborn baby whose hair has yet to grow, and Siddhārtha’s hair will grow again when he takes food.

¹⁰³ Strong, John S. (1994) *The Legend and Cult of Upagupta. Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. (Reprint:) Delhi: Motilal Banarsidass (1st ed., Princeton: Princeton University Press, 1992).

¹⁰⁴ the hair of the head [...] may be thought to stand for the body as a whole; with the hair’s removal in the rite of tonsure, its perishable nature becomes particularly obvious. [...] Indeed, shaving the hair was in India an important part of the preparation of the dead for a funeral. Thus, whatever psychosexual significance the tonsure of the Buddhist monk may hold, it may also symbolically associate him with the dead.

Por trás da referência ao corpo doente, a imagem emaciada pode se referir, de maneira mais dramática, à morte, já que se pensava que o futuro Buddha havia morrido. Não há como alongar o assunto aqui, mas a Iluminação também foi experimentada como um segundo nascimento, como uma regeneração em oposição à morte circundante com a qual Śākyamuni foi confrontado e que ele venceu na noite da Iluminação. A representação simultânea do Buddha emaciado sob a figueira-da-índia e do Buddha saudável sob Mucilinda pode, portanto, constituir uma referência à morte e à vida, realçando, ainda, o modo de vida positivo oferecido pelo Buddha em oposição ao caminho de vida extremamente difícil imposto por outros métodos espirituais e que podem levar à morte (BAUTZE-PICRON, 2008, p. 91).¹⁰⁵

Após tais leituras, vemos que há dois tipos de interpretação sobre as figuras nas bases das estátuas: (1) de propósito narrativo (conforme Brown) ou (2) como representações de alguma prática religiosa (conforme Quagliotti, que Bautze-Picron reforça como uma reafirmação de uma prática mais válida do que as de ascetismo extremo). Dentre nossas quatro bases das estátuas, duas delas aparentam estar mais próximas de um propósito narrativo – com a cena dos dois mercadores oferecendo comida ao Buddha (imagem 2), e a cena do Sermão das Quatro Nobres Verdades (imagem 8) – enquanto que as outras duas aparentam representar alguma prática religiosa que era feita com relação à imagem – como o rito do fogo, segundo Verardi (imagem 1), e a composição da qual não temos descrição, na qual aparentemente algum praticante faz algum tipo de oferenda a uma imagem de Bodhisattva (imagem 7).

No entanto, tais linhas de interpretação levantam muitos questionamentos: a relação entre a narrativa da base e a imagem principal servia a algum propósito meditativo ou pedagógico específico por conta das relações que se estabeleciam entre ambas? Por exemplo, o Buddha ensinando o caminho do meio aos cinco ascetas com os quais havia praticado antes, ou os comerciantes oferecendo comida ao Buddha, são narrativas que se conectam de alguma maneira ao evento do ascetismo do Bodhisattva, e a partir daí é possível estabelecer relações para uma reflexão. Por outro lado, se a figura na cena do Sermão das Quatro Nobres Verdades representa aquele que doou a estátua (ver nota de rodapé 93 acima), é possível supor que de alguma forma a representação escolhida para base das estátuas não necessariamente tivesse relação direta de sequência narrativa ou mesmo de correlação lógica de ensinamentos, ou sequer de alguma prática diretamente relacionada à estátua em si, mas sim com as preferências daquele ou

¹⁰⁵ *Behind the reference to the unhealthy body, the emaciated image can refer, in a more dramatic manner, to death since the future Buddha was even thought to have passed away. There is no place to dwell at length here on the topic but the Enlightenment was also experienced as a second birth, as a regeneration as opposed to the surrounding death to which Śākyamuni was confronted and which he overcame in the night of the Enlightenment. The simultaneous representation of the emaciated Buddha below the banyan tree and of the healthy Buddha below Mucilinda might thus constitute a reference to death and life, enhancing, moreover, the positive way of life offered by the Buddha in contrary to the extremely hard path of life imposed by other spiritual ways and which can lead to death.*

daqueles que a encomendaram. Por exemplo, a base que ilustra os dois comerciantes oferecendo comida ao Buddha teria sido encomendada por algum representante da classe mercadora, classe esta que estava em pleno desenvolvimento em Gandhāra devido às rotas comerciais que incluíam a rota da seda? As imagens representando os ritos de fogo ou outras oferendas seriam uma maneira de o praticante representar tal rito como sendo feito de maneira constante? São questões que demandariam pesquisas mais aprofundadas.

2.5. As figuras ao redor da imagem principal: deuses, devotos e a oferenda da jovem Sujāta

As imagens nas quais vemos figuras rodeando o Bodhisattva Ascético são as imagens 11, 12 e 13. Todas elas são em menor porte (a imagem 11 tem 33 cm de altura, a imagem 13 tem 18,3 cm de altura; não temos informações sobre a imagem 12, mas pelo conjunto das características, como já mencionado, é de se supor que também seja menor). As imagens 12 e 13 foram encontradas na província de Khyber Pakhtunkhwa, antiga Fronteira Noroeste, no Paquistão, e sabemos que a imagem 13 foi encontrada especificamente no distrito de Mardan, na cidade Jamālgaṛhi, que foi um monastério budista entre os séculos I e V. Mas curiosamente, a imagem 11 – que partilha características estilísticas notórias com as imagens 12 e 13, em especial o mesmo padrão geométrico na base da imagem 12 –, foi encontrada próxima a Mathurā, na atual Uttar Pradesh, Índia, que apesar de ter sido parte do mesmo império Kuṣāṇa, é razoavelmente distante (mapa 5 a seguir) e com um estilo escultórico com muitas características distintas. Conforme Behrendt, essa e outras imagens de Bodhisattvas Ascéticos encontradas em outras localidades é um dos sintomas de mudanças econômicas e mudanças ideológicas que teriam ocorrido em Gandhāra entre os séculos V e VII, levando à grande movimentação de populações: “Dado o conhecimento de que o ‘Buddha emaciado’ teve origem em Gandhāra, esses são vestígios imagéticos importantes que indicam o movimento nos séculos VI e VII de pessoas e ideologia” (2010, p. 305).



Fonte: Google Maps.

Na imagem 11, o Bodhisattva Ascético está ladeado por uma mulher e um homem, que apesar de terem perdido as cabeças, é possível serem reconhecidos pela forma e pose do corpo e vestimentas. Nas imagens 12 e 13 o Bodhisattva é ladeado por quatro figuras. Na imagem 12 elas estão bem danificadas, e é difícil dizer se uma delas é uma mulher, ou se são todas figuras masculinas; mas a figura sentada à direita do Bodhisattva decerto é Hércules/Vajrapāni¹⁰⁶, o que podemos saber por três motivos: sua postura sentada que vemos em outras representações (ver figuras 59 e 60 a seguir), o cetro (*vajra*) que ele segura na mão esquerda, apoiado sob o joelho, e por fim, sua presença ao fundo da imagem 13.

¹⁰⁶ Sobre as discussões quanto à identificação da misteriosa figura que acompanha o Buddha na arte de Gandhāra, e que normalmente é identificada como Vajrapāni representado na forma de Hércules, ver TANABE, 2005.

Figura 59: Vajrapāṇi ao lado do Buddha, anteriormente no museu de Kabul.



Fonte: jstor.org

Figura 60: Hércules / Vajrapani ao lado do Buddha em Hadda, Afeganistão.



Fonte: erenow.net

Em 1905, Alfred Foucher identificou as quatro figuras da imagem 13 como a jovem Sujāta, Vajrapāṇi enquanto guardião, e os deuses Indra e Brahma, tendo como base dois textos: o *Nidānakathā*¹⁰⁷ e o *Lalitavistarasutra*¹⁰⁸, citados nesta ordem (Cf. BROWN, 1997, p. 110-111). Brown (1997) considera tal interpretação problemática e identifica as figuras como uma mulher devota, Vajrapāṇi, Indra (Sakka), e um homem devoto. Quagliotti concorda com a interpretação de Brown, mas enfatiza que, nessa cena, Indra/Sakka aparece apenas no *Nidānakathā*, que por sua vez seria um texto tardio (séc. V) em comparação a outros textos e com relação à imagem (QUAGLIOTTI, 2008, p. 68). A presença de Hércules/Vajrapāṇi não aparece nos respectivos trechos narrativos, além de ser um fenômeno imagético de Gandhāra que demanda todo um estudo à parte¹⁰⁹. No entanto, se lermos os respectivos trechos relativos ao abandono do ascetismo até momentos antes do completo despertar, tanto no *Nidānakathā* (FAUSBØLL, 1878, p. 182-190) quanto no *Lalitavistarasutra* (DHARMACHAKRA, 2013,

¹⁰⁷ O *Nidānakathā* é a introdução aos contos *Jātaka* que faz parte da tradição páli. Foi escrito pelo srilanquês Buddhagosa no século V. Ver LOPEZ, A.R. (2016) “Lives of the Awakened”. In: **Buddhist Revivalist Movements**. Palgrave Macmillan, New York. https://doi.org/10.1057/978-1-137-54086-7_6

¹⁰⁸ O *Lalitavistarasutra* é um texto Mahāyāna, cuja forma final é datada do século III.

¹⁰⁹ Ver nota TANABE, 2005.

p. 200-205), veremos que há diferenças significativas entre as narrativas, e nenhuma delas parece se encaixar perfeitamente na imagem 13 sem esforço, o que leva a crer que é pouco provável que se trate da representação de uma sequência narrativa específica, mas sim que seja uma imagem devocional que traz alguma simbologia específica com relação às figuras representadas, mesmo que com alguns elementos narrativos.

Quanto à figura feminina, a despeito do fato de ela ser a representação de Sujātā ou de uma devota feminina (seja uma representação geral, seja uma pessoa específica), vale observar que tanto no *Nidānakathā*, que é da tradição páli e data do século V (FAUSBØLL, 1878, p. 183), quanto no *Lalitavistarasutra*, que é um *sūtra* Mahāyāna datado do século III (DHARMACHAKRA, 2013, p. 200), o arroz doce indiano (*kheer*) de Sujātā não é a primeira refeição tomada pelo Bodhisattva ao desistir de suas práticas ascéticas extremas, mas sim o alimento oferecido de maneira especial que o sustentará para a realização do completo despertar.

Neste ponto, vale ler alguns trechos de ambos os textos, a partir dos quais podemos tirar observações interessantes: No *Nidānakathā*, o Bodhisattva ainda praticando ascetismo passou a se alimentar com um único grão de arroz, ou a jejuar completamente; nisso os *devas* o infundiam com sustento vital divino através dos poros de sua pele, mas ainda assim ele se tornou como um esqueleto, sua cor escureceu e até mesmo perdeu as trinta e duas marcas¹¹⁰. Após sofrer intensa dor, desmaiar e quase morrer, ele percebe que o ascetismo não é o caminho para o completo despertar e passa a mendigar comida sólida nos vilarejos e cidades, de modo que as trinta e duas marcas voltaram a aparecer e seu corpo se tornou dourado novamente. Com isso, os cinco companheiros de ascetismo o abandonam. Só então Sujātā adentra a história: nesta versão ela faz uma oferenda anual à árvore *nigrodha*¹¹¹ para quem havia feito o pedido de ter um bom casamento e um filho, e uma promessa de fazer uma valiosa oferenda a cada ano caso o pedido fosse concedido. E nessa lua-cheia do mês de maio, muitos bons auspícios ocorriam durante o preparo da oferenda de arroz doce, inclusive:

Os quatro guardiões do mundo¹¹² vieram e cuidaram do fogo, Brahma providenciou um baldaquino sobre a fogueira, Sakka juntou os gravetos e acendeu o fogo. Por seu poder divino os *devas* juntaram [e infundiram] tanto do sustento de manutenção da

¹¹⁰ Ver glossário: *mahāpuruṣalakṣaṇa*.

¹¹¹ Ajapala Nigrodha, ou Banyan: *Ficus benghalensis*.

¹¹² *Lokapala*.

vida que seria o suficiente para manter todos os humanos e *devas* dos quatro continentes (...) (FAUSBØLL, 1878, p. 184, trad. nossa).¹¹³

E então, com a ajuda de sua criada Punṇā, Sujātā leva a oferenda para o Bodhisattva até a árvore, em uma tigela de ouro, acreditando que ele era o *deva* da árvore¹¹⁴ que teria vindo receber a oferenda pessoalmente desta vez:

Apontando para a comida, ela disse: “Ó, senhor! Aceita o que eu te ofereci e parte para onde te parecer bom” e acrescentou: “Que te surja tanta alegria quanto a alegria que me foi concedida!” e ela partiu, valorando sua tigela de ouro, que valia cem mil, em não mais do que uma folha seca. (FAUSBØLL, 1878, p. 186-187, trad. nossa).¹¹⁵

No entanto, nessa versão o Bodhisattva não se alimenta imediatamente, mas divide o arroz em quarenta e nove bolinhos que ele comeria ao longo das sete semanas que ele passaria sob a árvore após o completo despertar¹¹⁶.

Já no *Lalitavistarasutra*, um sutra Mahāyāna, o Bodhisattva chega à conclusão de que o ascetismo não leva para uma solução do nascimento, envelhecimento, adoecimento e morte. Ele se recorda de como atingiu elevados níveis de meditação enquanto criança sob uma árvore no palácio de seu pai, e por observar que tal prática não é possível de ser feita por alguém tão fraco, resolve se alimentar de comidas sólidas novamente. Nesse momento, alguns *devas* se preocupam e pedem para que ele não tome comida sólida, que eles iriam infundi-lo com sustento divino através de seus poros. No entanto o Bodhisattva recusa, pois considera que isso seria hipocrisia. Igualmente os cinco ascetas o abandonam. Então conta-se que durante o período de seis anos de ascetismo – além dos cinco companheiros ascetas que lhe traziam sementes, pequenas frutas, ou grãos de arroz para a refeição mínima – havia dez jovens garotas do vilarejo que o ajudavam e serviam¹¹⁷. Agora essas jovens prepararam e ofereceram muitos tipos de sopas¹¹⁸ ao Bodhisattva, que as aceitou, e gradualmente ele passou a mendigar comida no vilarejo local. Deste modo ele recobrou sua aparência e sua força, a ponto de ser chamado

¹¹³ *At that time the four guardians of the world came and kept watch by the fireplace. A great Brahma held over it a canopy of state. Sakka put the sticks together and lighted the fire. By their divine power the devas gathering so much of the sap of maintenance as would suffice for the support of all men and devas of the four continents (...)*

¹¹⁴ Provavelmente um *yakṣa*.

¹¹⁵ *Pointing to the food, she said: "O, sir! Accept what I have offered thee, and depart whithersoever seemeth to thee good" and adding: "May there arise to thee as much joy as has come to me!" she went away, valuing her golden vessel, worth a hundred thousand, at no more than a dried leaf.*

¹¹⁶ Aprendi oralmente que o Bodhisattva teria comido um bolinho por dia ao longo de quarenta e nove dias. Brown afirma que ele teria comido as quarenta e nove de uma vez e permaneceria em um segundo jejum posteriormente (o que é uma interpretação compreensível a partir do modo como se apresenta o texto na tradução de Rhys Davids na edição de Fausbøll). De qualquer modo, como já mencionado, Rhi explica que os textos mais antigos falam de sete dias apenas, ao invés de sete semanas.

¹¹⁷ Inclusive nos são dados seus nomes: Balā, Balaguptā, Supriyā, Vijayasenā, Atimuktakamalā, Sundarī, Kumbhakārī, Uluvillikā, Jāṭīlikā e Sujātā.

¹¹⁸ Uma alimentação inicial com sopas leves é condizente com o modo como se recuperaria uma pessoa em estado de desnutrição avançado.

de “o belo monge” ou “o grande monge”¹¹⁹. O diferencial de Sujātā com relação às outras nove jovens é apontado na sequência como uma questão de aspiração e dedicatória:

Monges, diariamente, desde o início da prática de austeridades do Bodhisattva, a garota do vilarejo, Sujātā, ofereceu comida a oitocentos ascetas na esperança de que o Bodhisattva sairia de sua disciplina extrema e manteria suas funções vitais. Conforme o fazia, ele oferecia a prece: “Que o Bodhisattva aceite meu alimento e então verdadeiramente obtenha o perfeito, completo e insuperável despertar!”¹²⁰ (DHARMACHAKRA, 2013, p. 201, trad. nossa).

E são os *devas* que anunciam a Sujātā que o Bodhisattva havia voltado a aceitar alimentos sólidos e que chegara o tempo de ela fazer sua oferenda. Após um preparo também cheio de sinais auspiciosos, ela arruma um assento especial e pede a sua criada Uttarā que busque o asceta:

Monges, o Bodhisattva então foi para a casa da garota do vilarejo, Sujātā, onde ele sentou-se no assento que havia sido preparado para ele. Monges, a garota do vilarejo, Sujātā, então encheu a tigela com o mingau de leite e mel e ofereceu ao Bodhisattva.

O Bodhisattva então teve este pensamento: “Sujātā ofereceu este alimento, e se eu comer agora, não há dúvida de que eu verdadeiramente obterei o perfeito, completo e insuperável despertar.” Então o Bodhisattva se alimentou. Ao terminar, ele levantou-se e perguntou a Sujātā: “Irmã, o que devo fazer com a tigela dourada?”

Ela respondeu: “Por favor, leve com você.”

O Bodhisattva disse a ela: “Eu não preciso desta tigela.”

Sujātā então disse a ele: “Então faça como preferir. Mas eu não dou comida a ninguém sem também dar a eles a tigela” (DHARMACHAKRA, 2013, p. 202-203).¹²¹

Em ambas as narrativas há ênfase na prática de generosidade (*dana*) por parte de Sujātā, que – a despeito de fazer a oferenda com a dedicatória específica de que o Bodhisattva se torne um Buddha, ou agir com forte gratidão mesmo tendo uma percepção errônea de que o Bodhisattva seria o *yakṣa* da árvore que lhe teria concedido seu pedido –, oferece não apenas

¹¹⁹ Fica claro que tanto aqui quanto no *Nidānakatha* o Bodhisattva não teria mais a aparência completamente esquelética em um suposto jejum pós-despertar.

¹²⁰ *Monks, every day since the beginning of the Bodhisattva's practice of austerities, the village girl Sujātā had offered food to eight hundred priests in the hope that the Bodhisattva would come out of his discipline and hardship and maintain his vital functions. [F.131.a] As she did so, she offered the prayer: "May the Bodhisattva take my food and thereby truly attain perfect and completely unexcelled awakening!"*

¹²¹ *Monks, the Bodhisattva then went to the home of the village girl Sujātā, where he sat down at the seat that had been prepared for him. Monks, the village girl Sujātā then filled a golden vessel with the milk porridge and honey and offered it to the Bodhisattva. [269]*

The Bodhisattva then had this thought: "Sujātā has offered this food, and if I eat it now, there is no doubt that I shall truly attain perfect and completely unexcelled awakening." Then the Bodhisattva had his meal. When he was done, he got up and asked Sujātā: "Sister, what should I do with the golden bowl?"

She replied: "Please take it with you."

The Bodhisattva told her: "I don't need this bowl."

Sujātā then told him: "Well then, do as you please. But I do not give food to anyone without also giving them a bowl."

uma refeição excelentemente preparada, como também a tigela de ouro, sem hesitar. Há que se levar em conta que fazer oferendas de alimento como uma prática de generosidade é algo que já estava presente na cultura indiana antes do budismo, e que nele se manteve com as devidas adaptações¹²². Tal oferenda assume grandes proporções quando se torna um dos fatores que levam ao completo despertar do Buddha. Se levarmos em conta o *Lalitavistara*, no qual há um protagonismo consciente por parte de Sujātā, isso torna seu papel feminino na narrativa deveras significativo, reconhecido inclusive pelo próprio Bodhisattva:

O Bodhisattva tomou seu assento lá [à beira do rio Nairañjanā] e, pensando com afeto na garota do vilarejo, Sujātā, ele bebeu o que precisava do mingau de leite e mel. Ao terminar a refeição, ele arremessou a tigela dourada na água sem nenhum sentimento de apego (DHARMACHAKRA, 2013, p. 203).¹²³

A valorização de Sujātā no *Lalitavistarasutra* é significativa, uma vez que em uma lista de dezoito textos que relatam a vida do Buddha analisados por Juhyung Rhi, dois deles sequer mencionam Sujātā:

No Grupo B, o *Mahāsaccakasutta* do *Majjhima-nikāya*, bem como seu equivalente no *Ekottara-āgama* chinês, conta basicamente a mesma história do Grupo A. [...] Mas diferente do Grupo A, não há sinal do Bodhisattva recebendo comida de Sujātā ou qualquer outra garota equivalente a ela, uma vez que ele apenas procede para a meditação após se alimentar; é possível que a história de Sujātā tenha sido considerada um detalhe desnecessário no contexto desse *sutta*. (RHI, 2008, p. 134)¹²⁴

¹²² Um estudo interessante a respeito é o trabalho de Ellison Banks Findly, “*Dana: Giving and Getting in Pali Buddhism*”, pela editora Motilal Banarsidass, 2003. Além disso, vale levar em conta essa explicação de Olivelle com relação à **importância do mantenedor de família na religião védica enquanto responsável pela manutenção do ciclo cósmico de alimentos**: *The theologies of debts and of great sacrifices show a significant change in the views regarding the nature of the obligation to sacrifice and to procreate. At first these acts were regarded as benefiting their performers either in this world or after death. In these theologies, however, gods and fathers are viewed as dependent on the services of men. They are harmed when sacrifices and oblations are not offered. This dependence, of course, is mutual, because humans depend on gods and ancestors for rain, successful crops, and the like. The TS (3.2.9.7) puts it in a nutshell: “Gods live on what is offered from here. Men live on what is offered from there.” The householder thus stands at the center of the cosmic and the social food cycles. He offers food to gods and ancestors, assuring thereby the continuity and success of the cosmic food cycle. He offers food not only to his immediate dependents but also to other human beings who depend on him for food on a temporary or permanent basis: beggars, religious mendicants, travellers, and guests. In the bali he extends the orbit of his food offering to include all known beings. Later Brahmanical literature, as we shall see (sections 3.2.2.1-2), makes this a central point in the argument for the superiority of the householder.* (OLIVELLE, 1993, p.55)

¹²³ The Bodhisattva took his seat there and, while he was thinking fondly of the village girl Sujātā, he drank what he needed of the milk porridge made with honey. When he was done with his meal, he threw the golden bowl into the water without any feelings of attachment.

¹²⁴ In Group B, the *Mahāsaccakasutta* of the *Majjhima-nikāya* as well as its equivalent part in the Chinese *Ekottara-āgama* tells basically the same story as Group A. (...) But unlike Group A, there is no remark on the Bodhisattva receiving food from Sujātā or any girl equivalent to her, as he just proceeds to meditation after feeding himself; it is possible, however, that the Sujātā story may have been deemed an unnecessary detail in the context of this *sutta*.

A existência de no mínimo três imagens representando devotos ao lado do Bodhisattva Ascético é indicativo de que tal estágio de treinamento do Bodhisattva ganhou alguma importância, ao menos em determinadas regiões; além disso, duas delas indiscutivelmente trazem uma mulher prestando homenagens ao Bodhisattva Ascético, e no momento conseguimos imaginar duas possibilidades do que isso pode indicar: (1) ou que havia um certo desenvolvimento de espaço para as mulheres nas representações, ainda que inicial (vemos outros relevos e estátuas em Gandhāra que trazem ao menos uma mulher fazendo algum tipo de prática ou prestando homenagem à figura principal) ou (2) que mulheres também encomendavam imagens budistas em Gandhāra e eram representadas nas encomendas. Se houver alguma correlação desse tipo de representação com a história de Sujātā – não necessariamente representando um trecho da narrativa, mas a ideia de uma mulher fazendo oferendas com a intenção de recuperar as forças do Bodhisattva para que ele atinja o completo despertar como algo muito meritório –, é possível que tal representação tenha sido a escolha de uma benfeitora mulher em Gandhāra. Caso contrário, pode simplesmente representar algum outro tipo de prática costumeira na época com relação ao Bodhisattva Ascético, como as já mencionadas, com o diferencial de trazer também uma mulher. Isso decerto demandaria um estudo mais aprofundado no futuro.

Considerações intermediárias

Neste capítulo vimos que as estátuas de Bodhisattvas Ascéticos possuem alguns padrões representativos que se repetem. Um deles é a postura meditativa, ereta, com um ar de dignidade que não é compartilhado pelas imagens de ascetas que vimos no primeiro capítulo, o que pode estar relacionado com uma representação de superioridade do método budista com relação ao método ascético, mas também pode simplesmente indicar a postura de meditação correta. Além disso, o fato de não ter sido encontrada até o momento nenhuma imagem de Bodhisattva Ascético em materiais diferentes de xisto pode ser mais um indício de sua baixa popularidade.

Em seguida, investigamos quatro elementos das imagens que nos foram importantes não apenas para uma melhor interpretação da imagem em si, como também servem para compreender melhor os possíveis contextos de prática religiosa no qual elas se inseriam.

Quanto ao assento de grama *kuśa*, vimos que se trata de uma grama com conotações ritualísticas desde os *vedas*, e aparece não apenas no contexto do ascetismo como em representações pós-despertar. Aprendemos que a *uṣṇīṣa* de estátuas de Gandhāra muitas vezes era utilizada para guardar relíquias, e que o Bodhisattva Ascético de Sikri tinha a *uṣṇīṣa* furada

para esse propósito, o que o tornava uma imagem especial, e que uma das possibilidades já aventadas é que as imagens ascéticas estavam relacionadas a práticas para a recuperação da saúde de enfermos.

Quanto às bases das estátuas, observamos que há interpretações que enfatizam o lado narrativo, e outras que enfatizam a característica meditativa dos relevos, e ambas são válidas de acordo com o relevo em questão, bem como é possível que sejam intercambiáveis em alguns casos, como por exemplo, a representação do primeiro sermão que inclui a figura do doador da imagem prestando homenagens, ou ainda a cena de Tapussa e Bhallika que pode estar relacionada às preferências do doador. A base da imagem de Shotorak aparentemente representa uma cena de homenagens a um Bodhisattva leigo. Aprendemos que a base de Sikri representa um tipo de rito de fogo esotérico desenvolvido no ambiente budista exclusivamente monástico, e que certamente se desenvolveu no Mahāyāna. Além disso, encontramos duas imagens que praticamente reproduzem a imagem de Sikri, inclusive em sua base, pequenas e portáteis, o que denota a influência da imagem de Sikri e a disseminação das práticas a ela relacionadas. Além de algum rito de fogo, outra possibilidade aventada por pesquisadores de práticas relacionadas ao Bodhisattva Ascético são meditações sobre morte e impermanência.

Já com relação às figuras ao redor da imagem principal, vimos que é pouco provável que faça referência a uma sequência narrativa específica, uma vez que não se encaixa totalmente nas narrativas apresentadas, mas pode ser que esteja mais próxima a um ícone devocional, contendo em si vários elementos significativos. Chama a atenção a presença de uma mulher devota, e no caso de haver alguma relação dessa figura com a história de Sujāta, vemos o início de uma valorização do protagonismo feminino.

De qualquer modo trata-se de mais um indício interessante na investigação de qual seria o significado de tais imagens no contexto das práticas religiosas budistas em Gandhāra, quais os sintomas culturais relacionados, e quais seriam suas relações com o Mahāyāna Inicial. Tudo isso será abordado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3 – O BODHISATTVA ASCÉTICO NO CONTEXTO DO BUDISMO MAHĀYĀNA INICIAL DE GANDHĀRA

Neste capítulo buscamos fazer uma interpretação iconológica – encontrar “*sintomas culturais*” – do Bodhisattva Ascético em sua relação com narrativas textuais em seu contexto, de modo a compreender quais concepções religiosas e filosóficas da tradição do Budismo Mahāyāna Inicial de Gandhāra estão por trás da imagem do Bodhisattva Ascético. Para isso, abordaremos as hipóteses sobre o desenvolvimento do Budismo Mahāyāna, a escola Dharmagupta nesse contexto, e uma imagem específica do Bodhisattva Ascético relacionado à escola Dharmagupta. Passamos a como o ascetismo é retratado em *sūtras* Mahāyāna, e por fim focamos em como esse período da vida daquele que se tornaria o Buddha é narrado no *Abhiṅskramaṇasūtra*.

3.1. A tradição Mahāyāna Inicial Gandhāriana, a escola Dharmagupta e a imagem do Bodhisattva Ascético

3.1.1. Hipóteses sobre o desenvolvimento do Mahāyāna e a presença do ascetismo

Em um artigo¹²⁵ expliquei como o budismo não é um bloco único, como o budismo Mahāyāna é amplo e de difícil definição, e como tem sido uma tendência crescente entre os estudiosos em pensar no surgimento do Mahāyāna não como um fenômeno súbito e unitário, mas como algo mais gradual e em meio a escolas que atualmente consideramos “não-Mahāyāna”. Teorias anteriores a respeito do surgimento e desenvolvimento do Mahāyāna envolvem: (1) um cisma radical no segundo concílio; (2) um movimento por parte de leigos inconformados com a pretensão monástica, que envolvia culto a estupas (a partir de Akira Hirakawa); (3) um movimento por parte de ascetas radicais que propunham um retorno à vida nas florestas em oposição à vida sedentária nos monastérios, envolvendo um culto a livros (chamada “Hipótese da Floresta”, a partir de Gregory Schopen, Paul Harrison e Reginald Ray). No artigo apontei o modo como tais hipóteses foram contra-argumentadas, também como Juhyung Rhi levantou indícios do Mahāyāna Inicial na cultura visual religiosa de Gandhāra (PICCIN, 2020).

¹²⁵ PICCIN, Estela. Os primórdios do Mahāyāna na Cultura Visual Budista de Gandhāra. **Prajna: Revista de Culturas Orientais**. vol. 1, n. 1, p. 177-205, Julho / Dezembro de 2020. Disponível em: <<https://revistaprajna.com/ojs3/index.php/prajna/article/view/10/12>>. Acesso em: 28 fev. 2021.

Apesar de, à primeira vista, a “Hipótese da Floresta” parecer compatível com o presente trabalho, já foi demonstrado que ela não tem consistência suficiente:

Em 2018, David Drewes demonstrou muitas falhas na “Hipótese da Floresta”, em especial com relação à carência de evidências textuais, bem como a utilização de textos que não são antigos o suficiente, sendo que os textos que são antigos o suficiente para terem relação com o período de desenvolvimento do Mahāyāna simplesmente não citam a vida nas florestas. Drewes também aponta para o fato de que tal teoria se baseia em um modelo pré-estabelecido de períodos de “declínio e retorno ao original”, bem como permeada por ideias do que é considerado importante para certas vertentes budistas modernas, ao invés de levar em conta o que seria considerado importante no Budismo antigo (PICCIN, 2020, p. 184-185).

Por outro lado, é inegável que havia ascetas em Gandhāra, como já vimos a partir da iconografia. Além disso, uma quantidade considerável desses ascetas era composta por praticantes budistas, que inclusive detinham práticas específicas, que mencionaremos adiante.

A presença de ideais e práticas ascéticas também está presente em referências textuais:

Evidência textual considerável atesta a importância de práticas ascéticas nas tradições budistas da antiga Gandhāra, e indica que alguns monges viviam na floresta. Um dos mais antigos textos budistas de Gandhāra a sobreviver, uma versão do século I do Sutra do Rinoceronte, escrito em um pedaço de casca de bétula em gāndhārī, advoga o valor de viver na floresta; Textos associados com os Dharmaguptakas e os Sarvastivadins, duas antigas escolas *nikāya* budistas que sabemos que estavam ativas na região de Gandhara, apresentam várias regras associadas com práticas na floresta na forma de um discurso entre o Buddha e os cinco monges que aparentemente eram os cinco ascetas que ele converteu em Sarnath (BEHRENDT, 2007, p. 61, nota 25, trad. nossa).¹²⁶

Com vistas a uma compreensão geral de seu conteúdo, seguem três trechos do referido *Sūtra* do Rinoceronte, que foi traduzido por Plínio Tsai em 2017, como parte de uma apostila não publicada:

1.
Não machuque nada que tenha vida.
Não prejudique a ninguém.
Não deseje por filhos ou amigos.
Mas viva como fazem os rinocerontes,
Vida com gosto pela solidão!

(...)

¹²⁶ Considerable textual evidence attests to the importance of ascetic practices in the Buddhist traditions of ancient Gandhara and indicates that some monks were living in the forest. One of the earliest Gandharan Buddhist texts to survive, a first-century-A.D. version of the Rhinoceros sutra, written on a piece of birch bark in Gandhari, advocates the value of living in the wilderness; see Salomon 2000, p. 23. Texts associated with the Dharmaguptaka and Sarvastivadins, two early Nikaya Buddhist schools that we know were active in the Gandharan region (see Salomon 2006, p. 139), present various rules associated with forest practices in the form of a discourse between the Buddha and five monks who likely were the five ascetics he converted at Sarnath; see R. A. Ray 1994, pp. 294-95. For a discussion of modern forest monk practices in Thailand, see Tiyavanich 1997.

27.

Supere na solidão! Esteja certo,
O prazer é uma prisão, e é breve o prazer,
De curto êxtase, mas longo é o afundamento provocado,
Um anzol disfarçado para os peixes tolos.

(...)

35.

Solidão! Cultive o pensamento solitário,
Abandone os devaneios,
Em todos os estados mentais,
Cultive a contínua lembrança dos ensinamentos,
E assim não haverá mais o *samsara*.
(TSAI (trad.), 2017, apostila não publicada)

Nos trechos acima do *Sūtra* do Rinoceronte (*Kagavisanasutta*) podemos observar a ênfase na renúncia à vida em família e aos prazeres transitórios, bem como a valorização da solidão como meio ideal para a prática meditativa que visa a libertação do *samsara*. Em linhas gerais, isso está de acordo com o modo de vida de um monge celibatário, e a libertação individual do *samsara* é o que caracteriza o objetivo de um praticante de segundo escopo, ou escopo intermediário, de acordo com a categorização do mestre indiano do século XI, Dīpankara Śrījñāna (TSONGKHAPA, 2020b, p. 75-98). Ora, uma das principais características que definem o Mahāyāna é justamente ir além dessa libertação individual, e buscar o estado de um Buddha de tal modo a, não apenas libertar a si mesmo dos sofrimentos, mas também ter as habilidades e conhecimento necessários para levar todos os seres sencientes sem exceção ao mesmo estado, o que envolve a concepção de que todos os seres sem exceção possuem o potencial para tanto. Um praticante Mahāyāna necessita praticar também os ensinamentos de segundo escopo, mas não deve deter-se apenas neles (TSONGKHAPA, 2020a, p. 81-100).

A questão de deter-se no segundo escopo levaria ao desenvolvimento dos objetivos de um Pratyekabuddha¹²⁷, um “Buddha solitário/individual”. Behrendt observa que Pratyekabuddhas, Arhats¹²⁸ e mesmo alguns Bodhisattvas são associados à floresta, mas mais especificamente os Pratyekabuddhas:

Significantes são os pratyekabuddhas que vivem nas florestas, que independentemente alcançam a iluminação, mesmo que eles sejam incapazes de ensinar o *dharmā* a outros. Na moldura narrativa da versão páli do Sutra do Rinoceronte¹²⁹, o Buddha Shakyamuni nos diz: “Ouçam as excelentes palavras daqueles que se tornaram iluminados por si mesmos”. A importância dos pratyekabuddhas é que eles corporificam os ideais do renunciante da floresta; eles continuamente meditam (frequentemente embaixo de árvores), e seu caminho árduo

¹²⁷ Ver glossário.

¹²⁸ Ver glossário.

¹²⁹ *Khaggavisāṇa-sutta*, ver SALOMON, 2000.

envolve suportar frio, vento, insetos incômodos, dormir em lugares desconfortáveis, fome, sede, e assim por diante (BEHRENDT, 2010a, p. 300, trad. nossa).¹³⁰

Partindo dessas características de um Pratyekabuddha é possível compreender o choque de pensar no Bodhisattva como relacionado a práticas ascéticas na floresta, uma vez que elas estariam relacionadas aos Pratyekabuddhas, portanto seriam diametralmente opostas às do ideal do Bodhisattva.

Neste ponto é interessante observar um trecho do “Sūtra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas” (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, doravante apenas *Aṣṭa*)¹³¹ – os *sūtras* da *prajnaparamita* são considerados literatura Mahāyāna por excelência¹³². Este *sūtra* deixa claro que um Bodhisattva que acredita que seu desenvolvimento do estado de um Buddha será garantido por meramente habitar na floresta, e que por causa disso desenvolve uma atitude arrogante e presunçosa, é um difamador dos Bodhisattvas (BOUCHER, 2011, p. 58). Daniel Boucher cita esse texto como um representante de praticantes Mahāyāna que se opunham às práticas nas florestas e apresenta um trecho do capítulo vinte e um do *sūtra*. O capítulo abre com a descrição de como um Bodhisattva pode ser enganado por Māra¹³³ e acreditar que ele (o Bodhisattva) recebeu anteriormente uma predição de um Buddha de que atingiria o completo e perfeito despertar. Māra o convenceria de que suas atuais qualidades espirituais¹³⁴ são uma indicação de que ele possuiu as mesmas qualidades no passado. Como resultado, o Bodhisattva se torna arrogante, clamando ter atingido o estado de irreversibilidade (*avaivartika*), quando na verdade não possui tais atributos, e pertenceria na verdade ao nível do Śrāvaka¹³⁵ ou Pratyekabuddha (BOUCHER, 2011, p. 56-57). Māra faria tal Bodhisattva acreditar que para tornar-se desapegado é necessário viver nas florestas, mas o Buddha intervém e dá um ensinamento a respeito de desapego:

(...) “Subhūti, se um bodhisattva *mahāsattva* é desapegado, [pelo que me refiro] desapegado das fixações mentais associadas com o *śrāvaka* ou com o *pratyekabuddha*, então esse bodhisattva *mahāsattva* realmente habita em desapego.

¹³⁰ Significant are the wilderness pratyekabuddhas who independently reach enlightenment even if they are unable to teach the *dharma* to others. In the Pāli frame story of the Rhinoceros *sūtra* the Buddha Shakyamuni tells us, “Hear the excellent words of the ones who became enlightened by themselves.” The pratyekabuddhas are important because they embody the ideals of the forest renunciant; they continually meditate (often under trees), and their arduous path involves enduring cold, wind, vexatious insects, uncomfortable sleeping places, hunger, thirst, and so on.

¹³¹ Recentemente foi encontrado um manuscrito correspondente ao *Aṣṭasāhasrikā* escrito em gāndhārī, que foi datado em radiocarbono como do final do século I e início do século II. Trata-se da mais antiga evidência de literatura Mahāyāna em Gandhāra (PICCIN, 2020, p. 197).

¹³² NORITOSHI, 2003, p. 203-204.

¹³³ Ver glossário.

¹³⁴ Aqui o texto menciona uma lista clássica de *dhutaḡaṇas*, e trataremos a respeito do que são as *dhutaḡaṇas* logo mais.

¹³⁵ Ouvinte. Ver glossário.

Ainda que ele habite na periferia de uma vila, provido do domínio da perfeição de sabedoria e meios habilidosos [*upāyakaśālyā*], e habita no estado de amor-bondade e grande compaixão por todos os seres sencientes – habitando nesse estado, [pode ser dito que] ele verdadeiramente permanece desapegado. Isto, Subhūti, é o que eu autorizei como o desapego das fixações mentais associadas com o *śrāvaka* ou com o *pratyekabuddha* para o bodhisattva *mahāsattva*. Um bodhisattva *mahāsattva* que permanece desapegado é aquele que passa seus dias e noites habitando neste tipo de desapego. Se um bodhisattva *mahāsattva* habita neste estágio em alojamentos [lit. “camas e assentos”] no interior, permanecendo na mata ou na floresta, ou em cavernas nas montanhas ou cemitérios, aquele bodhisattva *mahāsattva* permanece desapegado. O que o Maldoso Māra chamará de desapego, Subhūti – meramente habitar em moradas no interior, permanecer na mata ou floresta, ou em cavernas nas montanhas ou em cemitérios, mas ainda contaminado pelas fixações mentais associadas com o *śrāvaka* ou com o *pratyekabuddha* – não fará com que ele [o *bodhisattva*] alcance a onisciência, uma vez que ele falha em aplicar-se à perfeição de sabedoria. Assim, habitando em um estado contaminado, ele habita com fixações mentais impuras; assim também são impuras as suas ações físicas, verbais e mentais. Como resultado, ele, cujas ações físicas, verbais e mentais são impuras, irá desprezar outros bodhisattvas *mahāsattvas* que habitam nas periferias das vilas, mas que são incontaminados pelas fixações mentais associadas com o *śrāvaka* ou com o *pratyekabuddha* e que habitam em sabedoria, meios habilidosos e grande compaixão. Mesmo habitando na floresta, ele, cujas ações físicas, verbais e mentais são impuras, é um habitante contaminado, não um habitante desapegado. Ele despreza aqueles que habitam as periferias da vila, embora eles habitem em sabedoria, meios habilidosos e grande compaixão; e o comportamento deles é puro com relação a suas ações físicas, verbais e mentais; e eles são desapegados das fixações mentais associadas com o *śrāvaka* ou com o *pratyekabuddha*. Ele os despreza tanto que ele não obterá os estágios de meditação, concentração, transe, aproximações à libertação ou faculdades supranormais. Para ele, elas permanecerão incompletas. Por quê? Porque ele é desprovido de meios habilidosos (BOUCHER, 2011, p. 57-58).¹³⁶

Boucher (que segue a anteriormente mencionada “Hipótese da Floresta”) classifica o *Aṣṭa* como pertencente aos *sūtras* que se opõem às práticas nas florestas, porém, a partir da leitura

¹³⁶ (...) “If, Subhūti, a bodhisattva *mahāsattva* is detached, [by which I mean] detached from the mental fixations associated with the *śrāvaka* or with the *pratyekabuddha*, then this bodhisattva *mahāsattva* truly dwells detached. Even if he dwells on the outskirts of a village, provided that he has mastered the perfection of wisdom and skill in creative stratagems [*upāyakaśālyā*] and dwells in the state of loving-kindness and great compassion toward all sentient beings – dwelling in that state, he [can be said] to truly dwell detached. This, Subhūti, is what I have authorized as the detachment from the mental fixations associated with the *śrāvaka* or with the *pratyekabuddha* for the bodhisattva *mahāsattva*. A bodhisattva *mahāsattva* dwells detached who passes his days and nights dwelling in this sort of detachment. If a bodhisattva *mahāsattva* dwells in this stage in lodgings [lit. “beds and seats”] in the hinterlands, abiding in the wilderness or forest, or in mountain caves or cemeteries, that bodhisattva *mahāsattva* dwells detached. / What Māra, the Evil One, will call detachment, Subhūti – merely dwelling in abodes in the hinterlands, abiding in the wilderness or forest, or in mountain caves or cemeteries, but still being contaminated by the mental fixations associated with the *śrāvaka* or with the *pratyekabuddha* – will not cause him [the bodhisattva] to accomplish omniscience, since he fails to apply himself to the perfection of wisdom. Thus dwelling in a contaminated state, he dwells with impure mental fixations; so too are his bodily, verbal, and mental acts impure. / As a result, he whose bodily, verbal, and mental acts are impure will despise other bodhisattvas *mahāsattvas* who dwell on the outskirts of villages but who are uncontaminated by the mental fixations associated with the *śrāvaka* or with the *pratyekabuddha* and who abide in wisdom, creative stratagems, and great compassion. Even dwelling in the wilderness, he whose bodily, verbal, and mental acts are impure is a contaminated dweller, not a detached dweller. He despises those who dwell on the outskirts of a village though they abide in wisdom, creative stratagems, and great compassion; and their behavior is pure with regard to their bodily, verbal and mental acts; and they are detached from the mental fixations associated with the *śrāvaka* or with the *pratyekabuddha*. So much does he despise them that he will not come to obtain the states of meditation, concentration, trances, approaches to liberation, or supernormal faculties. For him they will remain unfulfilled. Why? Because he is devoid of skill in creative stratagems.

do excerto, vale notar que: (1) No *sūtra*, o Buddha menciona que é verdadeiramente desapegado o Bodhisattva que é “*provido do domínio da perfeição de sabedoria e meios habilidosos [upāyakaśalya], e habita no estado de amor-bondade e grande compaixão por todos os seres sencientes*”; (2) o que é considerado enganoso (pela boca de Māra) é que *meramente* habitar em florestas e praticar ascetismos – mas ainda mantendo uma mente fixada em visões errôneas – seria desapego; (3) o Bodhisattva enganado por Māra se tornará presunçoso e se considerará superior aos outros Bodhisattvas que se aplicam às mesmas práticas – porém sem as visões errôneas –, e por causa disso não será capaz de avançar nos estágios meditativos.

Ou seja: aparentemente não há uma negação completa às práticas ascéticas, uma vez que são mencionados Bodhisattvas que as praticam de modo correto (que habitam “*em sabedoria, meios habilidosos e grande compaixão; e o comportamento deles é puro com relação a suas ações físicas, verbais e mentais; e eles são desapegados das fixações mentais associadas com o śrāvaka ou com o pratyekabuddha*”); o que é criticado é o pensamento de que *meramente* fazer tais práticas ascéticas, sem cultivar a eliminação de visões errôneas¹³⁷ relacionadas aos Śrāvaka e Pratyekabuddha, seria o suficiente para desenvolver desapego de fato; tal pensamento resultaria no orgulho que leva à quebra do primeiro voto da *sīlasaṃvara*¹³⁸ do Bodhisattva (“*não elogiar a si mesmo e menosprezar os outros*”). Além disso, Māra o teria convencido de que ele teria chegado em um estado superior ao que realmente está – o estado de irreversibilidade após ter recebido uma predição de seu completo despertar por parte de um Buddha, ou seja o oitavo solo de um Bodhisattva: tal predição é a mesma que vemos na história do Buddha Dīpaṃkara e do asceta Megha, o futuro Buddha Śākyamuni –, ou seja, tal Bodhisattva estaria disposto a fazer treinamentos que ele ainda não tem nível para fazer. Para entender melhor, vejamos a seguir mais detalhes a respeito do que seriam tais treinamentos ascéticos citados por Māra no *Aṣṭa*: as *dhutangas*, ou *dhūtaguṇas*.

As *dhutanga*, ou *dhūtaguṇa* são justamente os referidos textos presentes nos códigos monásticos das escolas Sarvāstivāda e Dharmagupta que são citados acima por Behrendt como evidências textuais do ascetismo, pois tratam-se das práticas ascéticas. A esse respeito, em uma apostila não-publicada, Plínio Tsai explica:

(129) Podemos retirar dos comentários que as *bhikuni-s* que eram chamadas pela *Saṅgha* para julgar casos de *parajayika*¹³⁹ eram aquelas que praticavam algum tipo de

137 Dentre as cinco visões errôneas – *pañcadr̥ṣṭi* – visão de agarramento aos preceitos religiosos morais como sendo verdades últimas – *śīlavrataparāmarśadr̥ṣṭi* 戒禁取見 Jièjìn qǔ jiàn (TSAI, 2019, p. 362)

138 Sobre os votos Bodhisattva: *Bodhisattvabhūmi* de Asanga; *Bodhisattvasaṃvaraviṃśaka*, de Candragomin; Caminho Básico ao Completo Despertar, *byan chub gzun lam*, de Tsongkhapa;

139 Faltas graves nos votos que podem ensejar em expulsão da comunidade.

treinamento específico de ascese, *dhutanga* 头陀 *tóutuó*, aconselhado para os *bhiksu-s* e *bhiksuni-s* saudáveis, que poderiam escolher um dos treinamentos ou todos, dos doze *dhutanga-s*, que variam de tradição para tradição.¹⁴⁰

Na mesma apostila encontramos listadas as doze *dhutangas* com as respectivas explicações, mas aqui apenas listaremos seus nomes para proporcionar uma ideia geral, mesmo porque as *dhutangas* desta lista são parte do *vinaya* Dharmagupta chinês pós-reforma, e nem todas são consideradas *dhutangas* para o budismo indiano¹⁴¹: (1) Estar feliz em um lugar silencioso, *aranyaka*, 樂閑靜處 *lè xián jìng chù*; (2) No tempo apropriado, esmolar alimentos, *paindapadika*, 時到乞食 *shí dào qǐshí*; (3) Usar trapos recusados, *pamsukulika*, 著糞掃衣 *zhe jì sǎo yī*; (4) Não comer e aplicar a retenção do alimento, *khalu-pascad-bhakita*, 作餘食法不食 *zuò yú shí fǎ bù shí*; (5) Usar o mesmo assento para se alimentar, *aiksanika*, 一坐食 *yī zuò shí*; (6) Comer só o que for dado na primeira esmola, *pinda*, 一搏食 *yī tuán shí*; (7) Descansar nos cemitérios, *smasanika*, 塚間坐 *yī tuán shí*; (8) Sentar-se a céu aberto, *abhyavakasika*, 露坐 *lù zuò*; (9) Sentar-se sob as árvores, *vrksa-mula*, 樹下坐 *shùxià zuò*; (10) Sempre estar sentado, *naisadika*, 常坐 *cháng zuò*; (11) Sentar-se em um assento indicado, *yathasamstarika*, 隨坐 *suí zuò*; (12) Usar as três vestimentas de um monge, *traicivarika*, 持三衣 *chí sān yī*.

Algo que podemos observar das *dhutangas* é que há práticas de restrição alimentar – (2) esmolar pela manhã, (4) não se forçar a comer após estar satisfeito e enterrar o que sobrou, e (6) comer apenas o que foi dado na primeira esmola, ou seja, alimentar-se apenas uma vez ao dia – porém, nenhuma delas implica em abstenção total, ou quase total, de alimento. As práticas (8) e (9) são compatíveis com a vida na floresta, porém, ao menos na tradição Dharmagupta mais recente, seriam por um período de tempo determinado.

Behrendt (2010a) menciona ainda outro texto que faz menção às práticas ascéticas. Trata-se do *sūtra* Mahāyāna intitulado *Ugraparipṛcchā*, “Questões de Ugra”. Na tradução e estudo sobre esse *sūtra*, pela doutora Jan Nattier (2005), é notória sua importância no passado, uma vez que estava entre os primeiros *sūtras* a seres levados da Índia para a China, e foi traduzido para o chinês seis vezes entre os séculos II e V; no século III ganhou um prefácio e um comentário por um importante tradutor chinês. Na Índia, o *sūtra* é citado no *Daṣabhūmikavibhāṣā*, atribuído a Nagarjuna, séc. II, e frequentemente citado por Shantideva no *Sikṣasamuccaya*, séc. VIII (NATTIER, 2005, p. 3). Vale acrescentar que o *Ugraparipṛcchā*

¹⁴⁰ TSAI, Plínio. **Estudos sobre o Vinaya-pitaka: Dharmagupta – Parte 1**. Valinhos, ATG: 2014 (apostila não-publicada).

¹⁴¹ Conforme comunicação pessoal pelo Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai em 18 de agosto de 2021.

(doravante apenas *Ugra*) também é citado ao menos quatro vezes pelo tibetano Je Tsongkhapa no *Lamrim Chenmo*, século XV. Quanto à data e proveniência, é certo que o *Ugra* foi traduzido para o chinês pela primeira vez entre 180 e 190 d.C., e de acordo com evidências de manuscritos, decerto o *sūtra* já existiu em Sânscrito Híbrido Budista, e antes disso pode ter existido em Gāndhārī (NATTIER, 2005, p. 44). Ainda de acordo com Nattier, na leitura do *Ugra* é possível ter uma visão do budismo indiano em um tempo em que o caminho do Bodhisattva (*Bodhisattvayana*, que é outro modo de se referir ao *Mahāyāna*) “já emergira como uma opinião distinta, mas ainda não era a base para uma instituição religiosa à parte”, mas ela enfatiza que o *Ugra* não seria o primeiro aparecimento dessa “vocação”, pois uma sistematização do caminho Bodhisattva já devia existir no período entre a finalização dos cânones monásticos e o surgimento dos primeiros *sūtras* Mahāyāna, e que os *sūtras* Mahāyāna que temos hoje apenas mostram diferentes fases de desenvolvimento dessa sistematização, e ela argumenta que a sistematização encontrada no *Ugra* é uma das primeiras (NATTIER, 2005, p. 100-101).

E como o *Ugra* trata do ascetismo? Nattier aborda um trecho do *sūtra* que descreve as práticas de um Bodhisattva renunciante:

É claro que os autores do *Ugra* eram defensores entusiastas dessa prática [habitar nas florestas] e não mediam esforços para apontar suas muitas vantagens. Viver nas florestas oferece a oportunidade de cultivar uma ampla gama de práticas, desde o domínio dos poderes paranormais (*rddhi*) até a prática dos seis tipos de atenção plena (*anusmṛti*) e a realização dos requisitos do caminho óctuplo. Acima de tudo, o bodhisattva que vive na floresta compreenderá a verdade do não-eu de maneira direta: ele perceberá que todos os medos surgem do apego à ideia de um “eu”. Ao notar que gramíneas, arbustos e árvores também vivem na floresta, mas não experimentam o medo que sente, o bodhisattva será capaz de responder à pergunta “quem está com medo aqui?” por perceber que não existe eu e que o medo é apenas uma construção mental. A pessoa não apenas consegue manter o espírito de iluminação (*bodhicitta*) e preservar suas raízes de bondade (*kuśala-mūla*), mas também é elogiada pelos Buddhas. O bodhisattva também é informado de que aquele que habita nas florestas pode cultivar as seis perfeições com pouca dificuldade. Em suma, a floresta é retratada como o cenário ideal para dominar virtualmente todo o repertório de práticas do bodhisattva (NATTIER, 2005, p. 130-131).¹⁴²

¹⁴² It is clear the authors of the *Ugra* were enthusiastic advocates of this practice [wilderness-dwelling], and they spare no efforts in pointing out its many advantages. Living in the wilderness affords an opportunity to cultivate a whole range of practices, from mastering the paranormal powers (*rddhi*) to practicing the six kinds of mindfulness (*anusmṛti*) to carrying out the requirements of the eight-fold path. Above all, the bodhisattva who lives in the wilderness will come to understand the truth of no-self in direct fashion: he will realize that all fears arise from grasping at the idea of a “self”. By noting that grasses, shrubs, and trees also live in the wilderness but do not experience the fear that he does, the bodhisattva will be able to answer the question “who is afraid here?” by realizing that there is no self and that fear is only a mental construction. Not only does one succeed in maintaining one’s spirit of enlightenment (*bodhicitta*) and in preserving one’s roots of goodness (*kuśala-mūla*), one is also praised by the Buddhas. The bodhisattva is also told that the wilderness-dweller can cultivate the six perfections with little difficulty. In sum, the wilderness is portrayed as the ideal setting for mastering virtually the whole repertoire of bodhisattva practices.

Com isso vemos que para os autores do *Ugra*, as práticas na floresta eram tidas como apropriadas para um renunciante Mahāyāna, por possibilitarem a prática das seis perfeições¹⁴³; além disso o *sūtra* também apresenta o uso do medo de estar na floresta para fazer surgir o objeto de negação a ser investigado nas práticas meditativas para desenvolver o entendimento de *śūnyatā*¹⁴⁴, o vazio de existência inerente.

Ainda assim, seria necessário que um praticante da floresta retornasse ao monastério ocasionalmente nas seguintes situações: ouvir o Dharma, aconselhar-se com o professor (*ācārya*) ou preceptor (*upadhyāya*), ou para ter uma doença diagnosticada (NATTIER, 2005, p. 131). Além disso, a prática ascética nas florestas não era permitida a todos, e demandava os seguintes pré-requisitos: (1) se o Bodhisattva é estudado e é capaz de se lembrar do[s ensinamentos] que ouviu; (2) se ele tem muitas aflições (*kleśa*) e precisa se devotar à sua purificação; (3) se ele obteve os cinco poderes paranormais e é capaz de “amadurecer” [ensinar] seres não-humanos como *devas*, *nāgas* e *yakṣas*; (4) se ele conhece o dizer “o Buddha sancionou habitar na floresta”. Nattier aponta que o significado do último ítem não é nada claro¹⁴⁵, porém a mensagem geral é que não era uma prática voltada para uma grande maioria (NATTIER, 2005, p. 131).

Se for possível relacionar os pressupostos presentes nesse *sūtra* com aqueles que levaram ao surgimento das imagens dos Bodhisattvas Ascéticos, a quantidade de monges budistas que estaria disposta e apta a práticas de ascetismo na floresta seria compatível com a relativamente pequena quantidade de exemplares de Bodhisattvas Ascéticos que foram encontradas até o momento em Gandhāra quando comparadas a outras imagens de Buddhas e Bodhisattvas.

Nattier acrescenta que, mesmo sendo uma prática que poucos seriam capazes de levar a cabo, os autores do *Ugra* enxergavam tais práticas como centrais no caminho do Bodhisattva (NATTIER, 2005, p. 131). No seguinte trecho do *sūtra*, lemos:

[25G] “A pessoa não pode livrar-se de tais coisas assustadoras e medonhas como essas por viver em casa, vivendo em meio a aglomerados barulhentos, vivendo sem fazer esforço e sem exercer práticas ióguicas, e enquanto direcionando sua atenção de maneira imprópria. Todos os bodhisattva-mahāsattvas que apareceram no passado libertaram-se de todo o medo após habitarem na floresta, e assim obtiveram o estado sem medo da Iluminação Suprema e Perfeita. Todos os bodhisattva-mahāsattvas que aparecerão no futuro serão libertados de todo o medo após habitarem na floresta, e

¹⁴³ Ou seis superações, *ṣaḍ-pāramitā* são práticas características do Bodhisattva: generosidade (*dāna*), disciplina (*śīla*), paciência (*kṣānti*), esforço (*vīrya*), meditação (*samādhi* ou *dhyāna*) e entendimento (*prajñā*). Ver *pāramitā* no glossário.

¹⁴⁴ Ver glossário.

¹⁴⁵ Me pergunto se tal pré-requisito não está relacionado à frase do supracitado Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas: “Isto, Subhūti, é o que eu autorizei como o desapego das fixações mentais associadas com o *śrāvaka* ou com o *pratyekabuddha* para o bodhisattva *mahāsattva*”, mas isso é algo que demandaria outras investigações que não cabem nesta pesquisa.

assim obterão o estado sem medo da Iluminação Suprema e Perfeita. Todos os bodhisattva-mahāsattvas que aparecem no presente são libertados de todo o medo após habitarem na floresta, e assim obtêm o estado sem medo da Iluminação Suprema e Perfeita. Este sendo o caso, eu também – assustado e com medo e desejando deixar todos os medos para trás e obter o estado sem medo da Iluminação Suprema e Perfeita – deveria habitar na floresta.’ Ele deveria refletir nisto. (NATTIER, 2005, p. 298).¹⁴⁶

A questão de Buddhas dos três tempos (passado, futuro e presente) impacta o nosso entendimento a respeito das imagens do Bodhisattva Ascético. Na tradução de Nattier ela aponta que as sentenças relativas aos Buddhas do futuro e do presente não constam em uma das versões chinesas do *sūtra*, e que em outra versão chinesa ambas as sentenças foram unidas em uma, mas essa questão não é completamente relevante para nós no momento, pois a versão (ou versões) que corriam em Gandhāra, seja referindo-se apenas a Buddhas do passado quanto a Buddhas dos três tempos, vão ao encontro com nossa análise. Quanto a escola à qual o *sūtra* pertencia, Nattier observa:

Finalmente, embora a indústria outrora próspera de tentar localizar as "origens do Mahāyāna" dentro de uma escola Nikāya específica não esteja mais na moda (e com boa razão), não obstante, vale a pena fazer uma pausa para observar a única pista dentro do texto que pode apontar para, pelo menos, a possibilidade de sua circulação em um ambiente monástico particular. O *Ugra* faz referência à recitação de quatro tipos de textos: *sūtras* (*dharmā*), *vinaya*, *abhidharma* (*mātrkā*), e um *bodhisattva-piṭaka*. Se isso se refere – como parece – a uma coleção canônica em quatro sessões, devemos notar que o único nikāya budista que se conhece que tivera tal cânone é a escola Dharmaguptaka.

Interessantemente, essa informação é harmônica com (ou ao menos não contradiz) outro pequeno pedaço de informação que pode apontar para a identidade da linhagem monástica na qual o *Ugra* formou-se. No §23 as duas primeiras versões do *sūtra* contêm uma versão das quatro "tradições nobres" (*āryavamsās*) que é atestada, nas fontes não-Mahāyāna que foram examinadas pelos estudiosos até agora, apenas na tradução chinesa do *Dirghāgama* (T N° 1), um texto geralmente atribuído à escola Dharmaguptaka, bem como em dois relativamente tardios comentários em Pāli. Na tradução chinesa mais tardia, em contraste, a lista foi mudada para um formato uniformemente aceito em fontes consideradas Sarvāstivāda e que também é padrão em *suttas* Theravāda. (A versão tibetana contém uma combinação de ambas as listas.) Tomadas em conjunto com a evidência que diz respeito à forma do cânone relatado acima, esse padrão sugere – ainda que certamente não prove – que o *Ugra* deve ter circulado em círculos Dharmaguptakas em um ponto inicial de sua história. O fato de que as traduções tardias do texto contêm uma versão alterada aponta para a probabilidade de que um *sūtra* formulado em uma comunidade Nikāya era subsequentemente adotado por outras, onde certas mudanças seriam feitas de acordo

¹⁴⁶ [25G] “ ‘One cannot be freed from such frightening and fearful things as these by living at home, living in the midst of noisy gatherings, living without making efforts and without exerting oneself in yogic practice, and while directing one’s attention improperly. All the bodhisattva-mahāsattvas who have appeared in the past have been liberated from all fear after dwelling in the wilderness, and thus they have attained the fearless state of Supreme Perfect Enlightenment. All the bodhisattva-mahāsattvas who will appear in the future will be liberated from all fear after dwelling in the wilderness, and thus they will attain the fearless state of Supreme Perfect Enlightenment. All the bodhisattva-mahāsattvas who appear in the present are liberated from all fear after dwelling in the wilderness, and thus they attain the fearless state of Supreme Perfect Enlightenment. This being the case, I too – being frightened and afraid and desiring to leave all fears behind and to attain the fearless state of Supreme Perfect Enlightenment – should dwell in the wilderness.’ Thus should he reflect.

com as tradições de recitação textual das comunidades receptoras (NATTIER, 2005, p. 46-47, trad. nossa).¹⁴⁷

Ou seja, o *sūtra* que fala de modo positivo a respeito de práticas ascéticas teria sido composto – ou ao menos teria por lá circulado – pela mesma escola monástica que mantinha em seu código de disciplina as práticas ascéticas chamadas *dhutanga* que vimos acima: a escola Dharmagupta. Falaremos mais a respeito dessa escola no próximo tópico.

3.1.2. O surgimento dos *nikāyas* e a escola Dharmagupta

Coloquialmente utilizamos as palavras “escola” e “tradição” de modo intercambiável, para nos referirmos a proponentes de determinado sistema filosófico, ou àqueles que seguem determinado código monástico, ou que adotam determinados *sūtras*. Mas aqui a palavra “escola” fará menção às primeiras escolas budistas, que são caracterizadas também por variantes nas escrituras (*sūtras*) e pelo desenvolvimento de diferentes sistemas filosóficos (*abhidharma*), mas cuja caracterização principal está em diferenças nos códigos de comportamento ético-moral monásticos¹⁴⁸ (*vinaya*). Importante notar que a prática de um indivíduo sempre está atrelada a esses três eixos supracitados, mas que os três nem sempre eram característicos de uma única escola:

Aliás, escolas diferem em assuntos doutrinários e, é claro, diferenças na doutrina devem ter surgido após uma separação ter ocorrido, o que pode ter diferenciado ainda mais os grupos formados. No entanto, diferenças doutrinárias parecem ter sido uma questão do grupo de indivíduos atraído ou convencido por elas, ao invés de uma escola monástica como tal. Em teoria um monastério poderia alegremente conter monges

¹⁴⁷ Finally, though the once-thriving industry of attempting to locate the “origins of the Mahāyāna” within a particular Nikāya school is no longer fashionable (and with good reason), it is nonetheless worth pausing to take note of the one clue within the text which might point to at least the possibility of its circulation in a particular monastic environment. The *Ugra* refers to the recitation of four types of texts: *sūtras* (*dharma*), *vinaya*, *abhidharma* (*mātrkā*), and a *bodhisattva-piṭaka*. If this refers – as seems likely – to a canonical collection in four sections, we should note that the only Buddhist nikāya known to have had such a canon is the Dharmaguptaka school. Interestingly, this information harmonizes with (or at least does not contradict) another small piece of data that might point to the identity of the monastic lineage within which the *Ugra* was formed. In §23 the two earliest versions of the *sūtra* (AY e Dh) contain a version of the four “noble traditions” (*āryavaṃśas*) that is attested, in the non-Mahāyāna sources that have been examined by scholars thus far, only in the Chinese translation of the *Dīrghāgama* (T N° 1), a text generally assigned to the Dharmaguptaka school, as well as in two relatively late Pāli commentaries. In the later Chinese translation (R), by contrast, the list has been changed to a format that is uniformly attested in sources thought to be Sarvāstivādin and is also standard in Theravādin *sutta* texts. (The Tibetan version contains a combination of both lists.) Taken together with the evidence concerning the shape of the canon related above, this pattern suggests – though it certainly does not prove – that the *Ugra* may have circulated in Dharmaguptaka circles at an early point in its history. The fact that later translations of the text contain an altered version of the list points to the likelihood that a *sūtra* formulated in one Nikāya community was subsequently being adopted by others, where certain changes would be made in accord with the recipient communities’ textual recitation traditions.

¹⁴⁸ Os códigos *vinaya* se assemelham a um código de processo penal. Incluem os votos, as histórias que explicam o motivo dos votos, as penalidades, as exceções e assim por diante.

mantendo visões deveras distintas desde que eles *se comportassem* da mesma maneira – crucialmente, desde que eles aderissem ao mesmo código monástico. Uma das maiores escolas filosóficas não-Mahāyāna, a Sautrāntika, parece não ter tido monastérios ou um código monástico à parte. Não havia monges Sautrāntika, ainda que houvessem monges que mantinham visões Sautrāntika (WILLIAMS, 2009, p. 4, trad. nossa).¹⁴⁹

Ocorre algo similar nos dias de hoje. A título de exemplo: uma monja ou um monge da tradição tibetana Geluk segue o *vinaya* Mūlasarvāstivāda (único traduzido para o tibetano), pode preferir um sistema filosófico específico (*Sarvastivada*, *Vaibhāṣika*, *Sautrāntika*, *Madhyamaka Svātantrika*, *Madhyamaka Prāsaṅgika* ou *Yogācāra*, para citar os principais), e estudar os *sūtras* de várias tradições.

Mais especificamente, ao usar a palavra “escola”, fazemos menção a um *nikāya*:

nikāya. (T. sde; C. bu; J. bu; K. pu 部). Em sânscrito e pāli, literalmente “grupo” ou “coleção”, um termo com duas importantes denotações: (1) qualquer uma das várias coleções de *sūtras*, tais como no cânone pāli, por exemplo, a “Coleção Longa” (Dīghanikāya), “Coleção Média” (Majjhimanikāya), etc. As coleções de *sūtras* em sânscrito são chamadas de Āgama. *Nikāya* também é usado como um termo genérico para a coleção ou “cânone”. (2) Qualquer um dos vários grupos (no sentido de escola ou seita religiosa) do budismo indiano da “corrente principal” (isto é, não-Mahāyāna). Listas tradicionais enumeram dezoito de tais grupos, no entanto haviam mais; os nomes de trinta e quatro escolas foram identificados em textos e inscrições. Esses grupos, divididos amplamente de acordo com o *vinaya* que seguiam, são às vezes referidos de maneira coletiva como Budismo *Nikāya*, um termo que mais especificamente se refere ao budismo monástico após a divisão que ocorreu entre as escolas Mahāsāṃghika e Sthavira. Budismo *Nikāya* também por vezes é usado como um substituto para o termo pejorativo *Hīnayāna*, no entanto parece que na Índia o termo *hīnayāna* era usado às vezes para se referir coletivamente a todas as escolas *Nikāya* e às vezes para se referir a uma escola específica, tal como a escola *Vaibhāṣika* do *Abhidharma Sarvāstivāda* (BUSWELL, 2014, p. 585, trad. nossa).¹⁵⁰

¹⁴⁹ Sects might as a matter of fact differ on doctrinal matters, and of course doctrinal differences might arise after schism has occurred, which could then differentiate further the groups thus formed. Nevertheless, differences of doctrine would seem to be a matter of the individual group attracted or convinced by them, rather than a monastic sect as such. In theory a monastery could happily contain monks holding quite different doctrines so long as they *behaved* in the same way – crucially, so long as they adhered to the same monastic code. One of the major non-Mahāyāna philosophical schools, the Sautrāntika, seems to have had no monasteries and no separate monastic code. There were no Sautrāntika monks, although there were monks who held Sautrāntika views.

¹⁵⁰ **nikāya.** (T. sde; C. bu; J. bu; K. pu 部). In Sanskrit and Pāli, lit. “group” or “collection,” a term with two important denotations: (1) Any of the various collections of *sūtras*, such as in the Pāli canon, e.g., the “Long Collection” (Dīghanikāya), “Middle-Length Collection” (Majjhimanikāya), etc. The Sanskrit collections of *sūtras* tend to be called instead Āgama. *Nikāya* is also used as a general term for the collection or “canon.” (2) Any of the various groups (in the sense of schools or sects) of “mainstream” (i.e., non-Mahāyāna) Indian Buddhism. Traditional lists enumerate eighteen such groups, although there were in fact more; the names of thirty-four schools have been identified in texts and inscriptions. These groups, divided largely according to which *vinaya* they followed, are sometimes referred to collectively as *Nikāya* Buddhism, a term that more specifically refers to monastic Buddhism after the split that occurred between the Mahāsāṃghika and Sthavira schools. *Nikāya* Buddhism is also sometimes used as a substitute for the pejorative term *Hīnayāna*, although it appears that in India the term *hīnayāna* was sometimes used to refer collectively to all *Nikāya* schools and sometimes to refer to a specific school, such as the *Vaibhāṣika* school of *Sarvāstivāda* *Abhidharma*. See also MAINSTREAM BUDDHIST SCHOOLS.

Assim, devemos manter em mente que, no atual contexto, *nikāya* ou “escola”, fazem menção a um grupo monástico seguindo um código *vinaya* em comum.

Quanto ao *vinaya* especificamente, a Bhikṣuṇi Jampa Tsedroen explica que das dezoito escolas que existiam inicialmente segundo as fontes tradicionais, apenas três ainda são praticadas atualmente: (1) a Dharmagupta – China, Taiwan, Hong Kong, Coreia, Vietnã; (2) a Sthaviravāda / Theravāda – Sri Lanka, Tailândia, Burma, Camboja, Indonésia, Laos e pequenas partes do Vietnã; (3) e a Mūlasarvāstivāda – Tibete, Nepal, Siquim, Butão, Mongólia, Rússia e Índia, incluindo Lahaul, Spiti, Assam, Kinnaur, Ladakh e Zaskar (JAMPA, 1992, p. 29-30).

Isto posto, aqui a palavra “escola” está de acordo com o que Bhikkhu Sujato chama de “totalidade distinta”:

Um grupo da Sangha que vê a si mesmo em algum sentido como distinto de outra Sangha, e que vê seu próprio sistema como completo, adequado para uma vida espiritual plena. Isso envolveria uma tradição textual, centros devocionais, linhagem de mestres, suporte institucional etc. Quando esses fatores estão presentes em um grau suficiente de modo que uma porção particular da Sangha concorde que eles constituem tal “totalidade distinta”, podemos falar de uma escola (SUJATO, 2012, p. 7, trad. nossa).¹⁵¹

Um marco para a formação das diferentes escolas budistas é o terceiro concílio. É preciso entender que no contexto budista a palavra “concílio” não tem o mesmo significado que no contexto cristão, pois estes eram normalmente convocados para estabelecer dogmas, ao passo que, no contexto budista, a palavra *pāli saṅgīti*, que foi traduzida como *concílio*, significa “recitação comunal”. O primeiro concílio budista, cuja historicidade é contestada, teria ocorrido logo após o *paranirvana* do Buddha, em Rājagṛha, e teria servido ao fim de remover discrepâncias na codificação do cânone através da recitação dos textos. O segundo concílio é em geral aceito como um evento histórico e teria ocorrido cerca de cem anos após o *paranirvana*, em Vaiśālī; o motivo seria a discussão sobre preceitos menores do *vinaya*, e a partir desse concílio teria havido a divisão entre dois grupos: Sthaviranikāya (mais conservadores) e Mahāsāṃghika (mais liberais). Já o terceiro concílio, que aqui nos interessa, teria ocorrido em Pāṭaliputra sob o imperador Aśoka; recentemente a historicidade deste concílio foi questionada, e é possível que ele tenha ocorrido depois do imaginado, ou mesmo apenas dentre os Sthaviranikāya. Em fontes tradicionais em *pāli*, é dito que o fato de o imperador Aśoka dar um grande suporte à *saṃgha* budista teria levado muitos *brāhmaṇas* e

¹⁵¹ (...) a group of Sangha who see themselves as in some sense distinct from other Sangha, and who view their own system as complete, adequate for a full spiritual life. This would involve a textual tradition, devotional centres, lineage of masters, institutional support, etc. When these factors are there to a sufficient degree for a particular portion of the Sangha to agree that they themselves constitute such a ‘distinct totality’, we can speak of a school.

mendicantes não-budistas a adotarem as vestes de monges budistas de modo a obterem oferendas de alimentos. Uma vez que a *saṃgha* legítima não era capaz de remover os falsos monges, o *upoṣatha*¹⁵² foi suspenso. Com a intervenção do imperador Aśoka, sob a orientação do monge Moggaliputtatissa, e usando a autoridade do estado, os falsos monges foram descobertos e destituídos. Com a *saṃgha* assim purificada, Moggaliputtatissa convocou uma assembleia para recitar novamente os ensinamentos (BUSWELL, 2014, p. 198-199). Conforme o Bhikkhu Sujato, um dos objetivos de tal recitação foi o de reafirmar a identidade comunitária (SUJATO, 2012, p. 12-13).

Sujato chama esse período que inclui o reinado de Aśoka – aproximadamente duzentos e cinquenta anos antes de Cristo – como um período inicial, no qual não se encontram evidências indubitáveis que implicam na existência de diferentes escolas, porém há a menção de vários fatores que teria levado à sua formação: “o principal fator para a formação de escolas funcionando aqui aparentemente seria a expansão geográfica da *Saṃgha*, que se tornaria uma força poderosa na evolução de identidades sectárias distintas” (SUJATO, 2012, p. 8, trad. nossa)¹⁵³.

Quanto ao período dos primeiros séculos d.C. (que ele chama de intermediário), Sujato observa que as diferentes fontes concordam consideravelmente a respeito dos nomes das escolas, suas correlações e doutrinas, portanto isso indicaria que tais fontes relatam condições contemporâneas ao período em que foram escritas. Por outro lado, quando essas mesmas fontes relatam sobre as origens das divisões entre as escolas, já distantes no passado, há muitas contradições, e ele ressalta que um dos motivos é que a principal função desses relatos (como o *Śāriputrapariṣcchā*, o *Mahāvibhāṣā*, e o *Dīpavaṃsa*) não seria registrar a história, mas dar autoridade às suas próprias escolas, o que explicaria também os diferentes sistemas de datação em cada uma. Assim, Sujato conclui que “várias forças separativas acumularam *momentum* ao longo do período inicial e se manifestaram no surgimento de “escolas” por volta do final do período inicial”, e o desenvolvimento de consciência identitária dessas escolas levaria aos relatos míticos a respeito no período intermediário (SUJATO, 2012, p. 11-12).

Voltemos ao terceiro concílio. Sujato explica que, de acordo com o comentário cingalês ao *vinaya* – e um dos objetivos principais dessa narrativa é dar crédito à escola cingalesa –, logo após o terceiro concílio, sob os auspícios do imperador Aśoka, o monge “Moggaliputtatissa organizou o envio de missionários para várias partes da Índia”. A partir desse envio de

¹⁵² Cerimônia de recitação dos votos monásticos que ocorre em determinados dias do mês.

¹⁵³ The main sect-formative factor at work here would appear to be the geographical spread of the Sangha, which was to become a powerful force in the evolution of distinct sectarian identities.

missionários, um ramo dos Sthaviras se estabelece no Sri Lanka e se transforma na escola dos Mahāvihāravāsins, atualmente classificada como Theravada (SUJATO, 2012, p. 12-13). Também é a partir desse envio de missionários que surgirá a escola Dharmagupta. Um dos missionários foi o monge Yonaka Dhammarakkhita, um indivíduo intrigante nas narrativas das missões, e que aparece na tradição *pāli* como um mestre de poderes psíquicos e especialista em Abhidharma. É marcante o fato de que a maioria dos monges missionários que constam nas fontes em *pāli* têm registrado apenas o nome e poucos detalhes sobre a missão, mas Yonaka Dhammarakkhita é destacado com honra especial, uma vez que foi o professor do monge Tissa, irmão do imperador Aśoka (SUJATO, 2012, p. 14-15; 120). “*Yonaka*” faz referência a “*Ionia*”, termo utilizado em idiomas índicos para fazer referência a qualquer ocidental, mas mais especificamente aos gregos das colônias helênicas que haviam sido deixadas por Alexandre o Grande no noroeste da antiga Índia. Yonaka Dhammarakkhita seria nativo de “*Alasanda*”, ou seja, provavelmente uma das “*Alexandrias*”, e nas missões teria sido enviado para áreas gregas (SUJATO, 2012, p. 120-121). Quanto à escola Dharmagupta ter surgido a partir dele, temos as seguintes principais evidências:

Tempos atrás, Pryzluski, seguido por Frauwallner, sugeriu que Dhammarakkhita fosse identificado com o fundador da escola Dharmaguptaka, uma vez que *dhammarakkhita* e *dhammagutta* possuem significado idêntico¹⁵⁴. Desde então, duas evidências vieram à luz e fizeram essa sugestão de fato plausível. Uma é a identificação de manuscritos muito antigos como pertencentes aos Dharmaguptakas na região de Gandhāra, exatamente onde esperamos encontrar Yonaka Dhammarakkhita. A segunda é que seu nome no Sudassanavinayavibhāsā (a versão chinesa do comentário cingalês ao vinaya) é evidentemente ‘Dharmagutta’ ao invés de ‘Dhammarakkhita’. Também notamos que em muitos textos dizem que a escola Dharmaguptaka teve início com um certo ‘Moggallāna’. Enquanto essa figura é tradicionalmente identificada com o grande discípulo com esse nome, creio ser mais razoável ver isso como uma referência a Moggaliputtatissa, o patriarca do terceiro concílio, que também é reconhecido pelos Mahāvihāravāsins como seu fundador. Estamos assim perfeitamente justificados em ver os Mahāvihāravāsins e os Dharmaguptakas não como partidos cismáticos em guerra, mas como irmãos há muito tempo perdidos, separados apenas pelos acidentes da história e a tirania da distância (SUJATO, 2012, p. 14-15).¹⁵⁵

¹⁵⁴ Tanto *rakkhita* quanto *gupta* significam “guardado” (SUJATO, 2012, p. 121), no sentido de mantido, conservado; *Dharmagupta* seria “aquele que preserva o Dharma”.

¹⁵⁵ Long ago Pryzluski, followed by Frauwallner, suggested that Dhammarakkhita be identified with the founder of the Dharmaguptaka school, since *dhammarakkhita* and *dhammagutta* have identical meaning. Since that time two pieces of evidence have come to light that make this suggestion highly plausible. One is the positive identification of very early manuscripts belonging to the Dharmaguptakas in the Gandhāra region, exactly where we expect to find Yonaka Dhammarakkhita. The second is that his name in the Sudassanavinayavibhāsā (the Chinese version of the Sinhalese Vinaya commentary) is evidently ‘Dharmagutta’ rather than ‘Dhammarakkhita’. We also note that several texts say that the Dharmaguptaka was started by a certain ‘Moggallāna’. While this is traditionally identified with the great disciple of that name, I think it is more reasonable to see this as a reference to Moggaliputtatissa, the patriarch of the Third Council, who is also regarded by the Mahāvihāravāsins as their founder. We are thus perfectly justified as seeing the Mahāvihāravāsins and the Dharmaguptakas, not as warring schismatic parties, but as long lost brothers parted only by the accidents of history and the tyranny of distance.

Com isso, Sujato não apenas lança luz sobre a origem da escola Dharmagupta, como indica uma interpretação fraternal que, ao invés de enfatizar o sectarismo, enfatiza as origens comuns. Ainda:

Os textos em Gandhārī dos Dharmaguptakas foram apenas parcialmente estudados. Claramente eles representam uma tradição textual diferente daquela preservada na literatura em pāli ou nos āgamas chineses, com a exceção óbvia de que eles concordam de modo próximo com os textos Dharmaguptakas chineses existentes, pelo menos até o ponto em que comparações foram feitas. Mas não há diferenças doutrinárias aparentes. O único elemento realmente novo é a introdução de muitas histórias do tipo *avadāna* relacionadas a celebridades locais. Assim, os Dharmaguptakas adaptaram sua literatura para a cultura local, no entanto sem mudar a doutrina (SUJATO, 2012, p. 133).¹⁵⁶

Com isso, Sujato aponta a geografia como principal fator para as diferenças, uma vez que, segundo ele, não teriam sido feitas mudanças na doutrina. Imagino que com isso ele se refere aos elementos principais, uma vez que regras menores costumam diferir de um código *vinaya* para outro, bem como as teorias da realidade se desenvolvem de maneiras distintas.

Mas quando o *vinaya* Dharmagupta teria se diferenciado como tal? Segundo Hajime Nakamura, o *vinaya* Dharmaguptaka (四分律, sì fēn lǜ), bem como o *vinaya* em pāli, é escrito em vinte dois *khandhakas* (divisões), e essa seria a forma mais antiga de *vinaya*. Tenzui Ueda, sugere que o *Dharmaguptaka-vinaya* (四分律, sì fēn lǜ) e o *Mahīśāsaka-vinaya* (五分律, wǔ fēn lǜ) teriam sido compostos entre o ano 100 e o ano 1 a.C., enquanto que o *Pāli vinaya-pitaka* teria sido composto por volta de 100 d.C., e o *Mahāsāṅghika-vinaya* (摩訶僧祇律, mó hē sēng qí lǜ) apenas entre 100-200 d.C., seguido pelo *Mūlasarvāstivāda-vinaya* (有部律, yǒu bù lǜ), entre 300-400 d.C. Mas uma outra opinião de sequência cronológica, com base em estudos comparativos, é de que o texto Pāli representa a forma de composição mais antiga, seguido ou pelo *Dharmaguptaka* ou pelo *Mahīśāsaka*, e na sequência viriam o *Daśabhāṅga-vāra* (十誦律, shí sòng lǜ) e o *Mūlasarvāstivāda* (有部律, yǒu bù lǜ) (NAKAMURA, 1987, p. 52-53).

Vale lembrar que, como vimos no tópico anterior, o *vinaya* Dharmagupta – que até hoje é praticado na China em tradições Mahāyāna, e é o único que mantém a ordenação completa

¹⁵⁶ The Gandhārī texts of the Dharmaguptakas have only been partially studied. Clearly they represent a different textual tradition to that preserved in Pali or the Chinese Āgama literature, with the obvious exception that they agree closely with the existing Chinese Dharmaguptaka texts, in so far as comparisons have been made. But there are no doctrinal differences apparent. The only really new element is the introduction of several *avadāna*-type stories relating to local celebrities. Thus the Dharmaguptakas adapted their literature to their local culture, without however changing the doctrine.

feminina – contém uma lista de práticas ascéticas *dhutanga*. Além disso, o *Ugra* possivelmente foi composto por, ou ao menos circulou em ambientes Dharmaguptakas, e esse *sūtra* não apenas faz menção ao ascetismo, como também é um *sūtra* Mahāyāna que apresenta uma das primeiras sistematizações do Bodhisattvayana. Mas essa não é a única relação que os Dharmaguptakas têm com o desenvolvimento da tradição Mahāyāna.

Os primeiros *sūtras* Mahāyāna a surgirem foram os da *Prajñāpāramitā*¹⁵⁷ (normalmente traduzidos como “Perfeição de Sabedoria”), que constituem a base filosófica do pensamento budista posterior, e são tão importantes que “são considerados como escrituras ao invés de tratados filosóficos pelos seus aderentes” (NAKAMURA, 1987, p. 159). Ocorre que:

No decorrer da produção do *Mahāprajñāpāramitāsūtra* (大般若经, *dà bōrě jīng*), monges Dharmaguptakas (法藏部, *fǎzàng bù*) estavam implicados de alguma maneira, seja direta ou indiretamente. Esses *sūtras* separados foram colocados juntos, e finalmente o texto tremendamente grande do *Mahāprajñāpāramitāsūtra* foi compilado. Ele foi traduzido para o chinês por Xuanzang em 600 volumes em encadernação chinesa. Alguns acadêmicos são da opinião de que os *Prajñāpāramitāsūtras* já existiam em forma primitiva no século II a.C. De modo geral, no entanto, considera-se que o padrão original dos *Prajñāpāramitāsūtras* menores foi produzido por volta do ano 50 da era cristã e foi aumentado posteriormente, ou que veio à luz no noroeste da Índia nos séculos I e II da era cristã. De qualquer maneira, os *sūtras* contém uma declaração de que seu original teria vindo à existência primeiro no Sul da Índia, então se espalhou para o oeste da Índia e finalmente para o norte da Índia. De acordo com isso, pode-se concluir que, em última análise, os *sūtras* foram rapidamente expandidos no Império Kuṣāṇa (NAKAMURA, 1987, p. 164).¹⁵⁸

Ou seja: a escola Dharmaguptaka foi um dos primeiros *nikāyas* das correntes principais de budismo do seu tempo, porém há indícios de que, no decorrer de sua história, essa escola teve participação no desenvolvimento da tradição Mahāyāna Inicial em Gandhāra. Isto posto, passemos a investigar as possíveis relações entre a escola Dharmagupta e a imagem do Bodhisattva Ascético.

¹⁵⁷ Ver glossário.

¹⁵⁸ In the course of the production of the *Mahāprajñāpāramitāsūtra* (大般若经) monks of the Dharmaguptakas (法藏部) were concerned with it in some way, either directly or indirectly. These separate *sūtras* were put together, and finally the tremendously big text of the *Mahāprajñāpāramitāsūtra* was compiled. It was translated into Chinese by Hsuan-tsang in 600 volumes in Chinese binding. Some scholars hold the opinion that the *Prajñāpāramitāsūtras* were already in existence in primitive form in the second century B.C. Generally, however, it is considered that the original pattern of the Smaller *Prajñāpāramitāsūtras* was produced about 50 A.D. and was enlarged later or that it saw light in North-West India in the first-second centuries A.D. At any rate the *sūtras* contain a statement that the primitive original first came into existence in South India, then spread to West India and finally to North India. Accordingly, one is justified in concluding that ultimately the *sūtras* were rapidly expanded in the Kuṣāṇa Empire.

3.1.3. O Bodhisattva Ascético do monastério de Sikri e a escola Dharmagupta

Vimos que dentre os textos presentes em Gandhāra que citavam o ascetismo, ao menos dois deles eram pertencentes à escola Dharmagupta (as *dhutangas* presentes no *vinaya* Dharmagupta e o *Ugra*). Também aprendemos que a escola Dharmagupta desenvolveu-se em Gandhāra e que tal escola teve participação na escrita de *sūtras* Mahāyāna. Mas, além dos textos sobre o ascetismo, qual seria a relação de tal escola com a imagem do Bodhisattva Ascético? Tomemos como referência nossa imagem 1, a estátua mais conhecida sobre esse tema, que atualmente se encontra no museu de Lahore, no Paquistão. Ela foi encontrada no sítio arqueológico de Sikri:

Quando H. Deane escavou Sikri em 1889, ele encontrou o famoso Buddha jejuando *in situ* em um nicho adjacente à estupa principal, um lugar que sugere, ao menos nesta circunstância específica, a importância de uma representação ascética do Buddha para a função cültica do local (BEHRENDT, 2003, p. 302, trad. nossa).¹⁵⁹

A qual escola o monastério de Sikri pertencia? No quebra-cabeças de Gandhāra, muitas peças não podem mais ser encaixadas uma vez que as primeiras escavações foram feitas por colonizadores do século XIX – que não seguiam um método científico no registro de suas descobertas –, muitas peças ainda não foram encontradas e parte da literatura ou documentação não é acessível. Não fui capaz de encontrar uma resposta específica a esta pergunta, porém encontrei indícios no mínimo interessantes.

Ao buscar organizar e sugerir terminologias para a análise estilística da arte de Gandhāra, Jessie Pons posiciona o sítio arqueológico de Sikri em um agrupamento específico com base em padrões formais e iconográficos comuns:

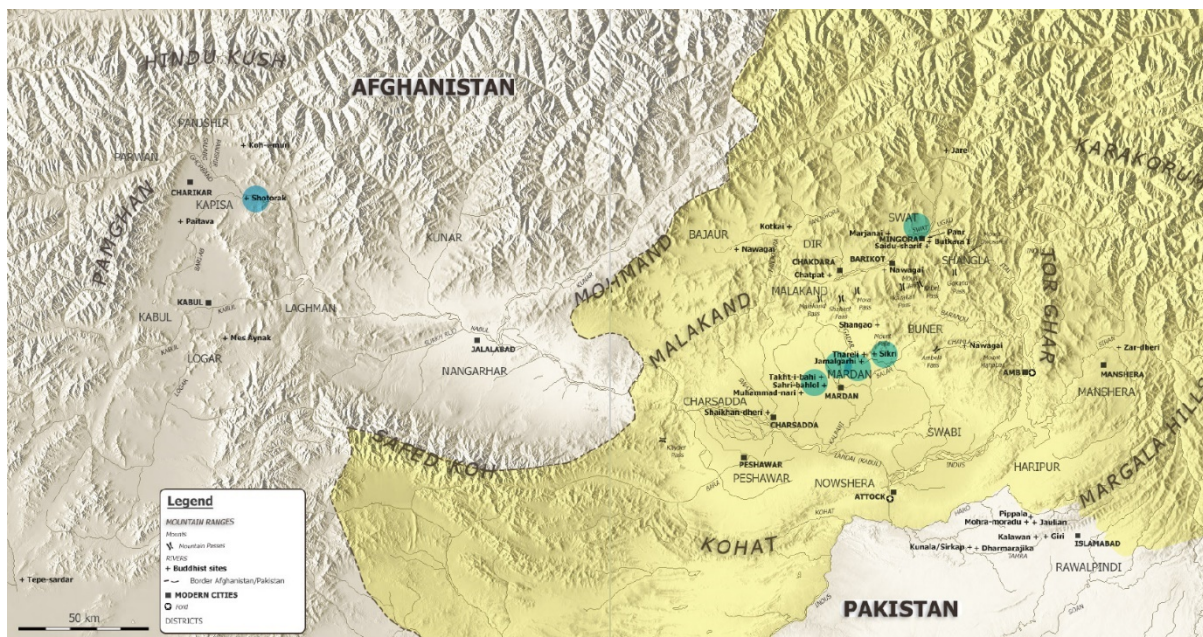
Sítios podem agrupar-se em uma área; este é o caso por exemplo de Jamālgarhī, Thareli e Sikrī, ou de Sahrī Bāhlol, Takht-i-Bāhī e Muhammad Nāri. Além disso, padrões formais e iconográficos são recorrentes ao longo da produção cultural de tais agrupamentos. (...) “Vale do Médio Gadar” refere-se à zona em torno da qual Jamālgarhī, Thareli e Sikrī se agrupam, enquanto que “Vale do Médio Kalpani” designa aquela na qual Sahrī Bāhlol, Takht-i-Bāhī e Muhammad Nāri estão localizadas (PONS, 2019, p. 13-14, trad. nossa).¹⁶⁰

¹⁵⁹ When H. Deane excavated Sikri in 1889 he found the famous fasting Buddha in situ in a shrine adjacent to the main stūpa, a placement that suggests, at least in this single instance, the importance of an ascetic representation of the Buddha to the cultic function of the site.

¹⁶⁰ Sites may cluster around an area; this is for instance the case for Jamālgarhī, Thareli and Sikrī or for Sahrī Bāhlol, Takht-i-Bāhī and Muhammad Nāri. Furthermore, formal and iconographic patterns reoccur across the sculptural productions of clusters. (...) Accordingly, the ‘Middle Gadar Valley’ refers to the zone around which Jamālgarhī, Thareli and Sikrī cluster while the ‘Middle Kalpani Valley’ designates that in which Sahrī Bāhlol, Takht-i-Bāhī and Muhammad Nāri are located.

Além disso, ela aponta o Vale do Médio Gadar como uma das zonas artísticas de Gandhāra, sendo Sikri um dos centros de produção importantes, a saber: (a) Butkara I; (b) Saidu Sharif; (c) Sahrī Bāhlol; (d) Takht-i-Bāhī; (e) Jamalgarhī; (f) Thareli e (g) Sikrī (PONS, 2019, p. 23-26). Ou seja, os monastérios de Jamālgarhī, Thareli e Sikrī possuíam similaridades iconográficas e estilísticas, bem como mantinham uma grande produção artística. Ao observarmos o mapa 6, veremos que isso não é inusitado, haja vista a proximidade geográfica entre os três. Tal proximidade física e estilística decerto indica que deve ter havido uma comunicação constante entre os três locais, e é bem possível que não apenas técnicas escultóricas tenham sido compartilhadas, mas também textos, ensinamentos, debates filosóficos e correntes de pensamento.

Mapa 6: A região da Grande Gandhāra, com demarcações dos locais onde estátuas de Bodhisattvas Ascéticos foram encontradas em azul. Em amarelo está demarcada aproximadamente a província paquistanesa de Khyber Pakhtunkhwa.

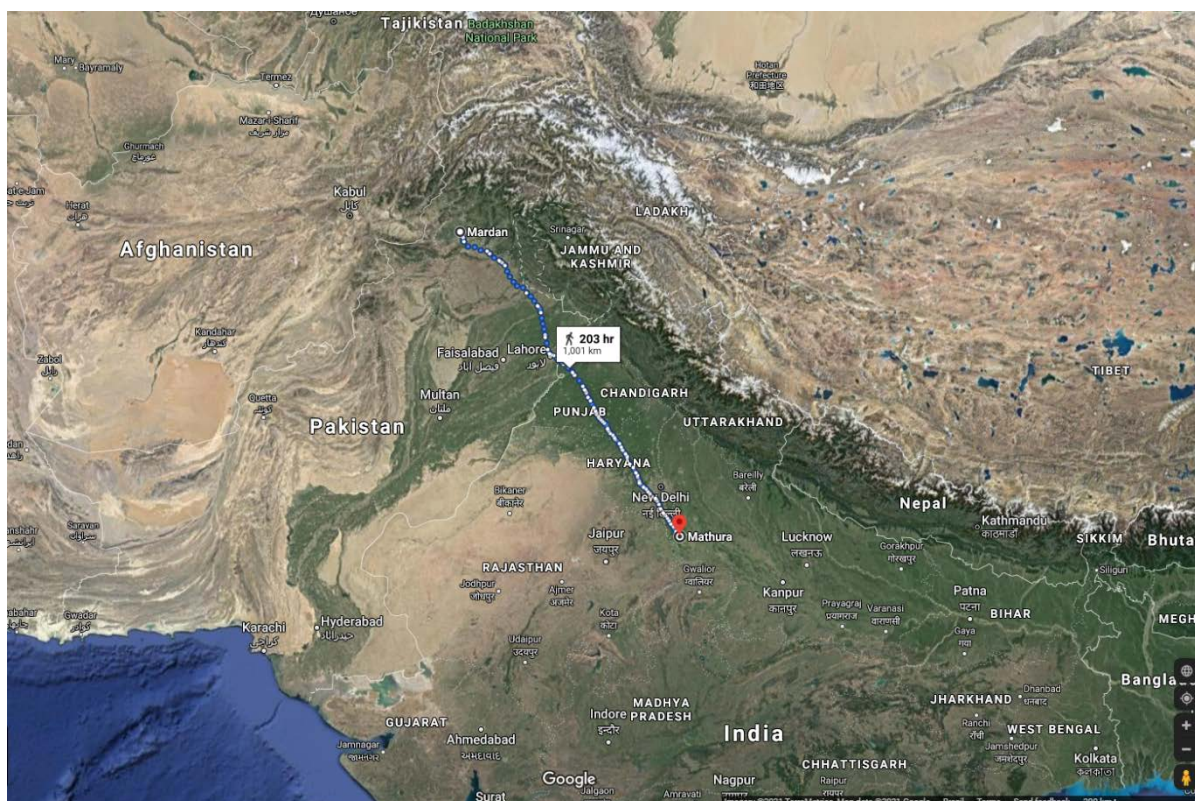


Fonte: Mapa alterado pela mestrandia, com base no original por Jessie Pons, em RIENJANG, 2019 p. vi e vii.

Ainda com relação aos locais onde as imagens foram encontradas, se observarmos nossa seleção de treze imagens conforme consta na Tabela 1, veremos que seis delas têm apenas uma informação muito geral sobre sua proveniência (Paquistão, Gandhāra, Antiga Gandhāra, ou a província de Khyber Pakhtunkhwa); uma imagem foi encontrada em Mathura, na Índia (que fazia parte do império Kuṣāṇa, e estava em uma das rotas comerciais, ver mapa 7); uma imagem é de Shotorak no Afeganistão; uma é de Sahri-Bahlol ou de Takht-i-Bāhī; uma é do Suat; duas

são de Jamalgarhi e uma de Sikri. Diante da escassez de precisão na maior parte das informações, o fato de três imagens terem sido encontradas na zona artística do Vale do Médio Gadar (onde se encontra Sikri e Jamalgarhi) é significativo de que talvez naquela região, ou naquele conjunto de mosteiros, havia maior interesse sobre o tema.

Mapa 7: distância entre o distrito de Mardan no Paquistão, onde se localizam os dois agrupamentos de mosteiros citados por Siglinde Dietz, e a cidade de Mathura na Índia, onde foi encontrada uma imagem.



Fonte: Google Maps.

Sobre as escolas budistas em Gandhāra, Siglinde Dietz relata o seguinte:

Como mencionado, quase todas as inscrições em Kharoṣṭhī são budistas. Apenas poucas delas, no entanto, mencionam os nomes de escolas budistas às quais elas são dedicadas. Nas inscrições da Grande Gandhāra as seguintes escolas budistas são atestadas:

- os Kāśyapīyas (em Apraca e Pālātū Dherī) em 20 a.C. e durante a era Kuṣāṇa;
- os Dharmaguptakas (em Jamālgaṛhī) em 112 a.C.;
- os Sarvāstivādins (em Peshawar, Zeda e Kurram) na era Kuṣāṇa durante o reinado de Kaniṣka, em Taxila e em Haḍḍa do segundo para o terceiro séculos d.C., e em Shāh-jī-kī-Dherī durante a era Kuṣāṇa.
- um mosteiro Mahāsāṃghika em Wardak é conhecido no ano 51 da era Kaniṣka.

Essas são as quatro escolas budistas que ainda estavam presentes no tempo em que Xuanzang foi à Índia no século VII. Duas dessas escolas tiveram um papel predominante na expansão do budismo para fora da Índia: os Dharmaguptakas e os Sarvāstivādins (DIETZ, 2007, p. 62, trad. nossa).¹⁶¹

Vemos então que dentre os escassos indícios a respeito de *nikāyas* presentes em determinados monastérios, o monastério de Jamālgaṛhī teria sido Dharmagupta, ao menos no período por volta de 112 a.C. A presença de Dharmaguptakas em Jamālgaṛhī não pode implicar de modo direto que Sikri também tenha abrigado o mesmo *vinaya*, porém a proximidade entre os monastérios implica que decerto um tinha conhecimento do *vinaya* e das práticas do outro. Porém, se acrescentamos os fatos de que dois textos Dharmagupta mencionam o ascetismo, e que havia em Sikri uma imagem do Bodhisattva Ascético, existe a possibilidade de o monastério de Sikri também ter abrigado monges Dharmaguptakas. Não somente isso, mas também é importante notar que a estupa de Sikri, que atualmente também se encontra no museu de Lahore, traz em sua sequência de quadros narrativos sobre a vida de Buddha Śākyamuni a história do asceta Megha e do Buddha Dīpaṃkara. As correlações dessa história com a figura do asceta e com o oitavo solo do Bodhisattva, bem como sua importância na região de Gandhāra, já foram tratadas no primeiro capítulo desta dissertação. Mas há ainda outra conexão dessa história com nosso tema, pois o assim chamado “Dīpaṃkara Jataka” também consta no *Abhiṅskramaṇasūtra*, um *sūtra* que é atribuído aos Dharmaguptakas, e sobre o qual trataremos a seguir.

3. 2. Concepções sobre o ascetismo em *sūtras* Mahāyāna e por quê rever o *Abhiṅskramaṇasūtra*

3.2.1. Relações entre o Bodhisattva ascético de Sikri com o *Lalitavistara* e o *Karuṇāpuṇḍarīka*

Em seu artigo intitulado “*Some Textual Parallels for Gandhāran Art: Fasting Buddhas, Lalitavistara, and Karuṇāpuṇḍarīka*”, Juhyung Rhi aponta para o fato de que “a popularidade de imagens de Buddha jejuando é uma das mais distintivas características da arte budista de

¹⁶¹ As mentioned above, almost all the Kharoṣṭhī inscriptions are Buddhist. Only a few of them, however, mention the names of the Buddhist schools to which they are dedicated. In the inscriptions of Greater Gandhāra the following Buddhist schools are attested:

- the Kāśyapīyas (at Apraca and Pālātū Dherī) in 20 BC and during the Kuṣāṇa era
- the Dharmaguptakas (at Jamālgaṛhī) in 112 BC
- the Sarvāstivādins (at Peshawar, Zeda and Kurram) in the Kuṣāṇa era during the reign of Kaniṣka, at Taxila and at Haḍḍa in the second to third centuries AD, 78 and at Shāh-jī-kī-Dherī during the Kuṣāṇa era.
- a Mahāsāṃghika monastery at Wardak is known in the year 51 of the Kaniṣka era.

These are the four Buddhist schools which were still present at the time when Xuanzang came to India in the seventh century. Two of these schools played a major role in spreading Buddhism outside of India, i.e., the Dharmaguptakas and the Sarvāstivādins.

Gandhāra” por ser um tema comum em relevos narrativos e em representações independentes, porém o tema não teve tal proeminência em nenhum outro lugar fora de Gandhāra (RHI, 2006, p. 127-128).

Ele então questiona a razão da magnificência nas representações do Buddha (na verdade Bodhisattva) ascético em Gandhāra, uma vez que, na narrativa da vida do Buddha, os seis anos de prática de austeridades ganham um caráter negativo quando ele abandona essas práticas, que são apontadas como um dos extremos que – juntamente com o extremo do prazer – devem ser evitados em busca de um caminho do meio (RHI, 2006). Tomando como exemplo as estátuas do Bodhisattva Ascético atualmente nos museus de Lahore (encontrada em Sikri) e Peshawar (encontrada em Sahri-Bahlol / Takht-i-Bāhī) (imagens 1 e 2), ele comenta:

O Buddha está verdadeiramente superando obstáculos físicos de uma maneira heroica. Frequentemente me perdi em tentar explicar essa imagem apropriadamente sob a luz do curso tomado pelo Buddha em sua vida, uma vez que, em nosso entendimento geral, não foram as austeridades, mas a renúncia ou rejeição a elas o que foi enfatizado na biografia sagrada do Buddha (RHI, 2006, p. 129-130).¹⁶²

Partindo de tal questionamento, Rhi passa para uma análise das narrativas da vida do Buddha e identifica três diferentes grupos principais (A, B e C) e ainda um grupo menor (D). Começamos com o **grupo D**, por ser o que menos nos interessa no momento: ele é formado por histórias do *Apadāna*, do cânone pāli, por outros sutras em versões chinesas (RHI, 2006, p. 140, n. 38), e também pelo *Anavataptagāthā* (Canções do Lago Anavatapta) – do qual há fragmentos em *gāndhārī* na “Coleção Sênior” de manuscritos – no qual o Buddha e seus discípulos próximos compartilham histórias de seus renascimentos anteriores (BUTCHER, 2013, p. 48). Tais histórias se ocupam das causas para as austeridades, ou seja, quais feitos negativos em vidas anteriores teriam levado o Buddha a suportar tais provações por seis anos, e claramente enxergam as austeridades em um sentido negativo (RHI, 2006, p. 140, n. 38).

O **grupo A**, mais numeroso, é composto pelos seguintes textos¹⁶³: (1) *Jātaka (Nidānakathā)*; (2) *Mūlasarvāstivādinaya-saṃghabhedavastu*; (3) *Genbenshuoyiqieyoubu pinaiye posengshi* 根本說一切有部毘奈耶破僧事, T1450 (tradução do *Mūlasarvāstivādinaya-asṃghabhedavastu*); (4) *Sifenlu* 四分律, T1428 (tradução do *Dharmaguptakavinaya*); (5) *Buddhacarita XII*; (6) *Fosuoxingzan* 佛所行讚, T192 (tradução

¹⁶² The Buddha is truly overcoming physical obstacles in a heroic manner. I have often been at a loss with how to explain the image properly in light of the course taken by the Buddha in his life; for, in our general understanding, it was not austerities but the renouncement or rejection of it that was highlighted in the sacred biography of the Buddha.

¹⁶³ Transcrevo aqui apenas os títulos e as referências no Taishō Tripiṭaka, em seu artigo Rhi também referencia os tradutores para as línguas ocidentais e as datas de publicação.

do *Buddhacarita*); (7) *Mahāvastu*; (8) *Fobenxingjijing* 佛本行集經 (traduzido por Jnānagupta, 587–591) no T190; (9) *Fobenxingjing* 佛本行經 (traduzido por Baoyun 寶雲, 421–453) no T193; (10) *Lalitavistara* XVII, XVIII; (11) *Fanguang dazhuangyanjing* 方廣大莊嚴經 (traduzido por Divākara, 683), T187 (tradução do *Lalitavistara*); (12) *Guoqu xianzai yinguojing* 過去現在因果經 (traduzido por Guṇabhadra, 435–443), T189; (13) *Zhongxi mohedijing* 衆許摩訶諦經 (traduzido por Faxian 法賢, 1001), T191. O **grupo B** é composto por: (1) *Majjhimanikāya*, XII (*Mahāsīhanādasutta*) e XXXVI (*Mahāsaccakasutta*) 240–251; (2) *Zengyiahanjing* 增一阿含經 (traduzido por Gautama Saghadeva, 397), XXX1-8, T125 (tradução do *Ekottarāgama*). O **grupo C** é composto por: (1) *Xiuxing benqijing* 修行本起經 (traduzido por Zhu Dali 竺大力 e Kang Mengxiang 康猛祥, final do século II), T184; (2) *Taizi ruiyingbenqi jing* 太子瑞應本起經 (traduzido por Zhi Qian, início do século III), T185; (3) *Puyaojing* 普曜經 (traduzido por Dharmarakṣa, 308), T186 (tradução do *Lalitavistara*). (RHI, 2006, p. 132-133).

No grupo A, o maior, Rhi reconhece a seguinte estrutura: (1) O Bodhisattva (Sarvārthasiddha / Siddhārtha) pratica austeridades; (2) Ele percebe que esse não é o caminho correto; (3) Ocorre a ele que a iluminação deveria ser alcançada através de uma meditação tal como aquela que ele teve sob uma árvore Jambo quando ele era um jovem príncipe; (4) Ele renuncia às austeridades e toma comida para si; (5) cinco companheiros de prática o abandonam; (6) ele se banha no rio Nairanjanā; (7) ele come a comida oferecida pela filha (ou filhas) de um chefe de família do vilarejo em Uruvilvā; (8) ele avança para a árvore Bodhi (RHI, 2006, p. 133-134). Há variações nos detalhes de cada texto, é claro, e Rhi dá dois exemplos de formas de desenvolvimento tardio dessa narrativa: no *Nidānakathā* as austeridades são mencionadas muito brevemente, mas há grande destaque para a oferta de Sujātā; já no *Fobenxingjijing* (*Abhiniskramaṇasūtra*) o Bodhisattva come em várias ocasiões: antes das austeridades, durante as austeridades, depois de renunciá-las e antes de proceder para a árvore Bodhi (RHI, 2006, p. 134). O grupo B tem uma estrutura similar à do grupo A, e as austeridades também são abandonadas com uma conotação de negatividade, porém não há traços do relato de Sujātā, cuja história deve ter sido considerada desnecessária no contexto desse *sutta* (RHI, 2006, p. 134).

Mas Rhi chama especial atenção para o grupo C, pois no *Xiuxing benqijing* (traduzido no século II) não há comentários negativos sobre as austeridades, e não apenas isso, mas o Bodhisattva atinge a terceira *dhyāna*¹⁶⁴ através das austeridades. Então ele recebe a tigela de arroz doce de Sujātā, e recobrando as forças ele vai até a árvore Bodhi e alcança o quarto

¹⁶⁴ Um tipo de concentração meditativa, transe meditativo. Ver glossário.

dhyāna. Não há nenhuma menção de que o Bodhisattva teria decidido receber o arroz doce porque as austeridades não são o caminho correto. O relato do *Taizi ruiyingbenqijing* (traduzido no século III) é mais breve, mas igualmente não traz percepções negativas sobre as austeridades. Isso fica mais claro no *Puyaojing*, a mais antiga tradução chinesa que sobreviveu do *Lalitavistara*, feita por Dharmarakṣa, do começo do século IV, na qual o relato das austeridades começa no final do capítulo intitulado “Três professores falsos”, e as austeridades do Bodhisattva são apresentadas como um meio para libertar aqueles que se dedicam a ascetismos bizarros: “Agora vou mostrar a conduta pura (*brahmacarya*) para converter aqueles que seguem ensinamentos falsos” (RHI, 2006, p. 135-136). O capítulo intitulado “Austeridades” começa com o Bodhisattva refletindo que ele praticará austeridades diligentes (difíceis de alcançar e impossíveis de obter) por seis anos, tarefas impossíveis de serem alcançadas por *devas* e humanos, mas que podem ser conseguidas apenas por Bodhisattvas que estão atados a apenas mais um nascimento (a se iluminarem na próxima vida), *ekajātipratibaddha* (RHI, 2006, p. 136). Então, pela prática das austeridades ele ensina os três veículos a incontáveis *devas* e humanos, e ao completá-las alcança um alto nível de poderes e sabedoria, porém se preocupa:

Ainda que eu tenha atingido a faculdade sobrenatural, o conhecimento sagrado e o poder da sabedoria – se agora eu avançar para a árvore Bodhi com este corpo emaciado, mais tarde as pessoas em áreas remotas falsamente me acusarão dizendo “Ele atingiu a iluminação por esfomear-se.” Ao invés, é melhor eu comer alimentos sólidos e recobrar as forças do corpo. Posteriormente eu seguiria para debaixo da árvore e obteria a iluminação de um Buddha (RHI, 2006, p. 136-138).¹⁶⁵

Com isso vemos que, no *Puyaojing* (mais antiga tradução chinesa que temos do *Lalitavistarasutra*) as austeridades são praticadas com o objetivo de “converter aqueles que seguem ensinamentos falsos”, porém o Bodhisattva opta por não atingir o despertar com o corpo emaciado, de tal modo que as pessoas não pensem que a causa para o despertar é o jejum.

Continuando a narrativa, após tal reflexão o Bodhisattva então aceita a comida da filha do chefe de família, e tanto o jejum quanto o aceitar comida são representados como meios habilidosos (*act of expediency*); não é colocado um caráter negativo nas austeridades (RHI, 2006, p. 138).

Voltemo-nos agora para o *Karuṇāpūṇḍarīka* (Lótus da Compaixão)¹⁶⁶ – que é o foco da atenção de Rhi no artigo. Nesse *sūtra*, há uma ênfase ainda maior nas austeridades como algo

¹⁶⁵ Even though I have attained supernatural faculty, sacred knowledge and the power of wisdom – if I now advance to the Buddha tree [Bodhi Tree] with this emaciated body, later people in remote areas will falsely accuse me saying, “He achieved enlightenment by starving himself.” I would rather eat tender food and regain strength in the body. Afterwards I would proceed to under the tree and attain the enlightenment of the Buddha.

¹⁶⁶ O *Karuṇāpūṇḍarīka* existe em muitas versões que compreende cerca de oito revisões e uma tradução tibetana e duas traduções chinesas: • *Karuṇāpūṇḍarīka*; • *Dasheng beifentuolijing* 大乘悲分陀利經, tradutor anônimo,

positivo: em uma descrição dos episódios padrão da vida de Śākyamuni, aproximadamente um quarto da descrição é voltada ao relato das austeridades, um tamanho desproporcionalmente grande (RHI, 2006, p. 141). E ainda:

Ao final do relato da vida do Buddha neste texto [*Karuṇāpuṇḍarīka*] (Yamada 1968, II, 249), as austeridades são enumeradas como um dos maiores eventos que o Buddha mostra para os seres sencientes que sofrem no mundo Sahā: (1) o nascimento (*saṃtuṣitabhavanāvatarāṇam mātur garbhe jātuṃ upadarśayeyam*), (2) as brincadeiras de criança e os vários torneios de habilidades (*kumārakrīdāśilpakarmasthāna*), (3) as austeridades (*duṣkaracaryā*), (4) a derrota de Māra (*māradharṣaṇa*), (5) o despertar (*bodhyasambudhyana*), (6) o primeiro sermão (*dharmacakrapravartana*), (7) todos os feitos do Buddha (*sakalabuddhakārya*), (8) a morte (*parinirvāṇa*). (RHI, 2006, p. 145, nota 45, trad. nossa).¹⁶⁷

Ou seja, as austeridades não são um detalhe sem importância nessa biografia do Buddha.

E no *Karuṇāpuṇḍarīka* o relato das austeridades:

começa com a descrição do Bodhisattva sentado sob a árvore Bodhi com grama espalhada no *vajrāsana*. Assim, as austeridades são feitas no *vajrāsana*, e não em outros lugares como próximo ao rio Nairanjanā ou Uruvilvā como na maioria das fontes textuais. (RHI, 2006, p. 141).¹⁶⁸

A descrição do Bodhisattva praticando as austeridades no assento *vajra* preparado com grama é um detalhe elucidativo com relação às imagens do Bodhisattva Ascético representado sobre o assento de grama, cujos detalhes já foram discutidos no segundo capítulo.

Então o Bodhisattva pratica um tipo de meditação de controle da respiração (*āsphānaka-dhyāna*) e restringe a comida ao mínimo (um grão de mostarda por dia), e conforme pratica essas austeridades, todos os seres, até o reino de Akaniṣṭha, que ouvem sobre sua prática de austeridades vêm para oferecer homenagem; o restante do relato foca nos benefícios de testemunhar, de *ver*, as austeridades (RHI, 2006, p. 142). Dentre os benefícios há o acalmar das aflições dos Śrāvakas e Pratyekabuddhas e sua conversão ao caminho do Buddha na última existência, benefícios para muitos seres não-humanos, que ensinariam àqueles que praticam austeridades que suas austeridades não ultrapassam as do Bodhisattva; mulheres que

final do século IV, T158, 3:233c–289a; • *Beihuajing* 悲華經, trad. Dharmakṣema, 419, T157, 3:167a–233c; • *'Phags pa sniṅ rje pad ma dkar po śes bya ba theg pa chen po 'I mdo*, trad. Jinamitra (da Caxemira), Surendrabodhi, Prajnāvarman et al., século IX, Pe 780 (RHI, 2006, p. 126).

¹⁶⁷ At the end of the account of the Buddha's life in this text [*Karuṇāpuṇḍarīka*] (Yamada 1968, II, 249), the austerities are enumerated as one of the major events the Buddha shows for living beings who suffer in the Sahā world: (1) the birth (*saṃtuṣitabhavanāvatarāṇam mātur garbhe jātuṃ upadarśayeyam*), (2) the child play and various skill contest (*kumārakrīdāśilpakarmasthāna*), (3) the austerities (*duṣkaracaryā*), (4) the defeat of Māra (*māradharṣaṇa*), (5) the enlightenment (*bodhyasambudhyana*), (6) the first sermon (*dharmacakrapravartana*), (7) the whole duty of the Buddha (*sakalabuddhakārya*), (8) the death (*parinirvāṇa*).

¹⁶⁸ It begins with the depiction of the Bodhisattva seated under the Bodhi tree with grass spread on the *vajrāsana*. Thus, his austerities are performed on the *vajrāsana*, not some other places near the Nairanjanā River or Uruvilvā as in most other textual sources.

testemunhassem as austeridades renasceriam como homens¹⁶⁹, animais que fizessem o mesmo não renasceriam mais como animais (RHI, 2006, p. 143-144). O relato das austeridades termina acrescentando que:

Por muito tempo praticarei austeridades nesta forma, uma vez sentado de pernas cruzadas, até que inúmeráveis centenas de milhares de seres vivos testemunhem minhas austeridades extraordinárias e possam plantar sementes incomensuráveis de liberação. As austeridades que eu conduziria nunca foram praticadas antes por quaisquer seres vivos, sejam eles *tīrthikas*, aqueles que seguem o veículo dos *śrāvakas*, aqueles que seguem o veículo dos *pratyekabuddhas* **ou aqueles que seguem o supremo Mahāyāna**; novamente, as austeridades que eu conduziria nunca mais seriam praticadas por quaisquer seres vivos ou *tīrthikas* (RHI, 2006, p. 145, grifo nosso).¹⁷⁰

Aqui vemos que dentre os benefícios de *testemunhar*, de *ver*, as austeridades praticadas pelo Bodhisattva, há ênfase nos caminhos comuns dos Śrāvakas e Pratyekabuddhas, e as sementes plantadas são de “liberação” (do *saṃsara*), que é o objetivo típico do segundo escopo. Porém “aqueles que seguem o supremo Mahāyāna” também são mencionados como uma categoria que nunca viera a praticar o nível de austeridades praticadas pelo Bodhisattva que está próximo do despertar, o que implica que as práticas ascéticas também faziam parte das práticas de um Bodhisattva.

Assim, nas passagens do *Karuṇāpūṇḍarīka* “não se encontra indicações de percepção negativa sobre as austeridades do Buddha, mas ao contrário são exaltadas como um dos maiores atos feitos pelo Buddha para libertar os seres, e quase o maior deles” (RHI, 2006, p. 145), e surpreendentemente, a prática de austeridades não seria um caminho incorreto a ser abandonado, mas uma das causas diretas do insuperável, correto e completo despertar (*anuttarasamyaksaṃbodhi*). Tal percepção das austeridades estaria de acordo com a proclamação do Bodhisattva ao sentar-se sob a árvore Bodhi conforme o *Puyaojing* (RHI, 2006, p. 146):

Ainda que meu corpo resseque até a destruição, com a carne totalmente decaída e apodrecida, e os ossos secos, eu jamais me levantarei sem atingir o despertar do

¹⁶⁹ Há mais de um *sūtra* com esse tipo de benefício redigido, como por exemplo o *Bhaiṣajya-guru-vaidūrya-prabhā-rāja Sūtra*, e há muitos estudos a respeito dessa questão de gênero que não cabem ser mencionados aqui, mas fato é que ser uma mulher naquele tempo e lugar não era considerado vantajoso, e em algumas situações o tratamento às mulheres fazia com que nascer mulher fosse similar a um renascimento animal.

¹⁷⁰ For so long will I practice austerities in this form once seated crosslegged, until innumerable hundred-thousand living beings witness my extraordinary austerities and may they plant immeasurable seeds of liberation. Such austerities as I would conduct never have been practiced before by any living beings, be they heretics, those who follow the vehicle of *śrāvakas*, those who follow the vehicle of *pratyekabuddhas*, or those who follow the supreme Mahāyāna; again such austerities as I have conducted would never be practiced afterwards by any living beings or heretics.

Buddha. Tendo praticado austeridades com perseverança por inumeráveis *kalpas*, agora eu consegui isto. Não haverá retorno (RHI, 2006, p. 146).¹⁷¹

Neste trecho novamente vemos as austeridades como uma premissa para o despertar. Mas em nota Rhi observa que, curiosamente, versões tardias do *Lalitavistara*, incluindo as edições em sânscrito e tibetano trazem relatos ligeiramente diferentes das passagens correspondentes: no *Fangguang dazhuangyanjing* lemos: “Se eu não atingir *annutarasamyaksambodhi* eu jamais levantarei deste assento ainda que meu corpo seja destruído” – sem palavras a respeito de austeridades praticadas que seriam a causa de seu atual estado em direção ao despertar. E não há sequer menção de austeridades nas passagens correspondentes na maioria dos textos da vida do Buddha que fazem parte do grupo A, como por exemplo: “Se eu não atingir o despertar, eu jamais me levantarei deste assento” (*Guoqu xianzai yinguojing*); “Estou sentado neste assento. Se eu não remover todas as *āsravas*¹⁷² e se eu não obtiver a libertação, eu jamais me levantarei deste assento” (*Fobenxingjijing*, T190 – *Abhiṅskramaṇasūtra*) (RHI, 2006, p. 146).

Rhi observa que em termos visuais, a única tradição em que as austeridades são tratadas com tamanha magnitude é a de Gandhāra, e que as imagens em jejum de Gandhāra podem ser melhor entendidas sob a luz desses *sūtras*, ao representarem austeridades inigualáveis feitas pelo Buddha que eclipsavam a dos *tīrthikas*¹⁷³, e que, portanto, os superavam. Ao mesmo tempo, tais imagens representavam as austeridades por excelência nas quais o Buddha se empenhou ao longo de suas inúmeras vidas, e que eram percebidas como uma das práticas indispensáveis ao despertar (RHI, 2006, p. 146). Além disso, no *Karuṇāpuṇḍarīka* são descritos diversos e imensos benefícios que os seres obtêm por *ver* o Buddha praticando austeridades (RHI, 2006, p. 147). Com isso, Rhi sugere que os textos se referiam não apenas a testemunhar os eventos ocorridos em si, mas que também poderiam aludir à prática religiosa indiana de *ver* imagens ou ilustrações (*darśana*), o que estaria de acordo com os numerosos relevos narrativos em estupas de monastérios em Gandhāra (para serem “lidos” em circumambulação¹⁷⁴). Ele aponta para o fato de que a estátua de Sikri foi encontrada em uma das capelas a leste da estupa principal, uma posição de destaque similar a outras estátuas de culto, e ainda que não seja possível ter certeza quanto a seu local de instalação original, uma vez que muitas mudanças

¹⁷¹ Even if my body is parched to destruction with flesh being utterly decayed and bones dried up, I shall never rise without attaining the enlightenment of the Buddha. Having practiced austerities with perseverance for innumerable billions of *kalpas*, now I have achieved this; there will be no turning back.

(使吾身壞肌骨枯腐其身碎盡 不成佛道終不起也 從無央數億垓載劫勤爲苦行今乃得之 終不迴還)

¹⁷² Aflições, contaminações, amarras (que prendem ao *samsāra*).

¹⁷³ Dito de modo simples: “não-budistas”, ver glossário.

¹⁷⁴ Conferir artigo de Adalbert J. Gail, “*The Four Principal Events in the Life of the Buddha New Light on the Freer Panels*”.

teriam ocorrido no monastério após a estátua ter sido esculpida e dedicada, ela deve ter sido objeto de *darśana* para visitantes em um contexto arquitetônico similar. Quanto à imagem de Sahri-Bahlol / Takht-i-Bahi, não há registro exato do local onde estava, mas ela foi descoberta nas escavações de 1907-08, período no qual muito do trabalho de escavação foi feito entre o pátio da estupa principal e o alojamento dos monges, de tal modo que possivelmente ela teria estado entre as capelas ao redor do pátio de muitas estupas, portanto em um local de destaque similar ao da estátua de Sikri (RHI, 2006, p. 148). Por fim, Rhi sugere que o autor do *Karuṇāpuṇḍarīka* tenha de fato *visto* imagens do Bodhisattva praticando austeridades que eram veneradas para tais propósitos, ou ao menos que tenha tido conhecimento delas. Uma vez que a data do *Karuṇāpuṇḍarīka* original não é clara, ele reluta em dizer que as imagens foram feitas de acordo com o texto, mas cautelosamente suspeita que o texto foi inspirado pelas imagens, caso o texto tenha sido criado posteriormente às imagens, por volta do terceiro ou quarto séculos, ou caso tenha havido uma versão anterior correspondente ao trecho sobre austeridades do *Karuṇāpuṇḍarīka* que seria um paralelo textual contemporâneo às imagens (RHI, 2006, p. 149). Quanto às datações, Rhi detalha em nota:

Dentre sutras menores listados como partes separadas do *Karuṇāpuṇḍarīka* em catálogos budistas chineses, o *Dabeibiqiu benyuanjing* 大悲比丘本願經, supostamente traduzido por Faju e Fali durante o final do século III, parece corresponder à parte de nosso interesse do sutra maior, isto é, o *Karuṇāpuṇḍarīka*. Se a presença anterior deste sutra é aceitável, seu original pode ter sido contemporâneo com, ou mesmo anterior aos Buddhas em jejum de Gandhāra, cuja datação é igualmente problemática como ocorre com quaisquer imagens desta região, mas que são atribuíveis provisoriamente ao século II. Mas uma questão foi levantada com relação à confiabilidade desta tradição, porque sutras menores aparecem como tal em catálogos budistas chineses apenas em uma data relativamente tardia do século VII (...) (RHI, 2006, p. 149, n. 52).¹⁷⁵

Aqui, vemos que Rhi, no ano de 2006, seguia uma datação do século II para as imagens dos Bodhisattvas Ascéticos de Gandhāra, porém em 2010, Behrendt atribui à imagem de Sikri uma data entre os séculos IV e VI (BEHRENDT, 2010a, p. 310). Caso a nova datação de Behrendt esteja correta, e caso a suspeita de que os *sūtras* menores que teriam dado origem ao

¹⁷⁵ Among smaller sutras listed as separate parts of the *Karuṇāpuṇḍarīka* in Chinese Buddhist catalogs, the *Dabeibiqiu benyuanjing* 大悲比丘本願經, supposedly translated by Faju and Fali during the late third century, seems to correspond to the part of our interest from the larger sutra, i.e., the *Karuṇāpuṇḍarīka*. If the earlier presence of this sutra is acceptable, its original could have been contemporary with or even earlier than Gandhāran fasting Buddhas, whose dates are equally problematic as any images from this region but are attributable provisionally to the second century. But a question has been raised regarding the reliability of this tradition because the smaller sutras appear as such in Chinese Buddhist catalogs only at a relatively late date from the seventh century (...).

Karuṇāpuṇḍarīka tivessem tido uma origem mais tardia, perto do século VII, a sugestão de Rhi de que as imagens tenham inspirado os textos, e não o oposto, continua válida.

Mas independentemente se o que surgiu primeiro foram as imagens ou os textos, e de qual forma um inspirou o outro, podemos observar os seguintes dados que são relevantes para nosso estudo: dentre os *sūtras* do grupo A – que apresentam o ascetismo de modo negativo – há textos Mahāyāna e não-Mahāyāna; o grupo B – onde a narrativa é similar, porém sem a participação de uma jovem mulher oferecendo alimento ao Bodhisattva – é composto por textos não-Mahāyāna; quanto ao grupo C, não fui capaz de identificar se o *Xiuxing benqijing* 修行本起經 e o *Taizi ruiyingbenqi jing* 太子瑞應本起經 são categorizados como Mahāyāna¹⁷⁶, porém o *Puyaojing* 普曜經 (tradução chinesa do *Lalitavistara*) e o *Karuṇāpuṇḍarīka*, principais *sūtras* utilizados na argumentação de Rhi, são considerados Mahāyāna. Ou seja: os *sūtras* que não colocam uma visão negativa sobre as práticas ascéticas, ou que até mesmo valorizam tais práticas de modo incomum, e que talvez tenham sido escritos com inspiração nas imagens de Gandhāra, são Mahāyāna.

O trabalho de Rhi é notável e traz uma explicação coesa. Porém, uma vez que encontramos pontos de conexão entre o ascetismo, o monastério de Sikri e a escola Dharmagupta, nos propostos a olhar mais de perto um *sūtra* que Rhi classificou no grupo A: o *Fobexingjijing* 佛本行集經 (traduzido por Jñānagupta, 587-591) encontrado no T190. Os motivos para isso, veremos a seguir.

3.2.2. *Abhiṅskramaṇasūtra* e Bodhisattva ascético de Sikri: pontos de contato

Se o artigo de Juhung Rhi já traz paralelos textuais tão convincentes para os Bodhisattvas Ascéticos de Gandhāra, por que deveríamos investigar outro texto, que inclusive já foi lido por ele, e ao qual ele não deu a mesma atenção?

O *Fobexingjijing* 佛本行集經 é encontrado no T190¹⁷⁷. Foi traduzido para o chinês por Jñānagupta, *Shena-jueduo* 闍那崛多, um monge budista de Gandhāra que viveu entre 587 e

¹⁷⁶ Ver: KIRCHNER, Thomas Yuho (Ed.). *The Record of Linji* (Nanzan Library of Asian Religion and Culture, 20); SILK, Jonathan A. *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*; SHIH-CHUNG CHEN, Frederick. *The Great God of the Five Paths (Wudao Dashen 五道大神) In Early Medieval China*.

¹⁷⁷ Ordem 190 do volume 3 do *Taishō Tripitaka*. De acordo com a referência alguns autores o enumeram como T3 - 696a-697a, outros como T190 ou T0190, e outros ainda como T03n0190.

591, e residiu na China durante a dinastia Tsui (RHI, 2006, p. 132; BEAL, 2018, p. v e MATSUMARA, 2011, p. 87). Ele foi traduzido de maneira abreviada para o inglês por Samuel Beal em 1875. Em sânscrito este *sūtra* é chamado *Abhiṅskramaṇasūtra*, sendo que *Abhiṅskramaṇa* é o título do capítulo dezessete na versão de Beal (BEAL, 2018, p. v), que é equivalente ao capítulo vinte e um da versão chinesa no T190. Tal nome significa “deixar o palácio para a vida religiosa / para tornar-se um recluso” (BEAL, 2018, p. v), que em chinês é 出家捨宮 *chūjiā shě gōng*.

O fato de esse *sūtra* ter sido traduzido por um monge de Gandhāra no final século VI é significativo, já que de acordo com Behrendt, o Bodhisattva Ascético de Sikri teria sido esculpido em algum momento entre os séculos IV e VI. Além disso, com relação aos textos que circulavam em Gandhāra e que possivelmente teriam inspirado a cultura visual, Behrendt explica o seguinte:

A mudança nas características arquitetônicas das áreas sagradas de Gandhāra indicam que práticas rituais na região estavam se tornando sofisticadas por volta do **segundo século d.C.** Esse é o período quando, provavelmente, a maioria das esculturas narrativas de Gandhāra que sobreviveram foram produzidas, conforme fiéis gandharianos encomendaram milhares de relevos em pedra para ornamentar estupas. A maioria desses relevos ilustram a vida de Shakyamuni com episódios narrativos claramente relacionados à biografia do Buddha conhecida a partir de fontes textuais canônicas. Uma possível razão para essa forte dependência de textos é que os budistas de Gandhāra não tinham acesso direto às tradições orais do norte da Índia [A inscrição no relicário de Indravarman, do ano 5 ou 6 d.C., por exemplo, cita um texto budista, uma indicação de que um cânone de escritos budistas de Gandhāra esteve se formando naquele tempo]. Acadêmicos buscaram em vários textos para entender a escultura biográfica budista inicial de Gandhāra [Esta inclui textos como o Lalitavistara da escola Sarvastivada, o Mahavastu dos Mahasangikhas, e o Buddhacarita, composto pelo poeta Asvagosā]; um estudo sistemático da ordem das cenas nos relevos sugere que a fonte da maioria deles era o Abhiniskramana sutra, que provavelmente foi escrito em sânscrito misto, mas que agora existe apenas em uma tradução chinesa. Essa correlação é intrigante porque o Abhiniskramana sutra coloca **grande ênfase em Buddhas do passado e futuro**, um aspecto da ideologia budista que não é tão proeminente em outros textos biográficos e que se torna, como veremos, cada vez mais importante para os budistas de Gandhāra nos séculos posteriores [O **Abhiniskramana sutra foi compilado pelos Dharmaguptakas**, uma escola do budismo em Gandhāra. A morte do Buddha e o ato subsequente de colocar suas relíquias em relicários (estupas) parecem seguir alguma versão do Mahāparinirvāna sutra] (BEHRENDT, 2007, p. 32, trad. nossa, grifo nosso).¹⁷⁸

¹⁷⁸ *The shift in the architectural character of Gandharan sacred areas indicates that ritual practices within the region were becoming increasingly sophisticated by about the second century A.D. This is the period when the majority of extant Gandharan narrative sculpture was likely produced, as pious Gandharans commissioned thousands of carved stone reliefs to embellish stupas. Most of these carvings illustrate the life of Shakyamuni with narrative episodes clearly related to the biography of the Buddha known from canonical textual sources. One possible reason for this close reliance on texts is that Gandharan Buddhists did not have direct access to the north Indian oral traditions [The inscription on Indravarman's A.D. 5-6 reliquary, for example, quotes a Buddhist text, an indication that a canon of Gandharan Buddhist writings had been forming at that time]. Scholars have looked to various texts to understand the early Buddhist biographical sculpture of Gandhara [These include texts such as*

Com isso vemos que o *Abhiniskramaṇasūtra* era muito popular em Gandhāra e tinha forte influência sobre a cultura visual, a julgar por sua presença significativa nos relevos narrativos. Também nos chama a atenção sua ênfase nos Buddhas do passado e do futuro, uma vez que no *Karuṇāpuṇḍarīka* o ascetismo é um dos feitos que todos os Buddhas realizam. Além do mais, ele teria sido compilado pelos Dharmaguptakas, cuja relação com Sikri já exploramos acima. Com relação à autoria da compilação, Guang Xing comenta:

O *Abhiniskramaṇasūtra* é a biografia mais compreensível do Buddha disponível para nós. **H. Nakamura é da opinião de que essa obra foi transmitida pela escola Dharmaguptaka.** No entanto, no final desse texto é dito que os Mahāsāṃghikas o chamam de o *Grande Evento (Mahāvastu)*; os Sarvastivādins o chamam de *Grande Adorno (Mahāvvyūha* ou *Lalitavistara)*; os Kāśyapiyas o intitulam como *Nidāna ou Avadāna Anterior de Buddha*; os Dharmaguptakas o chamam de *A Prática Anterior de Śākyamuni (Buddhacarita)* e os Mahīśāsakas o nomeiam como *Raiz do Vinayapiṭaka (Vinayapiṭakamūla)*. O texto em si também menciona as opiniões de diferentes escolas sobre certos assuntos. Então **parece que essa obra não pertencia a nenhuma escola em particular mencionada no sutra, mas era compartilhada por todas com algumas variações de pontos menores.** À parte disso, o *Abhiniskramaṇasūtra* apresenta muitos elementos do Mahāyāna. Primeiro, menciona Buddha Vairocana logo no começo. Adiante menciona meios habilidosos (*upāyakauśalya*) como um método pelo qual se ensina seres sencientes manifestando-se em várias imagens que inspiram respeito, de acordo com as inclinações de diferentes seres, e pelo qual se alcança o dharma de todos os Buddhas. Estamos inclinados a pensar que essa obra era compartilhada pela maioria das escolas budistas indianas iniciais e mais tarde revisada por Mahāyānistas ou pelos Mahāyānistas Mahāsāṃghikas (XING, 2002, p. 47, trad. nossa, grifo nosso).¹⁷⁹

the Lalitavistara of the Sarvastivadin school, the Mahavastu text of the Mahasanghikas school, and the Buddhacarita, composed by the poet Asvaghosa]; a systematic study of the scene order of the reliefs suggests that the source for most of them was the Abhiniskramana sutra, which was probably written in mixed Sanskrit but now exists only in a Chinese translation. This correlation is intriguing because the Abhiniskramana sutra places great emphasis on Buddhas of the past and future, an aspect of Buddhist ideology not nearly as prominent in the other biographical texts and one that becomes, as we shall see, increasingly important to Gandhara Buddhists in later centuries [The Abhiniskramana sutra was compiled by the Dharmaguptakas, a sect of Buddhism in Gandhara. The Buddha's death and the subsequent enshrinement of his relics appear to follow some version of the Mahaparinirvana sutra].

¹⁷⁹ *The *Abhiniskramaṇasūtra is the most comprehensive biography of the Buddha available to us. H. Nakamura is of the opinion that this work was transmitted by the Dharmaguptaka School [H. Nakamura (1996), 132.]. However, at the end of the text it is said that the Mahāsāṃghikas named it the Great Matter (Mahāvastu); the Sarvastivādins called it the Great Adornment (Mahāvvyūha or Lalitavistara); the Kāśyapiyas entitled it the Buddha's Former Nidāna or Avadāna; the Dharmaguptakas called it Śākyamuni's Former Practice (Buddhacarita) and the Mahīśāsakas named it the Root of Vinayapiṭaka (Vinayapiṭakamūla) [摩訶僧祇師, 名為大事; 薩婆多師, 名此經為大莊嚴; 迦葉維師, 名為佛生因緣; 曇無德師, 名為釋迦牟尼佛本行; 尼沙塞師, 名為毘尼藏根本]. The text itself also mentions the opinions of different schools on certain issues. So it seems that this work did not belong to any particular school mentioned in the sutra, but was shared by all with some variations on minor points. Apart from this, the *Abhiniskramaṇasūtra displays many Mahāyānistic elements. First, it mentions Vairocana Buddha at the beginning [T3, 655a]. It further mentions skilful means (upāyakauśalya) as a method by which one teaches sentient beings by manifesting in various respect-inspiring images according to the inclinations of different beings and by which one achieves the dharma of all Buddhas [T3, 682a]. We are inclined to think that this work was shared by most early Indian Buddhist schools and later revised by the Mahāyānistas or the Mahāsāṃghika-Mahāyānistas.*

Não encontrei no livro de Nakamura a argumentação a respeito de por que o *Abhiṅskramaṇasūtra* seria da escola Dharmagupta; Segundo Nakamura, o *Abhiṅskramaṇa* é um exemplo de uma biografia completa do Buddha, composta a partir de biografias fragmentárias que teriam sido juntadas e aumentadas: “O *Fo-pen-hsing-chi-ching*(*仏本行集經*) mostra a forma mais desenvolvida da biografia do Buddha, transmitida pela escola Dharmaguptaka” (NAKAMURA, 1987, p. 132, trad. nossa)¹⁸⁰. Talvez seja porque “de acordo com Bunyio Nanjio, a informação sobre essa escola [Dharmagupta] é traçável apenas até o ‘Abhiṅskramaṇa’, único documento dessa escola” (NGUYEN; TRAN, 2019, p. 4, trad. nossa)¹⁸¹. Já segundo Matsumara (2011, p. 87), a posição de que tal sutra seria Dharmagupta foi defendida por Tokiwa Daijō em 1919 e por Tokiwa-Mino em 1931. Mas ainda que esse sutra não tenha sido compilado pelos Dharmaguptakas, a menção deles ao final do *sūtra* implica que ou os Dharmaguptakas tinham uma versão similar do mesmo texto, ou que ao menos eles tinham conhecimento dele, e pode ter sido uma literatura compartilhada, como sugere Xing.

Antes de continuar, cabe ressaltar que – apesar de a conclusão¹⁸² do *sūtra* dar essa impressão – o *Abhiṅskramaṇasūtra* não é o mesmo texto do *Lalitavistarasutra* (que foi mencionado no primeiro capítulo e cujos detalhes sobre ascetismo foram explorados por Rhi acima). Também não se trata do texto originalmente escrito em sânscrito híbrido¹⁸³ que conhecemos como *Mahāvastu*, nem se trata do poema intitulado *Buddhacarita*. Não é incomum encontrar sutras aos quais são sugeridos mais de um nome quando os discípulos perguntam como deveriam nomear o *sūtra*. Essas opções de nomes que encontramos no final do *Abhiṅskramaṇa* e que remetem a textos que atualmente conhecemos como diferentes entre si é um tópico a ser explorado em algum outro trabalho. É curioso notar que na tradução do

¹⁸⁰ *Fo-pen-hsing-chi-ching* (佛本行集經) This work shows the most developed form of biography of the Buddha, transmitted by the Dharmaguptaka school.

¹⁸¹ According to Bunyio Nanjio, this sect's information is only traceable to the “Abhiniskramana”, the only document of this sect.

¹⁸² A conclusão do *Abhiṅskramaṇasūtra* foi traduzida por Beal no século XIX da seguinte maneira: “It may be asked, “By what title is this Book to be called?” to which we reply, the Mahāsaṅghikas call it “Ta-sse” (*great thing*, **Mahavastu**). The Sarvastavadas call it “Ta-chong-yen” (*great magnificence*, **Lalita Vistara**). The Kasyāpiyas call it “Fo-wong-yin-un” (*former history of Buddha*). The Dharmaguptas call it “Shi-kia-mu-ni-Fo-pen-hing” (*the different births of Sakya-Muni-Buddha*). [This was the first translated into Chinese, about A.D. 70.] The Mahisasakas call it “Pi-ni-tsong-kan” (*Foundation of the Vinaya Pitaka*).” (2018, p. 386-387, grifo nosso). No T3n0190, conforme encontramos no CBETA, lê-se:

作何業也。或問曰當何名此經。答曰。摩訶僧祇師。名為大事

薩婆多師。名此經為大莊嚴

迦葉維師。名為佛生因緣

曇無德師。名為釋迦牟尼佛本行。

尼沙塞師。名為毘尼藏根本

¹⁸³ NAKAMURA, 1987, p. 130

Abhiṅskramaṇasūtra do chinês para o japonês, os tradutores japoneses sugeriram o título *Śākyamuni-Buddhacarita* ou *Buddhacarita-saṃgraha* (NAKAMURA, 1987, p. 132, nota 18), sendo que *Buddhacarita* é o título de outra biografia do Buddha, em forma de poesia épica, escrita pelo poeta Aśvagoṣa no início do século II.

De volta ao *Abhiṅskramaṇa*¹⁸⁴, o fato de ele conter muitos elementos Mahāyāna é interessante para a nossa pesquisa, pois caso ele tenha sido compilado pelos Dharmaguptakas, é mais um indício do forte envolvimento dessa escola no desenvolvimento do Mahāyāna. Caso os Dharmaguptakas não tenham tido envolvimento direto com a escrita do *sūtra*, mas tenham tido acesso a ele ou a uma versão similar, também implica que essa escola de alguma maneira convivia bem com ideias Mahāyāna. No caso de os elementos Mahāyāna terem sido acréscimos posteriores, conforme sugeriu Xing (2002, p. 47), é possível que de alguma maneira praticantes do Mahāyāna Inicial tenham tido contato com a obra em contextos próximos aos Dharmaguptakas, mas para um esclarecimento disso seria necessário um estudo paleográfico específico que foge a nosso escopo. Sobre os dez solos (estágios) de um Bodhisattva, um ensinamento característico do Mahāyāna, Yuan Ci comenta:

O *Mahāvastu* descreve os dez estágios (*bhūmis*) pelos quais um bodhisattva passa em seu caminho para o completo despertar. Textos Mahāyāna como o *Daśabhūmikasūtra* (T287), contêm ensinamentos similares sobre os dez estágios e têm sido citados frequentemente como evidência de que o budismo Mahāyāna surgiu da escola Mahāsaṅghika. **No entanto, o *Mahāvastu* e literaturas similares a respeito da vida do Buddha transcendem linhas sectárias.** Por exemplo, no final do *Abhiṅskramaṇa-sūtra*, um texto Dharmaguptaka, nota-se que a mesma biografia é chamada de *Mahāvastu* pela escola Mahāsaṅghika e de vários outros nomes pelas escolas Sarvāstivādin, Kāśyapīya e Mahīśāsaka. Isso indica que essas escolas compartilhavam uma biografia comum do Buddha (CI, 2004, p.30, trad. nossa, grifo nosso).¹⁸⁵

¹⁸⁴ Aos interessados, um adendo interessante sobre as oitenta marcas menores de um Buddha: The earliest presence of the term ‘eighty minor marks’ is found in the Pali *Apaddna* and the first part of the *Milindapanha* discussed above [The *Apadana*, i, 156. The *Buddhavamsa*, XXI v 27, only mentions ‘minor marks’ (*anubyañjana*), but does not specify the number eighty. The *Milindapañha*, 75, mentions the term ‘eighty minor marks’ (*asīti-anubyañjana*) together with the thirty-two major marks and a fathom halo.]. The more frequent appearance of the term is in biographical *sūtras* of the Buddha as well as in the Mahayana *sūtras* and treatises. The first ever list fully listed the eighty minor marks is found in two biographical *sūtras* of the Buddha, They are the *Abhiṅskramaṇasūtra*, which was translated into Chinese by Jnanagupta in 587 CE, and the **Vaipulyamahāvyyūhasūtra*, which is a translation of the *Lalitavistara* made by Divakara in 683 CE [The **Abhiṅskramaṇasūtra*, T3, 696a-697a and the **Vaipulyamahāvyyūhasūtra*, T3, 557b-c.]. Although the term “eighty minor marks” is mentioned once in another early Chinese translation of the *Lalitavistara*, entitled the **Samantaprabhāṣasūtra*, made by Dharmarakṣa in 308 CE, the eighty items are not given [T3, 532b.]. The list of eighty items is also found in the Sanskrit version of the *Lalitavistara*. It is possible that later the list had been inserted into both the **Vaipulyamahāvyyūhasūtra* and the Sanskrit version of the *Lalitavistara*, which had perhaps been revised by the Mahāyānists since the title uses the word *vaipulya* (XING, 2002, p. 46-47).

¹⁸⁵ The *Mahāvastu* describes the ten stages (*bhūmis*) a bodhisattva passes on his way to fully complete enlightenment. Mahāyāna texts such as the *Daśabhūmikasūtra* (T. 287), contain similar teachings on the ten stages and have often been cited as evidence that Mahāyāna Buddhism arose from the Mahāsaṅghika school. However,

Ou seja, caso o *Abhiniṣkramaṇa* fosse compartilhado por todas essas escolas, mantendo-se as características Mahāyāna em todas elas, temos mais um elemento a favor da teoria de que a sistematização do Mahāyāna não foi fruto de uma única escola.

Voltando à afirmação de Behrendt de que o *Abhiniṣkramaṇa* coloca ênfase nos Buddhas do passado e do futuro, ele não seria o único exemplo de uma literatura que abarca Buddhas de outros tempos: o Sermão do Grande Fundamento, *Mahavadanasutra*, que faz parte da tradição *Sarvāstivāda* – um *nikāya* com presença majoritária em Gandhāra – dá grande ênfase nos *Buddhas* do passado, especificamente os sete *Buddhas* deste *kalpa* apenas, e dá ênfase nos “fatores constantes” que indicam que a pessoa é realmente um Buddha, provavelmente para impedir movimentos de pessoas que tenham se auto-declarado Buddhas (TSAI, 2019, p. 201). Inclusive, há muitos relevos narrativos de Gandhāra que mostram os sete Buddhas do passado juntamente com Buddha Śākyamuni – o Buddha do presente – e o Bodhisattva Maitreya – o futuro Buddha (BEHRENDT, 2014). Não fui capaz de descobrir se os Dharmaguptakas possuíam um Abhidharma próprio ou se adotavam o Abhidharma de outra escola, mas caso eles tenham adotado ou ao menos entrado em contato com o Abhidharma Sarvastivada (o que é muito provável, uma vez que a escola Sarvastivada era majoritária em Gandhāra), seria interessante verificar se essas narrativas envolvendo Buddhas dos três tempos estariam de alguma forma relacionadas à concepção *sarvastivādin* dos três tempos como “paralelos”.¹⁸⁶

Porém, diferentemente do *Mahavadana*, o *Abhiniṣkramaṇa* não se limita apenas a este *kalpa*, mas estende sua noção de passado para um *kalpa* anterior, no qual havia o Buddha Dīpaṃkara. Sobre a importância do assim chamado *Dīpaṃkara Jataka* em Gandhāra, bem como sua presença na estupa de Sikri, já tratamos a respeito no primeiro capítulo. Mas agora vale a pena investigar a relação da narrativa desse Buddha com o *Abhiniṣkramaṇa*.

Ao analisar o único *sūtra* independente sobre a profecia de Dīpaṃkara que chegou até nós, contido no Kanjur tibetano, a pesquisadora Junko Matsumara apresenta indícios de que teria havido outros *sūtras* similares do mesmo tema. Dentre esses indícios, há a menção de um desses *sūtras* no *Abhiniṣkramaṇasūtra* (*Fo benxing ji jing* 佛本行集經)¹⁸⁷ (MATSUMARA,

the *Mahāvastu* and similar literature concerning the Buddha’s life transcend sectarian lines. For example, at the end of the *Abhiniṣkramaṇa-sūtra*, a Dharmaguptaka text, it is noted that the very same biography is called the *Mahāvastu* by the Mahāsaṅghika school and various other names by the Sarvāstivādin, Kāśyapīya and Mahīśasaka schools. This indicates that these schools shared a common biography of the Buddha.

¹⁸⁶ Ver TSAI, 2018, p. 113 e WILLIAMS, 2000, p. 114.

¹⁸⁷ Em MATSUMARA, 2011, p. 84, lê-se: 然燈菩薩從兜率下，降神之時，於日主宮月上夫人右脇，入胎端坐。出生成道，說法化人，皆得阿羅漢果。如上因緣然燈菩薩本行經說。時然燈佛在彼二城，次第居住，說法度人 (“When the Bodhisattva Dīpaṃkara descended from the Trāyastriṃśat heaven to take incarnation as a human being

2011). Ao fazer uma comparação com seu objeto de pesquisa, Matsumara explica que, em dois trechos distintos, o *Fo benxing ji jing* apresenta a história do nascimento de Dīpaṃkara no *juān*¹⁸⁸ 2 e, adiante, nos *juāns* 3 e 4, apresenta novamente a história do nascimento, mas desta vez segue até a profecia feita por Dīpaṃkara de que o asceta Megha se tornaria Buddha Śākyamuni. Ela demonstra que esses dois trechos foram baseados em duas fontes distintas: a primeira delas, conforme mencionado no próprio *Abhiniṣkramaṇa*, seria um *sūtra* chamado *Randeng pusa benxing jing* 然燈菩薩本行經, que pertenceria à escola Kāśyapīya, mas ao qual não temos mais acesso. A segunda fonte não é mencionada, mas Matsumara demonstra que seria um *sūtra* diferente do primeiro, devido às diferenças na narrativa (MATSUMARA, 2011, p. 87-88). Com relação às influências Mahāyāna no *sūtra*, ela comenta:

Uma vez que Jnānagupta começa sua tradução com uma homenagem ao Budha Vairocana, ele próprio obviamente era um Mahāyānista, e a história de Dīpaṃkara neste *sūtra* na verdade mostra fortes influências de ideias Mahāyāna (MATSUMARA, 2011, p. 87, trad. nossa).¹⁸⁹

Assim, vemos que a própria presença da narrativa de Dīpaṃkara no *Abhiniṣkramaṇa* é um elemento Mahāyāna, uma vez que nele encontramos a predição do completo despertar feito por um Buddha, no momento em que o Bodhisattva faz o voto aspirativo. Como já mencionado, no monastério de Sikri – o mesmo de nossa estátua ascética –, foi encontrada uma estupa que atualmente também se encontra no museu de Lahore¹⁹⁰, em cujos painéis narrativos da vida do Buddha, encontramos episódios referentes à história de Megha e Dīpaṃkara (figura 61). A datação da estupa de Sikri não é precisa: o *Huntington Archives* coloca uma data entre o século I e o século IV d.C., porém Behrendt a classifica como exemplar de uma fase de transição entre os relevos narrativos e as imagens devocionais, o que a colocaria no final da fase II e início da fase III de sua cronologia, conseqüentemente entre os séculos III e IV d.C. (2003, p. 131). A presença dessa narrativa no mesmo local do Bodhisattva Ascético de Sikri indica que o tema do ascetismo estava presente em ao menos duas obras visuais do monastério, e também que é

(? 降神之時), he entered the womb of the Queen of [King] Sun-lord's Palace, Yueshang, through her right side; sat correctly; was born; attained Enlightenment; and converted people by preaching the Dharma, whereupon they all became arhats. The [details of the] above events are as recounted in the *Randen pusa benxing jing*. At that time Buddha Dīpaṃkara lived in those two capital cities in turn, and, converted people by preaching the Dharma; T190: 3.664b7-11).

¹⁸⁸ 卷, que significa rolo, livro ou volume.

¹⁸⁹ Since Jnānagupta starts his translation with a prayer to Vairocana Buddha, he himself was obviously a Mahāyānist, and the Dīpaṃkara story in this *sūtra* actually shows strong influences from Mahāyāna ideas.

¹⁹⁰ Há um artigo recente a respeito dos relevos ao redor dessa estupa, de autoria da senhora Humera Alam, do museu de Lahore, porém não fui capaz de ter acesso ao boletim: ALAM, Humera. *The Sikri Stupa in Lahore Museum: A Fresh Study of its Reliefs*. **Lahore Museum Bulletin**, v. 7, p. 103-118, 1994.

possível que tenham sido inspiradas (ou tenham inspirado, como sugere Rhi) pela mesma versão da vida do Buddha.

Figura 61: Estupa de Sikri no museu de Lahore, em cuja sequência de relevos narrativos encontramos a história de Megha e Dīpaṃkara. Na prateleira ao fundo, a imagem do Bodhisattva Ascético.



Fonte: induscaravan.com

Mas a história do asceta Megha e do Buddha Dīpaṃkara também não estaria presente nos *sūtras* já investigados por Rhi e considerados por ele mais relevantes? Isto é, a antiga tradução chinesa do *Lalitavistara* e o *Karuṇāpuṇḍarīka*?

Uma vez que não temos acesso a versões traduzidas desses textos, fizemos uma busca pelo nome do Buddha Dīpaṃkara nos respectivos originais em chinês através do CBETA online (*Chinese Buddhist Electronic Text Association*)¹⁹¹.

Segundo o CBETA, as formas de escrita do nome do Buddha Dīpaṃkara são as seguintes:

人名：[定光如來](#)

別名：[梵文] Dīpaṃkara, Dīpaṃkara tathāgata [巴利文] Dīpaṃkara [中文] 提洹竭, 提和竭羅, 燈光如來, 定光佛, 普光如來, 然燈佛, 然燈如來, 錠光如來, 燃燈佛¹⁹²

¹⁹¹ Disponível em <<https://cbetaonline.dila.edu.tw/>>. Acesso em: 26 mar. 2021.

¹⁹² Disponível em: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T02n0125_p0597b15?q=%E5%AE%9A%E5%85%89%E5%A6%82%E4%B%E%86&l=0597b15&near_word=5&kwic_around=30>. Acesso em: 26 mar. 2021.

Os *sūtras* que nos interessam no momento são os dois que mais foram analisados por Rhi e aquele que pretendemos investigar em nossa pesquisa:

O *Karuṇāpuṇḍarīka* em duas traduções chinesas:

- *Beihuajing* 悲華經, T157;
- *Dasheng beifentuolijing* 大乘悲分陀利經, T158;

A mais antiga tradução chinesa do *Lalitavistara*:

- *Puyaojing* 普曜經, T186;

A tradução chinesa do *Abhiṅskramaṇa*:

- *Fobenxingjijing* 佛本行集經, T190.

Buscando os caracteres de cada variação do nome nos *sūtras* acima contidos na base de dados o CBETA, chegamos aos seguintes resultados na tabela 2:

TABELA 2 – Menções a Buddha Dīpaṃkara			
<i>Sūtra</i>	variantes do nome Dīpaṃkara	ocorrências	卷 <i>juǎn</i> (livro)
T157, <i>Beihuajing</i> 悲華經, (<i>Karuṇāpuṇḍarīka</i>)		0	0
T158, <i>Dasheng beifentuolijing</i> 大乘悲分陀利經 (<i>Karuṇāpuṇḍarīka</i>)		0	0
T186, <i>Puyaojing</i> 普曜經 (<i>Lalitavistara</i>)	定光如來 (<i>Dìngguāng rúlái</i>)	1	7
	定光佛 (<i>Dìngguāng fú</i>)	1	1
		1	7
T190, <i>Fobenxingjijing</i> 佛本行集經 (<i>Abhiṅskramaṇa</i>)	定光佛 (<i>Dìngguāng fú</i>)	1	14
	然燈佛 (<i>Rán dēng fú</i>)	12	2
	然燈如來 (<i>Rán dēng rúlái</i>)	1	1
		9	3
		3	4
		1	32
		2	59

Vimos que não há menção do Buddha Dīpaṃkara nas versões do *Karuṇāpuṇḍarīka*, e as poucas menções dele no *Puyaojing* não são no contexto da história da predição do asceta Megha, mas apenas em dois versos e em uma lista de nomes de Buddhas. Para confirmar,

também busquei pelas três variações do nome do asceta Megha: 雲雷 (*Yún léi*), 彌勒 (*Mílè*¹⁹³), 彌佉 (*Mí qū*) (ZHANG, 2017, p. 19), e esses nomes também não constam no *Karuṇāpuṇḍarīka* e nem no *Puyaojing*.

Ou seja: o *Karuṇāpuṇḍarīka* e o *Puyaojing* não colocam uma ênfase negativa na fase de ascetismo do Bodhisattva – e o *Karuṇāpuṇḍarīka* chega a exaltar essa fase –, porém não trazem em si a narrativa da predição de Dīpaṃkara a Megha, tão constante em Gandhāra, presente na estupa de Sikri, e com o protagonista sendo um tipo de asceta *brāhmacari*. Mas essa narrativa consta no *Abhiniṣkramaṇa*, em dois momentos, com base em duas versões distintas.

Isto posto, nos propomos agora a ler a versão do *Abhiniṣkramaṇa* a qual temos acesso – a tradução abreviada para o inglês feita por Beal no século XIX. Nessa investigação buscaremos verificar a concepção sobre o ascetismo que consta no *sūtra* e observar quais elementos podem colaborar para o entendimento da imagem do Bodhisattva Ascético em seu contexto do Mahāyāna Inicial de Gandhāra, mais especificamente, a imagem do monastério de Sikri.

3.3. As oferendas ao Bodhisattva no *Abhiniṣkramaṇa*

Fizemos a leitura da tradução abreviada do *sūtra* feita por Samuel Beal no século XIX, a partir do momento em que o Bodhisattva deixa o palácio para se tornar um renunciante e encontra um grupo de ascetas *brāhmaṇas*, até os momentos após tornar-se um Buddha, na cena em que recebe a doação de alimentos por parte dos dois mercadores gandharianos.

De maneira geral observamos que a narrativa é uma obra literária repleta de elementos fantásticos, criaturas mitológicas e descrições detalhadas, permeada com muitos elementos notoriamente Mahāyāna, e ocasionalmente elementos Vajrayāna. Em sua tradução, Samuel Beal aponta em notas de rodapé a exclusão de trechos repetitivos, ou descrições por demais longas, e às vezes escreve um resumo de algum trecho ao invés de traduzir linha a linha.

Desde o momento em que o Bodhisattva deixa o palácio, há vários momentos em que ele reafirma sua não desistência, como quando diz que não retornará ao palácio ainda que morra de fome, em frases iguais ou similares àquela que encontramos em diferentes variações nos *sūtras*: “não me levantarei deste assento enquanto não realizar o completo despertar”, porém sem mencionar a prática do ascetismo, em comparação com a mesma declaração conforme consta no *Puyaojing*, como já foi apontado por Rhi acima, no item III.2.A.

¹⁹³ Não confundir com 彌勒菩薩, *Mílè púsà*, o Bodhisattva Maitreya, esse aparece muitas vezes no *Karuṇāpuṇḍarīka*, e três vezes no *Puyaojing*.

Em outras narrativas da vida do Buddha, como no *Nidānakatha* e no *Lalitavistara*, o Bodhisattva encontra o rei Bimbisara após deixar o palácio e antes de encontrar um ou ambos os professores Alara Kalama e Udraka Ramaputra, e só após deixar esses professores é que se junta aos *tapasvins* para a prática de ascetismo mais extremo por seis anos. Porém, no *Abhiṅskramaṇa*, no trecho intitulado “A consideração de diferentes sistemas religiosos pelo príncipe”¹⁹⁴(BEAL, 2018, p. 152, trad. nossa), ele primeiro encontra ascetas extremistas, depois Alara, depois Udraka, e só depois disso – três capítulos depois – encontra Bimbisara, e é depois do encontro com Bimbisara que adentrará os seis anos de ascetismo extremo, mas não há menção de que ele tenha feito parte de algum grupo, e seus cinco companheiros ascetas não são mencionados aqui.

Nesse trecho em que encontra os professores de outros sistemas religiosos, em cada um dos três momentos (com os ascetas, com Alara e com Udraka), o Bodhisattva faz uma espécie de debate com os representantes de tais sistemas e sai vencedor, rebatendo os argumentos. Há a menção de que o Bodhisattva pratica por um tempo inespecífico junto ao primeiro grupo de ascetas¹⁹⁵, mas não há menção de algum período específico de tempo que o Bodhisattva tenha passado praticando com Alara e Udraka, exceto pela menção de que o Bodhisattva chegou ao nível deles, no entanto isso pode se dever à tradução resumida de Beal. Com o grupo de ascetas, o Bodhisattva apresenta argumentos contra a auto-mortificação; com Alara, o debate adentra a existência ou inexistência de Brahmā; o relato de Udra é muito breve em comparação com o de Alara, e não chega a apresentar elementos de um debate, exceto por terminar com a mesma conclusão: de que o Bodhisattva percebe que aquele não era o caminho para a libertação definitiva.

É um velho *brāhmacari* – descrito como dormindo em cinzas, usando os trapos sujos de cadáveres e portando o já mencionado pote de água típico de ascetas, o *kamandalu*¹⁹⁶ – quem indica ao Bodhisattva para que vá aprender com Alara.

Após a cena com Bimbisara, em mais de um momento é mencionado que o Bodhisattva estava passando pelo período de seis anos de ascetismo, porém as práticas de ascetismo não são

¹⁹⁴ *The consideration of different Religious Systems by the Prince.*

¹⁹⁵ *Thus it was Bôdhisatwa dwelt among these Rishis, and beheld their religious practices day by day* (BEAL, 2018, p. 155).

¹⁹⁶ *Then an old Brahmachari, who was in the habit of sleeping on ashes, and wearing the polluted garments of the dead, his eyes bleared, his nose long, his body shrivelled, and in his hand the hermit's water-pot (kwan, kuudika), having heard Bôdhisatwa speak, addressed him thus — "Virtuous one! your resolve is a high one; and if you are so purposed, you had better go. Not far hence there lives a Rishi whose name is Alara, who has obtained a great renown for wisdom. Repair to him, venerable one! and receive his instructions, and may you in the end attain your aim, and arrive at the condition of Perfect Wisdom for which you now seek." / To whom Bôdhisatwa replied "Venerable Brahmachari, may it be so — even as you say!" / So it was Bodhisatwa left the company of the Rishis, and hastened on to the spot where dwelt Alara* (BEAL, 2018, p. 161).

de maneira alguma enfatizadas: há a cena em que ele adentra o ascetismo e uma breve descrição, em seguida uma cena intermediária na qual um ministro de seu pai tenta convencê-lo de retornar e ele permanece firme, e logo na sequência a cena em que decide abandonar o ascetismo.

Após o diálogo com Bimbisara, o Bodhisattva se dirige a Uravilva, e ao mendigar na casa do chefe do vilarejo, ele encontra pela primeira vez Sujātā, que ao ouvir sobre seus propósitos, lhe oferece alimentos deliciosos. Pouco após esse relato, há um trecho no qual o Bodhisattva contempla sobre a falsa visão da auto-mortificação¹⁹⁷.

Em seguida, o texto fala de dois *brāhmanās*, sendo um deles hóspede na casa do outro enquanto fazia negócios. O hóspede, cujo nome era Deva, descrito como avarento e “com disposição estreita e não generosa”, um dia encontra o Bodhisattva na floresta, admira-se dele, e este lhe pede a porção de grãos diária (painço) necessária para a sobrevivência, ao que se segue a única descrição do período de seis anos de ascetismo que consta neste *sūtra*:

Enquanto estava lá, ele teve a oportunidade de ir ao bosque onde o Bodhisattva estava praticando austeridades. Diante disso, este Deva, vendo o Bodhisattva, imediatamente o reconheceu e disse: "Este é Siddartha, nosso Príncipe Real, que agora está vivendo a vida de um eremita;" e seu coração encheu-se de alegria ao vê-lo. Então o Bodhisattva, tendo visto a alegria de Deva, dirigiu-se a ele e disse: "Grande Brahman, você se comprometeria a fornecer-me painço, o suficiente para eu tomar uma refeição diária de modo a dar suporte à minha vida?" Com isso aquele *brāhmana*, com uma disposição estreita e não generosa, na esperança de obter mérito por este ato de caridade, prometeu fazê-lo; e assim, dia a dia durante seis anos, o Bodhisattva recebeu este mínimo de painço suficiente para mantê-lo vivo. Assim, sua pele ficou enrugada, e seu corpo se atenuou e seus olhos ficaram vazios como os de um homem velho; ao passo que seus membros eram incapazes de sustentá-lo enquanto ele se movia, e todos os que o viam estavam cheios de uma estranha sensação de espanto e reverência ao ver a penitência que ele estava suportando (BEAL, 2018, p. 187).¹⁹⁸

Em outros relatos biográficos não há o relato de como o Bodhisattva obtinha os grãos diários, e subentende-se que os *tapasvins* coletavam o próprio alimento, mas aparentemente os redatores do *Abhiṅskramaṇa* sentiram a necessidade de colocar essa refeição como também sendo uma doação, e acrescentaram como personagem um *brāhmaṇa* descrito como avarento

¹⁹⁷ *Bôdhisatwa, having, therefore, prepared himself a seat of leaves, sat down and began to consider thus with himself — "What countless methods there are by which men hope to obtain final deliverance, by rules as to eating, clothing, sleeping, undergoing every kind of penance and self-mortification; alas! that such false views should be entertained." Thinking thus, Bôdhisatwa was overpowered with grief; (BEAL, 2018, p. 187).*

¹⁹⁸ *Whilst there he had occasion to go to the wood where Bôdhisatwa was practicing austerities. Whereupon, this Deva, seeing Bôdhisatwa, immediately recognised him and said, "This is Siddartha, our Prince Royal, who is now living the life of a hermit;" and his heart was filled with joy at seeing him. Then Bôdhisatwa, having seen the joy of Deva, addressed him and said, "Great Brahman, will you undertake to provide me with millet, sufficient for me to take a daily meal and so to support me in life." On which that Brahman, with a narrow and illiberal disposition, hoping to obtain merit by this act of charity, promised to do so; and thus, day by day for six years, Bôdhisatwa received this modicum of millet sufficient to keep him alive. Thus it was his skin became wrinkled, and his body attenuated and his eyes hollow as an old man's; whilst his limbs were unable to support him as he moved, and all who beheld him were filled with a strange feeling of awe and reverence at the sight of the penance he was thus enduring.*

aparentemente para justificar como seria possível alguém fazer uma doação tão mesquinha ao Bodhisattva, e aparentemente é assim descrita como um exemplo de como não se deve proceder em doações.

Logo em seguida, há o trecho intitulado “A Conclusão do Jejum Severo”¹⁹⁹, no qual o Bodhisattva se lembra de quando atingiu elevado estado de Dhyana quando criança, sob uma árvore Jambo no período da colheita, e decide voltar a se alimentar:

Então o Bodhisattva refletiu assim – “É porque os homens buscam continuamente suas próprias coisas e seu próprio lucro que vêm as tristezas, e o que estou fazendo senão isso?” E então ele pensou no incidente no festival da lavoura, e como ele se sentou sob a árvore Jambo e desfrutou da bem-aventurança do *dhyāna*; e ele pensou consigo mesmo – “Por que não experimento agora essas alegrias?” Então ele resolveu fortalecer seu corpo participando de comida suficiente, trigo, óleo e leite, e também tomando banho e cuidando de sua saúde (BEAL, 2018, p. 190).²⁰⁰

Então o Bodhisattva pede ao *brāhmaṇa* chamado Deva (o avarento que lhe levava o painço diário para alimentação), que lhe dê o trigo, mel, óleo e leite, ao que o Deva diz que não possui tais coisas, mas vai pedir ao *brāhmaṇa* que lhe hospeda, Senayana.

Senayana envia suas duas filhas para fazer a doação, e estas continuaram a levar alimento ao Bodhisattva até ele recuperar a saúde.

Então um jovem pastor tendo observado as práticas do Bodhisattva lhe oferece leite de cabra e constrói para o Bodhisattva um abrigo para o vento e a chuva, com galhos de árvore Nyagrodha.

Apenas neste momento é que são mencionados os cinco ascetas falando versos de reprovação e deixando o Bodhisattva, mas é difícil saber se isso é uma particularidade da narrativa, ou se eles não apareceram antes devido a uma abreviação na tradução feita por Beal.

Apenas aqui é que vem a cena da oferenda de Sujātā, pois neste *sūtra*, ao invés de fazer a primeira oferenda que quebra os seis anos de jejum, Sujātā oferece o alimento que sustentará o Bodhisattva em seu processo de derrotar Māra e atingir o Completo Despertar. Isso é justificado pelo texto com a narrativa de que Sujātā, após encontrar o Bodhisattva pela primeira vez, teria continuado a praticar generosidade para qualquer *brāhmaṇa* ou *śramaṇa* que viesse a sua porta, e a cada ocasião ela fazia o voto: “Que o mérito dessa ação de generosidade seja para o benefício daquele mendicante *śakya* que agora está passando por pena tão severa, e possa

¹⁹⁹ *The Conclusion of the Severe Fast.*

²⁰⁰ *Then Bôdhisattwa reflected thus — "It is because men seek continually their own things and their own profit that sorrows come and what am I doing but this?" And then he thought of the incident of the ploughing match, and how as he sat beneath the Djambu tree he enjoyed the bliss of Dhyina; and he thought with himself — "Why do I not now experience these joys?" Then he resolved to strengthen his body by partaking of sufficient food, wheat and oil and milk, and also by bathing and caring for his health.*

ele no final atingir seu sincero desejo” (BEAL, 2018, p. 193)²⁰¹. Quando o Bodhisattva se pergunta a respeito de onde ele encontraria alimento para obter seu propósito²⁰², um *deva* vai avisar Sujātā de que o Bodhisattva voltou a se alimentar e é a oportunidade de ela oferecer a ele alimento para atingir seu objetivo do Completo Despertar. Segue-se a descrição de como as filhas de Sujātā providenciaram o leite para o *kheer* de maneira portentosa e como os *devas* influenciaram no processo, de maneira similar à descrição encontrada no *Nidānakathā*.

Após aceitar o alimento²⁰³, o Bodhisattva atravessa o rio Nairanjana e procede até a árvore Bodhi. Após o longo trecho sobre as estratégias de Māra, a batalha contra seu exército e o Completo Despertar – coloca-se grande ênfase na batalha contra Māra, que toma grande parte da narrativa, porém o momento do Completo Despertar é relatado de modo muito breve. Isso é seguido de uma quebra na narrativa composta por cinco contos *jātaka*, a partir dos quais iniciam-se as sete semanas após o Despertar.

Nas primeiras sete semanas o Buddha não come nada, e dá os votos de refúgio e cinco preceitos leigos a três personagens: a um Naga Raja chamado Kala que lhe oferece um palácio; a outro Naga Raja chamado Mucchalinda, que o protege da chuva; e ao jovem pastor que anteriormente havia protegido o Bodhisattva com galhos plantados de Nyagrodha, e que tomou renascimento como um Deva, e que pede para que o Buddha se sente sobre a atual árvore. Na sequência há a narrativa da oferenda feita pelos dois mercadores ghandarianos, que aconteceu pela intervenção de um deus guardião da árvore sob a qual o Bodhisattva estava na terceira semana de meditação após o Despertar. Os mercadores também recebem os votos de refúgio e cinco preceitos. Após aceitar a oferenda dos mercadores, o Buddha fica doente com cólica, e é atendido por um *deva* da medicina, que também recebe os mesmos votos, junto com sua esposa, e o texto a descata como primeira discípula feminina.

3.3.1. Alguns apontamentos

Com isso notamos que, conforme já apontado por Rhi, o *Abhiṅskramaṇasūtra* tem uma postura contrária às práticas ascéticas, o que é possível verificar no debate do Bodhisattva com

²⁰¹ *May the merit of this charitable act accrue to the benefit of that Sākya mendicant who is now undergoing such severe penance, and may he in the end attain his earnest desire.*

²⁰² *“It is not right that I should continue thus eating, and not aiming to attain the end of all, the perfection of complete wisdom; where, then, shall I obtain fitting food for the purpose, which may nourish me, and at the same time not unfit me for that great end of all?”* (BEAL, 2018, p. 193)

²⁰³ *This is a token that I should henceforth strive after the true nectar (sweet dew) of the right law. I vow from this moment to deliver the world from the thralldom of death, and of the Wicked one. I will procure salvation for all men, and conduct them to the other shore* (BEAL, 2018, p. 194).

os ascetas *brāhmaṇas* e nas menções muito breves às práticas ascéticas do Bodhisattva em comparação com as oferendas de alimento, que quase não permitem ao leitor perceber os seis anos de ascetismo ocorrendo. Caso esse *sūtra* tenha circulado entre os Dharmaguptakas, e em específico no monastério de Sikri, ele indicaria uma mudança de perspectiva com relação ao ascetismo, ou correntes alternativas de pensamento correndo paralelamente.

De fato neste *sūtra* há muito mais ocorrências de momentos em que o Bodhisattva se alimenta do que menções a restrição alimentar, conforme apontado por Rhi acima, no item III.2.A. Mas um detalhe importante é que em todos os momentos em que o Bodhisattva se alimenta, é através da prática de generosidade por parte de alguém, seja de maneira espontânea, seja por um pedido do Bodhisattva, ou seja porque algum tipo de deidade percebeu a necessidade do Bodhisattva e tomou as providências para que alguém fizesse uma doação, e são descritas de modo muito mais detalhado do que os efeitos do ascetismo, que ficaram restritos a um parágrafo curto, ao passo que a oferenda de Sujātā, por exemplo – mesmo se considerarmos apenas a versão abreviada por Beal – é descrita com mais detalhes e de modo mais exaltado.

Portanto nos perguntamos se a ênfase nas doações não seria uma maneira de incentivar a prática de generosidade através de oferendas, uma vez que elas proporcionariam méritos ao doador. Além disso, as cenas relacionadas a doações em seis de nossas estátuas de Bodhisattvas Ascéticos – base das imagens 1, 2, 7 e figuras ao redor das imagens 11, 12 e 13 – poderiam ser um indicativo de alguma prática religiosa de oferendas, feitas às imagens de Bodhisattvas Ascéticos. Acima, no item II.3, vimos que Brown menciona uma prática relatada por Xuanzang, no século VII, na qual os peregrinos esfregavam a estátua do Bodhisattva Ascético de Bodhigaya com terra perfumada, para obter a cura de doenças. Apesar de ser necessário cautela e mais pesquisas para afirmar algo a respeito, não é possível deixar de aventar tal possibilidade ao ler um trecho do *Abhiṅskramaṇasūtra* que menciona algo que parece ser uma prática religiosa similar. O trecho está no capítulo em que a mãe do Bodhisattva o concebe e ele adentra o seu útero, tendo descido de Tusita, e parece ser um adendo explicando as circunstâncias especiais relativas à concepção, gestação e nascimento de um Bodhisattva, incluindo as qualidades de sua mãe:

Todos os demônios que atormentam tanto homens quanto mulheres, fogem ao verem o rosto da mãe de um Bodhisattva. Todas as pessoas doentes são curadas com o toque da mão direita da rainha Māya, ou, se não puderem garantir a oportunidade de serem tocadas, um arbusto, uma folha ou uma folha de grama que Māya segurou em sua mão direita, dado ou enviado ao doente, curará infalivelmente a doença. Essas são as

circunstâncias maravilhosas relacionadas com a gestação e nascimento de Bodhisattva (BEAL, 2018, p. 41).²⁰⁴

Na tradução de Beal não é possível saber se se trata de um acréscimo do tradutor chinês do final do século VI, ou se fazia parte do texto original, porém, ainda que seja do século VI não deixa de ser um indício de possíveis práticas religiosas em um período em que a movimentação de pessoas, particularmente a migração para fora de Gandhāra, havia aumentado devido ao declínio no patronato (BEHRENDT, 2003). Uma vez que as traduções do *gāndhārī* para o chinês eram constantes, não seria impossível que certas práticas religiosas também viajassem.

Considerações intermediárias

Neste capítulo vimos que apesar de o Mahāyāna não colocar ênfase no ascetismo, este não era completamente negado em *sūtras* do Mahāyāna inicial, e chegava a ser incentivado em determinadas condições. Aprendemos que a escola Dharmagupta esteve envolvida com o Desenvolvimento do Mahāyāna e, também, com a preservação de práticas ascéticas. Descobrimos que os mosteiros de Jamal Garhi e Sikri faziam parte de um mesmo agrupamento, e que há indícios de que existiram Dharmaguptakas em Jamal Garhi, sendo que duas imagens menores de Bodhisattvas Ascéticos foram encontradas em Jamal Garhi (imagens 9 e 13) e uma em Sikri (imagem 1). Aprendemos ainda que há versões da história da vida do Buddha em que o ascetismo é exaltado e outras em que ele é desconsiderado. Por fim, verificamos uma dessas versões que vai contra o ascetismo, uma vez que havia a possibilidade de ela ter circulado entre os Dharmaguptakas e uma vez que ela traz a narrativa que consta na estupa de Sikri, e observamos que, se esse foi o caso, tal *sūtra* indicaria uma mudança de perspectiva com relação ao ascetismo, ou correntes alternativas de pensamento correndo paralelamente.

Para visualizar com mais clareza o que descobrimos no terceiro capítulo, montamos a tabela 3 a seguir. Nela podemos perceber alguns dados interessantes:

A estupa de Sikri e o *Abhiniṣkramaṇa*, trazem a história do Buddha Dīpaṃkara e do asceta *brāhmacari* Megha, que viria a ser o futuro Buddha Śākyamuni. Tal história é um exemplo de

²⁰⁴ *All demons who torment either man or woman, flee from the face of the mother of a Bôdhisatwa. All diseased persons are cured by the touch of the right hand of the queen Māya, or, if they cannot secure an opportunity of being touched, then a shrub, or a leaf, or a blade of grass which Māya has held in her right hand, given or sent to the sick person, will infallibly heal the disease. Such are the wonderful circumstances connected with the gestation and birth of Bôdhisatwa.*

como as tradições ascéticas védicas são absorvidas nas narrativas budistas e ressignificadas, de tal maneira a não apenas colocar importância em treinamentos ascéticos (uma vez que aquele que viria a ser Śākyamuni é um tipo de asceta, mesmo que ainda um aprendiz no sistema *āśrama*), como também coloca o sistema budista como superior, uma vez que Megha aspira a se tornar um Buddha. Além disso a narrativa carrega em si fortes elementos do Mahāyāna, como no próprio evento da predição do completo despertar de Megha.

A escola Dharmagupta, que foi apontada como implicada na compilação de *sūtras* Mahāyāna (e que temos como exemplo o *Ugra*), também está implicada nas menções às práticas ascéticas: vide o *vinaya* Dharmagupta que contém as *dhutangas*, e o *Ugrapariṣcchāsūtra*. Há indícios de que o monastério de Jamal Garhi chegou a ser Dharmagupta, e duas das estátuas menores de Bodhisattvas Ascéticos foram encontradas em Jamal Garhi – as imagens 9 e 13 – e a imagem 1, de Sikri, é próxima a Jamal Garhi.

Dentre as referências textuais que pudemos encontrar que falam positivamente – ou não falam negativamente – sobre o ascetismo, quatro são consideradas Mahāyāna (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*; *Ugrapariṣcchā*; *Karuṇāpuṇḍarīka*; *Puyaojing*), e apenas duas são não-Mahāyāna (*Dharmaguptaka-vinaya*²⁰⁵; *Kagavisanasutta*). E suas datações – seja dos originais mais antigos encontrados, até as traduções chinesas que levam a supor uma data anterior – abrangem o período de I a.C. até IV d.C.²⁰⁶ Já o *Abhiniṣkramaṇa* – que carrega uma visão negativa do ascetismo e evita tocar no assunto – aparenta ser mais tardio, uma vez que é uma compilação de narrativas anteriores e sua tradução para o chinês foi feita no final do século VI. No ítem III.2.A, Rhi demonstra que em textos posteriores do excerto que narra a resolução do Bodhisattva de não se levantar da árvore, não há a menção do ascetismo²⁰⁷, diferente de como ocorre no antigo *Puyaojing*. Sem uma pesquisa mais profunda não podemos afirmar que os textos que falam de modo negativo do ascetismo são todos mais tardios, e aqueles que falam de modo positivo são todos mais antigos, mas com os dados que temos no momento, aqueles mais relacionados à escola Dharmagupta, isso é o que aparenta ser. Ou seja: há a possibilidade de ter havido um abandono gradual da valorização do ascetismo para uma visão negativa com relação ao ascetismo, considerado como uma prática que não leva para o objetivo final.

²⁰⁵ Os códigos *vinaya* focam na libertação individual, portanto não têm ênfase na geração de *bodhicitta* ou na prática das *paramitas*, no entanto há que se levar em conta que o *vinaya* Dharmagupta atualmente é praticado por tradições Mahāyāna.

²⁰⁶ Estou levando em conta a possível data mais antiga das traduções dos trechos do *Karuṇāpuṇḍarīka* para o chinês, uma vez que imaginamos que o texto existiu em um momento anterior em Gandhāra.

²⁰⁷ E menciona inclusive o respectivo trecho do *Abhiniṣkramaṇa*.

Portanto a estátua do Bodhisattva Ascético de Sikri que é datada entre os séculos IV e VI, poderia se referir tanto a uma tradição de práticas ascéticas budistas bem estabelecidas quanto a uma fase de transição para um abandono da ênfase no ascetismo. Pode ter servido a interesses de uma minoria voltada a práticas ascéticas específicas, ou ainda servido para ritos que remetessem não à prática do ascetismo em si, mas à prática de doar alimentos ao Bodhisattva praticando ascetismo.

TABELA 3 – Entrecruzamentos entre imagens, textos, datas, locais e escolas

IMAGEM / TEXTO	DATA	LOCAL	NIKĀYA	OBS / VISÃO SOBRE ASCETISMO
<i>Dharmaguptaka-vinaya</i>	Teria sido composto entre o ano 100 e o ano 1 a.C.	Desenvolveu-se em Gandhāra a partir do missionário Dhammarakkhita.	Dharmagupta.	Contém as práticas <i>dhutangas</i> .
<i>Kagavisanasutta</i>	Manuscrito mais antigo datado do século I.	Manuscrito mais antigo encontrado em Gandhāra.	-----	Incentiva a prática solitária nas florestas.
<i>Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra</i>	Manuscrito mais antigo data do final do século I e início do século II.	Manuscrito mais antigo encontrado em Gandhāra.	-----	Não se opõe à prática nas florestas, porém explica o verdadeiro desapego e alerta para o perigo da presunção ao meramente fazer tais práticas. Contém uma lista de <i>dhutangas</i> .
<i>Ugraparipṛcchāsūtra</i>	Traduzido para o chinês entre 180 e 190 d.C.; já existiu em Sânscrito Híbrido Budista.	Pode ter existido em Gāndhārī, antes da versão em SHB.	Deve ter circulado em círculos Dharmaguptakas em um ponto inicial de sua história.	A prática do ascetismo é incentivada, porém é para poucos (necessário preencher certos pré-requisitos).
Estupa de Sikri, museu de Lahore.	Entre os séculos III e IV d.C.	Sikri Yusufzai, próx. a Jamal Garhi.	Mesmo <i>cluster</i> de Jamal Garhi, que foi Dharmagupta em 112 a.C.	Contém em seus relevos a história do asceta <i>brāhmacarin</i> Megha e do Buddha Dipamkāra.
Bodhisattva Ascético de Sikri, museu de Lahore.	Entre os séculos IV e VI d.C.	Sikri Yusufzai, próx. a Jamal Garhi.	Mesmo <i>cluster</i> de Jamal Garhi, que foi Dharmagupta em 112 a.C.	O ascetismo é representado de maneira detalhada, digna e exaltada.
<i>Karuṇāpūṇḍarīka</i>	Duas possibilidades no chinês: final do século III ou século VII.	Os originais teriam existido em Gandhāra.	-----	Exalta austeridades; austeridades como uma das etapas pelas quais todos os Buddhas passam.
<i>Puyaojing</i>	Traduzido para o chinês por Dharmarakṣa em 308.	Os originais teriam existido em Gandhāra.	-----	Não há menção negativa ao ascetismo; austeridades do Bodhisattva como um meio para libertar aqueles que se dedicam a ascetismos falsos.
<i>Abhiñṣkramaṇasūtra</i>	Traduzido para o chinês no final do século VI d.c.	Traduzido para o chinês por Jñānagupta, <i>Shena-jueduo</i> 闍那崛多, um monge budista de Gandhāra, que viveu entre 587 e 591.	Mais antiga menção que se tem até o momento da escola Dharmagupta.	Contém mais de uma versão da história do asceta <i>brāhmacarin</i> Megha e do Buddha Dipamkāra. Apresenta argumentos contra o ascetismo; o Bodhisattva pratica ascetismo, porém não é enfatizado; há mais passagens em que o Bodhisattva se alimenta do que deixa de se alimentar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos dizer que ao longo destes capítulos aprendemos sobre as origens do ascetismo na Índia enquanto prática religiosa e enquanto uma forma de oposição ao ritualismo védico, o que implicou em uma mudança de ideal religioso, cujo representante por excelência deixou de ser o leigo detentor de família – que era responsável por presidir sacrifícios e obter descendência para dar continuidade aos ritos de manutenção cósmica –, e passou a ser o renunciante celibatário. Vimos que representações de ascetas em Gandhāra – seguindo a fórmula que será posteriormente característica das representações de ascetas em geral – datam no mínimo de 80 a.C., data da moeda do rei Telephos, que traz a representação do asceta Calanus em seu reverso. Aprendemos também sobre o modo pelo qual o ascetismo passou a ser representado no budismo de Gandhāra enquanto uma prática superada pelo método do Buddha, uma vez que o Buddha após o completo despertar era sempre representado em escala maior, ou com uma postura ou gestos que indicavam mais dignidade e sabedoria do que os ascetas a seu redor, e, no caso das representações do Bodhisattva Ascético, ele sempre é representado em uma postura ereta e serena, remetendo mais ao autocontrole do que às dificuldades do ascetismo. Com isso tivemos um certo entendimento dos significados da imagem do Bodhisattva Ascético em seu contexto de surgimento nos primórdios da Tradição Mahāyāna.

Também aprendemos sobre algumas peculiaridades de imagens do Bodhisattva Ascético que trazem indícios de como seriam as práticas religiosas budistas em Gandhāra, e suas possíveis relações com o Mahāyāna Inicial, uma vez que alguns elementos que envolvem as imagens dos Bodhisattvas Ascéticos têm algum tipo de possível correlação com o Mahāyāna, como, por exemplo, a sugestão de Verardi de que a base da estátua de Sikri represente um rito do fogo esotérico, o que seria uma prévia do Vajrayana. Outro destaque com relação aos ritos é o fato de que, conforme apontado por Rhi, mais da metade das imagens de Bodhisattvas Ascéticos possuíam uma perfuração na *uṣṇīṣa* que possivelmente era utilizado como repositório de relíquias. Apesar de tais repositórios não serem exclusivos de tais imagens – pois outras imagens de Buddhas e Bodhisattvas também traziam tal perfuração, ou uma tampa confeccionada com mais cuidado para tal fim – isso indica que, ainda que não fossem populares, as imagens de Bodhisattvas Ascéticos não eram consideradas inferiores, já que lhes era atribuída a função de guardar tais relíquias. Vimos que a grama *kuśa* não é indicativo de fase ante ou pós-despertar, e que ainda há muito o que se explorar a respeito das bases das estátuas, bem como ainda não é conclusiva a identificação das figuras ao redor nos exemplares menores.

Com isso vimos algumas características composicionais e motivos principais das imagens dos Bodhisattvas Ascéticos.

Por fim, aprendemos como o Mahāyāna Inicial de Gandhāra não pode ser considerado um movimento totalmente apartado dos *nikāyas* do budismo da corrente principal, uma vez há mais indícios de que o Mahāyāna teria se desenvolvido em meio aos *nikāyas*, e tradições que são consideradas não-Mahāyāna estiveram envolvidas na composição ou manutenção de textos Mahāyāna – sendo o *Ugraparipṛcchā Sūtra* um exemplo dessa interação e desse processo de desenvolvimento e transição –, além do quê, a adesão de um indivíduo a alguma corrente filosófica Mahāyāna não o impedia de conviver em um mesmo monastério cuja maioria fosse adepta de outra visão, desde que ele seguisse o mesmo *vinaya*. Vimos que há certos textos que mencionam o ascetismo, tanto de modo louvável – como o *Sūtra* do Rinoceronte – quanto de modo reprovável – como o *Abhiṅskramaṇasūtra* –, assim como há textos que colocam o ascetismo como benéfico (por proporcionar condições para melhor desenvolver as perfeições de um Bodhisattva) se praticado diante de determinadas condições ou pré-requisitos – como o *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* e o *Ugraparipṛcchā Sūtra*. Diante dessas atitudes pró e contra o ascetismo, aprendemos que o ascetismo na floresta conforme apresentado em tais textos, não é apenas característico da prática de Pratyekabuddhas ou Arhats, mas também de Bodhisattvas, o que desafia interpretações com base em definições por demais inflexíveis. Outro texto definitivamente relacionado a práticas ascéticas é o *vinaya* Dharmaguptaka – um *nikāya* que posteriormente viria a ser preservado como um dos *vinayas* praticados por tradições Mahāyāna até a atualidade –, que contém em si as *dhutangas*. E uma vez que esse não é o único indício textual que relaciona a escola Dharmagupta com a imagem do Bodhisattva Ascético de Sikri – a mais completa e mais conhecida imagem deste tema –, e uma vez que além de indícios textuais há indícios geográficos, fizemos um passeio pela história da formação dessa escola, desde o terceiro concílio, sua relação com Gandhāra e com o Mahāyāna. Para isso usamos como base um texto de Bhikkhu Sujato, cuja postura não-sectária é inspiradora. Em seguida, vimos que há alguns *sūtras* Mahāyāna que encorajam o ascetismo e outros *sūtras* Mahāyāna que o desencorajam, bem como há *sūtras* que deixam claro que o ascetismo foi um passo necessário ao completo despertar, enquanto outras narrativas posteriores da mesma situação omitem completamente a menção ao ascetismo. No *Abhiṅskramaṇasūtra* pudemos perceber que o ascetismo está longe de ser enfatizado. Com isso vimos que aparentemente houve um abandono gradual da ênfase no ascetismo, o que nos leva a compreender melhor algumas das concepções religiosas e filosóficas da tradição Mahāyāna Inicial de Gandhāra que estão por trás da imagem do Bodhisattva Ascético.

Com isto fomos capazes de cumprir os objetivos específicos e gerais desta pesquisa ao entender melhor a linguagem religiosa do Bodhisattva Ascético dentro da iconografia budista de Gandhāra e relacionar os valores religiosos e filosóficos representados por ela dentro da tradição Mahāyāna Inicial.

Mas além disso, este trabalho envolveu descobertas inusitadas e abriu portas para muitos outros questionamentos. A maioria desses questionamentos eu explicito ou ao longo do texto, ou em notas de rodapé, e ficarei feliz se outros pesquisadores também se aventurarem a responder tais perguntas, uma vez que para certos questionamentos um tempo de vida não é suficiente para chegar às descobertas, análises e conclusões necessárias. Além disso, muitos outros questionamentos não cheguei a explicitar, uma vez que encontrei artigos ou livros que aparentemente enveredaram por questionamentos similares, mas ainda assim, em outras línguas, o que torna necessário um processo de tradução ou de produção de conhecimento similar em nossa língua portuguesa, de tal maneira a ampliar o acesso ao conhecimento para aqueles que se interessam em compreender melhor tanto a cultura visual religiosa budista quanto algum aspecto específico do budismo, área de pesquisa que ainda tem tanto a crescer no país.

Quanto às descobertas, a novidade começa já pelo melhor entendimento do contexto religioso e social indiano no qual surgiu o budismo – o vedantismo encabeçado pelos *brāhmaṇas* e os movimentos de oposição por parte de diferentes tipos de *śramaṇas*, bem como a divisão social em *varnas* e o sistema *āśrama*, tanto em sua fase clássica quanto em sua formulação original –, tão diverso de nossas bases culturais e pouco conhecido por nós. Além disso, explorar a região de Gandhāra é algo ao mesmo tempo empolgante e pesaroso: empolgante dada a sua geografia que permitiu encontros culturais entre oriente e ocidente, entre Ásia Central e Oriente Médio, entre subcontinente indiano e China continental, e assim por diante, e que resultou no florescimento de um legado próprio e diversificado; pesaroso dada a sua condição atual de abranger países envolvidos em constantes conflitos armados, em risco de ataques nucleares, com sérios problemas de intolerância e extremismos religiosos, nos quais os direitos das mulheres são absurdamente cerceados. Um convite a refletir sobre a impermanência, sobre causas e efeitos, bem como a pensar em estratégias e ações para reduzir, parar e evitar situações similares em diferentes níveis, tanto internacionalmente quanto em nosso próprio país. Gandhāra demanda ainda muitas pesquisas não apenas no Brasil, onde ainda há poucos trabalhos a respeito, mas também internacionalmente, uma vez que ainda há muitas questões, muito material a ser analisado, muitas escavações recentes ocorrendo, e material novo sendo publicado pelo *Gandhara Connections*, do *Classical Art Research Centre*, da Universidade de Oxford.

Ademais, ao analisar os quatro elementos selecionados nas treze estátuas (o assento de grama *kuśa*, a *uṣṇīṣa*, as figuras na base e as figuras ao redor), aprendemos muito sobre as narrativas textuais e também sobre os possíveis ritos e costumes religiosos da época, e em cada um desses elementos muitas novas questões surgiram, que demandariam cada uma, uma nova pesquisa específica, como por exemplo: qual era de fato a importância e o uso das imagens contendo relíquias? Quais as funções dos relevos, tanto geométricos quanto figurativos, nas bases das estátuas? Seriam funções narrativas? Pedagógicas? Meditativas? Quais as práticas religiosas populares que envolviam imagens? O quanto o doador das imagens influenciava na iconografia? Quantos desses doadores em mulheres? Como se desenvolveu a representação iconográfica feminina nas imagens religiosas budistas de Gandhāra? Se Oḍḍiyāna (Vale do Suat) era a terra das *dakinis*, por que encontrei poucas representações femininas ao longo da pesquisa? E tais perguntas se tornam interessantes enquanto revelam um contexto histórico e cultural de desenvolvimento de práticas, teorias, sistematizações, textos e iconografias das tradições budistas que lá estavam na época e que são precursoras de muitas das que conhecemos hoje em dia: ao menos todas as tradições e escolas do ramo do budismo Mahāyāna – muito presentes no Brasil – devem algo a Gandhāra, a começar pelo próprio desenrolar do Mahāyāna até ser reconhecido como tal.

Pesquisar sobre os inícios do Mahāyāna em Gandhāra é deparar-se com as fontes de muitos autores e comentaristas clássicos, de tal modo que aqueles que estudam o budismo seriamente em suas respectivas tradições decerto terão muitos lampejos de surpresa como “*olha só, eu já tinha ouvido e lido citações destes sūtras, já tinha estudado estes outros... então é daqui que eles vieram?...*”. Compreender o modo como o ascetismo foi considerado ou desconsiderado no Mahāyāna, tendo como base os *sūtras*, também permite analisar as diferentes correntes de pensamento e as mudanças de concepção ao longo do tempo. Particularmente, compreender a possível relação entre a imagem do Bodhisattva Ascético e a escola Dharmagupta é um interessante ponto de conexão para gerar o interesse pelo estudo de seu *vinaya*, um dos três *vinaya* que ainda são praticados, em particular em tradições Mahāyāna na China, e que ainda preserva a ordenação plena feminina. A oportunidade de explorar o *Abhiṅskramaṇasūtra* permite encontrar uma rica literatura, repleta de elementos comuns aos *sūtras* e *suttas*, junto a narrativas fantásticas e mitos: uma colcha de retalhos que retrata muitas épocas e lugares, bem como traz elementos de muitas tradições ao longo do tempo, e é mais um dentre muitos *sūtras* que demandam uma retradução, ou ainda uma primeira tradução, uma vez que muito do cânone budista ainda não foi traduzido para qualquer língua ocidental, que dirá para a língua portuguesa, como, a título de exemplo, os comentários clássicos da tradição

Theravada, cujo esforço de tradução do pāli começou apenas recentemente, a coleção dos *āgamas*, que está longe de ter sido completamente traduzida do chinês, o tratado enciclopédico *Yogācārabhūmi*, que tem muitos estudos e traduções esparsos de determinados trechos, mas nenhuma publicação completa, além de muitos outros textos do cânone chinês e também do tibetano, que ainda necessitam de tradução não apenas dos discursos, mas também dos comentários clássicos. Tudo isso demanda ainda muitos anos de esforços por parte de tradutores que se especializem em pāli, sânscrito, chinês e tibetano. E, principalmente, pesquisar sobre o Mahāyāna em seus inícios nos leva a rever preconceitos e encurtar distâncias entre diferentes escolas e tradições.

De maneira geral, levantar uma pesquisa brasileira sobre o Bodhisattva Ascético é uma forma de trazer à tona o oposto do “Buddha gordinho” – tantas vezes mencionado de maneira jocosa por aqueles que desconhecem tanto tal iconografia quanto alguns dados básicos a respeito dos pressupostos e da história do budismo de maneira geral e de seu fundador – e, portanto, instigar os questionamentos que podem fazer conhecer e então trazer à luz um melhor entendimento sobre as bases do budismo, de modo a superar superficialidades que se restringem ao âmbito das credices, dos esoterismos ou mesmo do exótico como caracterizador de *status*. Também é possível trazer à tona o tema da necessidade da disciplina no contexto do treinamento do Buddhadharma, e o que caracteriza os diferentes tipos de ética de acordo com os diferentes objetivos, e quais são os limites que definem os excessos com relação à disciplina e o que podemos chamar de uma visão errônea que se agarra a preceitos. Com isso é possível abrir o espaço ao entendimento do outro, algo tão necessário em tempos em que muitas pessoas buscam culpados nos outros como um meio de livrar a própria responsabilidade; tempos nos quais seja pelas falhas do sistema educacional, seja pela falta de interesse e esforço por parte dos indivíduos, muitas pessoas culpam nacionalidades por doenças, ou utilizam rótulos prontos descolados do real significado histórico para dar vazão ao ódio e ao desejo de vingança. Além disso, é possível ir ao encontro de temas de interesse comum, bem como prover as bases do diálogo interreligioso.

Enfim, esperamos ter contribuído para fomentar os estudos sobre budismo no Brasil e ter colaborado com novas reflexões aos budistas brasileiros, uma vez que a cultura visual religiosa budista traz tantos belos exemplos de encontros interculturais tão distintos que deram certo, e que continuam a se desenvolver e reinventar, características essas que não são nada estranhas ao Brasil. Que assim possamos aumentar as bases para o diálogo e o entendimento.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias:

IMAGENS:

Google Arts & Culture. Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/fasting-siddhartha/QgGcgQazjovxxg?hl=en>>. Acesso em: 14 out. 2019.

Huntington Archive. Disponível em: <<https://dsal.uchicago.edu/huntington/database.php>>. Acesso em: 12 abr. 2020.

British Museum. Disponível em: <<https://www.britishmuseum.org/collection>>. Acesso em: 12 abr. 2020.

Metropolitam Museum. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/>>. Acesso em: 13 abr. 2020.

TEXTOS:

Fobexingjijing 佛本行集經, T0190 (em sânscrito: *Abhiniskramanasutra*). Traduzido para o chinês por JNĀNAGUPTA. In: CBETA. Disponível em:

<http://tripitaka.cbeta.org/en/T03n0190_001>;

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra2/T03n0190.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2021.

Chinese Electronic Buddhist Scripture Association 中華電子佛典協會 (CBETA).

Disponível em: <<https://cbetaonline.dila.edu.tw/>>. Acesso em: 20 jan. 2021.

BEAL, Samuel. **Romantic Legends of Sakya Buddha**. Delhi: Gyan Publishing House, 2018.

BEAL, Samuel. *The Legend of Dipaṅkara Buddha. Translated from the Chinese (and intended to illustrate Plates XXIX and L., 'Tree and Serpent Worship')*. **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, New Series, Vol. 6, No. 2, pp. 377-395, 1873.

DHARMACHAKRA Translation Committee. **The Noble Great Vehicle Sūtra “The Play in Full” – Āryalalitavistaranāmamahāyānasūtra**. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2013. Disponível em: <<http://read.84000.co/translation/UT22084-046-001.html>>. Acesso em: 15 nov. 2019.

FAUSBØLL, Michael Viggo. **Buddhist Birth Stories (Jataka Tales):** The Comentarial Introduction Entitles Nidāna-Kathā, The Story of the Lineage. London: George Routledge & Sons LTD, 1878.

NATTIER, Jan. **A Few Good Men – The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (*Ugraparipṛcchā*): a study and translation.** Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2003.

RHYS DAVIDS, T. W. **Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales).** London: Routledge, 1880.

Fontes Secundárias:

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas. “A Fronteira Oriental do Mundo Helenístico: as Fontes Escritas sobre o Ambiente Construído e a Sociedade nas Cidades Gregas da Região Bactro-Gandhariana”. **Revista Archai**, Brasília, n. 03, pp. 45-58, Jul. 2009. Disponível em: <<http://archai.unb.br/revista>>. Acesso em 27 jan. 2019.

ALDROVANDI, Cibele E. V. “O aniconismo revisto: as diferentes abordagens na interpretação da iconografia primitiva budista”. In: **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 12: 177-203, 2002.

ALDROVANDI, Cibele E. V. **As exéquias do Buddha Śākyamuni: morte, lamentação e transcendência na iconografia Indiano-budista de Gandhāra.** 2006. 474 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade São Paulo, São Paulo.

ALLON, Mark; SALOMON, Richard. “New Evidence for Mahayana in Early Gandhara”. In: **The Eastern Buddhist**. 41: 1-22. 2010.

APPLETON, Naomi. **A Summary of the Jātaka Stories in the Mahāvastu.** Edinburgo: University of Edinburgh, 2016.

BAUTZE-PICRON, Claudine. *The Emaciated Buddha in Southeast Bangladesh and Pagan (Myanmar).* In: BAUTZE-PICRON, Claudine (Ed.) **Miscellanies about the Budha Image.**

South Asian Archaeology 2007 - Special Sessions 1 (proceedings) Università di Bologna e Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente. BAR International S1888, 2008. p. 77-96.

BÉGUIN, Gilles. **L’Arte Buddhista, Un Atlante Storico**. Milano: Jaca Book, 2009.

BEHRENDT, Kurt A. **The Buddhist architecture of Gandhara**. Leiden: Koninklijke Brill NV: 2003.

BEHRENDT, Kurt A. **The Art of Gandhara in the Metropolitan Museum of Art**. New York: The Metropolitan Museum of Art, Yale University Press, 2007.

BEHRENDT, Kurt A. “Fasting Buddhas, Ascetic Forest Monks, and the Rise of the Esoteric Tradition”. In: ALRAM, M. et al. (eds.) **Coins, Art and Chronology II**, The First Millennium C.E. in the Indo-Iranian Borderlands. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2010a, p. 299–327.

BEHRENDT, Kurt. “The Ancient Reuse and Recontextualization of Gandharan Images: Second to Seventh Centuries CE”. In: **Gandhāran Studies**, vol. 2. p 17-38. August 2010b. DOI: 10.1080/02666030.2009.9628696

BEHRENDT, Kurt. **Buddhist Artistic Expressions of Enlightenment - a special Gandhara Connections talk by Dr Kurt Behrendt** – Mon, 01 Feb, 2021, 11:30 AM. Crowdcast. Disponível em: <<https://www.crowdcast.io/e/buddhist-artistic>>. Acesso em: 7 fev. 2021. 01:29:46

BELTING, Hans. **Antropologia da imagem**. Lisboa: Imago, 2014.

BHATTACHARYYA, Benoytosh. **The Indian Buddhist Iconography**. Calcutta, india: FIRMA K. L. MUKHOPADHYAY, 1958.

BOUCHER, Daniel. **Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahayana: A Study and Translation of the *Rāṣṭrapālaparipṛcchā-sūtra***. Delhi: Motilal Barnassidas, 2011.

BRANCACCIO, Pia e BEHRENDT, Kurt (edição). **Gandharan Buddhism: archaeology, art, texts**. Vancouver -Toronto: UBC Press, 2006.

BROWN, R. “The Emaciated Gandharan Buddha Images: Asceticism, Health, and the Body”. In: **Living a Life in Accord with Dhamma: Papers in Honor of Professor Jean Boisselier**. n. Eilenberg, M.C. Subhadradis Diskul and R. Brown (eds.), Bangkok, 1997, p. 105–115.

BUTCHER, Michael David-James. “Burying the Buddha: Stūpas and Bodily Imagery in the Senior Collection of Gandhāran Manuscripts”. **Symposia**. Vol. 9 Special Issue. University of Toronto, 2018, p. 46-57.

BUSWELL, Robert E. Jr., LOPEZ, Donald S. Jr. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

CI, Yuan. **The Bodhisattva Ideal in selected Buddhist scriptures (its theoretical & practical evolution)**. Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy School of Oriental and African Studies. University of London, 2004.

COUNCIL of Rājagṛha. In: Oxford Reference. Oxford University Press, 2021. Disponível em: <<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095642772>>. Acesso em: 19 fev. 2021.

COOMARASWAMY, Ananda K. **Elements of Buddhist Iconography**. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

CZUMA, Stanislaw. “A Unique Addition to the School of Kashmiri Ivories.” In: **The Bulletin of the Cleveland Museum of Art**, vol. 75, no. 8, 1988, pp. 298–319. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25160044. Accessed 17 May 2020.

DIETZ, Siglinde. *Buddhism in Gandhara*. In: HERMAN, Anna e BUMBACHER, Peter (Ed.) **The Spread of Buddhism**. Leiden: Brill, 2007. p. 49-74.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **La imagen supervivente**. Historia del arte y tiempo de los fantasmas segundo Aby Warburg. Tradução: Juan Calatrava. Madrid: Abada Editores, 2009.

ELTSCHINGER, Vincent. “Āśvaghoṣa and His Canonical Sources I: Preaching Selflessness to King Bimbisāra and the Magadhans (Buddhacarita 16.73–93)”. In: **Journal of Indian Philosophy**. Volume 41, Number 2, April 2013, pp. 167-194.

ELTSCHINGER, Vincent. “Aśvaghoṣa and his canonical sources II: Yaśas, the Kāśyapa brothers and the Buddha’s arrival in Rājagṛha (Buddhacarita 16.3–71)”. In: **JIABS - Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Volume 35, Number 1-2, 2012 (2013), pp. 171-224.

ELTSCHINGER, Vincent. “Aśvaghoṣa and His Canonical Sources III: The Night of Awakening (Buddhacarita 14.1–87)”. In: **Journal of Indian Philosophy**. Volume 41, Number 4, August 2013.

ENCYCLOPEDIA of Indian Philosophies: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Delhi: Motilal Barnasidass, 2003. p. 103-107. v. IX.

FISHER, Robert E. **Buddhist Art and Architecture**. London: Thames and Hudson, 1993.

HARRISON, Paul (Ed.). **Setting out on the Great Way: Essays on Early Mahāyāna Buddhism**. Sheffield e Bristol: Equinox, 2018.

HEESTERMAN, Jan. *Vedism and Brahmanism*. In Jones, Lindsay (ed.). **The Encyclopedia of Religion**. 14 (2^a ed.). Macmillan Reference. p. 9552–9553, 2005. Disponível em: <<https://archive.org/>>. Acesso em: nov. 2020.

HIPÓLITO, Rodrigo. PEDRONI, Fabiana. “A visão de Didi-Huberman sobre Warburg a contribuição do retorno à ‘ciência sem nome’ para o tratamento com a arte contemporânea”. In: **Art & Sensorium - Revista Interdisciplinar Interacional de Artes Visuais**, Curitiba, v.4, n.2, p. 242-254 (jul.-dez. 2017).

HIRAKAWA, Akira (translated and edited by Paul Groner). **A History of Indian Buddhism - From Sakyamuni to Early Mahayana**. Hawaii: University of Hawaii Press, 1990.

INAGAKI, Hisao. *The Adoption of the Buddha's Life Pattern in the Ten-Bhūmi Systems*. **Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)**. vol. 11, Issue 2, p. 797-792, 1963.

JAMPA, Tsedroen. **A Brief Survey of the Vinaya: its origin, transmission and arrangement from the Tibetan point of view with comparisons to The Theravada and Dharmagupta traditions.** Studienstiftung für Tibetischen Buddhismus. Berlin: Auflage, 1992.

KHETTRY, Sarita. *'Portable' images (Buddhist) from Gandhara.* **Proceedings of the Indian History Congress**, 2011, Vol. 72, PART-I, pp. 204-211, 2011.

KHOSLA, Sarla. **The Historical Evolution of the Buddha Legend.** Delhi: Intellectual Publishing House, 1989.

KIM, Minku. *Where the Blessed One Paced Mindfully: The Issue of Caṅkrama on Mathurā's Earliest Freestanding Images of the Buddha.* **Archives of Asian Art**. 69:2, p. 181-216. Outubro 2019.

KLIMBURG-SALTER, Deborah e TADDEI, Maurizio. "The Uṣṇīṣa and the Brahmarandhra: An Aspect of Light Symbolism in Gandhāran Buddha Images". In: BHATTACHARYA, Gouriswar (Ed.). **Akṣayanīvī: Essays Presented to Dr. Debala Mitra in Admiration of her Scholarly Contribution.** Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.

LAW, Bimala Churn. **A Summary of the Mahāvastu.** Originally published as "A Study of the Mahāvastu". Calcutta and Simla: Thacker, Spink, & Co, 1930.

LISSOVSKY, Mauricio. A vida póstuma de Aby Warburg: por que seu pensamento seduz os pesquisadores contemporâneos da imagem? In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 9, n. 2, p. 305-322, maio-ago. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981-81222014000200004>.

MACDONELL, Arthur. A. e KEITH, Athur. B. **Vedic Index of Names and Subjectcs.** Vol II. Delhi: Motilal Barnasidass, 1995.

MATSUMURA, Junko. "An Independent Sūtra on the Dīpaṃkara Prophecy: Tibetan Text and English Translation of the Ārya-Dīpaṃkara-vyākaraṇa nāma Mahāyānasūtra". In: **Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.** Vol. XV, 2011.

MOGALI, Sreenivasulu R. “Human Anatomy in ancient Indian sculptures of Gandhara art illustrating the fasting Buddha.” In: **European Journal of Anatomy**. Volume 21, nº 4, 2017, pp. 287-291.

MORGAN, David. **Visual Piety: a history and theory of popular religious images**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1999.

NAKAMURA, Hajime. **Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes**. Delhi: Motilal Barnasidass, 1987.

NATTIER, Jan. **A Few Good Men – The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (*Ugrapariprcchā*): a study and translation**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

NEELIS, Jason. *Making places for Buddhism in Gandhāra: stories of previous births in image and text*. In: RIENJANG, Wannaporn e STEWART, Peter (edição). **The Geography of Gandhāran Art - Proceedings of the Second International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 22nd-23rd March, 2018**. Oxford: Archaeopress and the individual authors, 2019.

NGUYEN Thi Man (Bhikkhuni); TRAN Thi Thu Thao (Bhikkhuni). *The period of sectarian Buddhism formed and developed*. **International Journal of Recent Academic Research**. Vol. 01, Issue 02, pp.078-082, May, 2019.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). **Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015.

NORITOSHI, Aramaki. “Towards a New Working Hypothesis on the Origin of Mahāyāna Buddhism”. In: **The Eastern Buddhist**, NEW SERIES, Vol. 35, No. 1/2 (2003), p. 203-218.

OLIVELLE, Patrick. **Samnyasa Upanisads: Hindu scriptures on asceticism and renunciation**. New York: Oxford University Press, 1992.

OLIVELLE, Patrick. **The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution**. New York: Oxford University Press, 1993.

PAL, Pratapaditya. “Reflections on the Gandhāra Bodhisattva Images”. In: **Bulletin of the Asia Institute**, New Series, Mumbai, vol. 20, pp. 101-115 (2006).

PANOFSKY, Erwin. **Estudios sobre iconologia**. Madri: Alianza Editorial, 1972.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas Artes Visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PICCIN, Estela. Os primórdios do Mahāyāna na Cultura Visual Budista de Gandhāra. **Prajna: Revista de Culturas Orientais**. vol. 1, n. 1, p. 177-205, Julho / Dezembro de 2020. Disponível em: < <https://revistaprajna.com/ojs3/index.php/prajna/article/view/10/12>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

PONS, Jessie. *Gandhāran art(s): methodologies and preliminary results of a stylistic analysis*. In: RIENJANG, Wannaporn e STEWART, Peter (edição). **The Geography of Gandhāran Art - Proceedings of the Second International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 22nd-23rd March, 2018**. Oxford: Archaeopress and the individual authors, 2019.

PURI, Baij Nath. **Buddhism in Central Asia**. Delhi: Motilal Barnasidass, 1996.

QUAGLIOTTI, Ana Maria. *New considerations on Gandhara Fasting Buddhas*. In: BAUTZEPICRON, Claudine (Ed.) **Miscellanies about the Budha Image**. South Asian Archaeology 2007 - Special Sessions 1 (proceedings) Università di Bologna e Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente. BAR International S1888, 2008. p. 65-76.

RIENJANG, Wannaporn e STEWART, Peter (edição). **Problems of Chronology in Gandhāran Art - Proceedings of the First International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 23rd-24th March, 2017**. Oxford: Archaeopress and the individual authors, 2018.

RIENJANG, Wannaporn e STEWART, Peter (edição). **The Geography of Gandhāran Art - Proceedings of the Second International Workshop of the Gandhāra Connections Project,**

University of Oxford, 22nd-23rd March, 2018. Oxford: Archaeopress and the individual authors, 2019.

RHI, Ju-Hyung 李柱亨 . “From Bodhisattva to Buddha: The Beginning of Iconic Representation in Buddhist Art”. In: **Artibus Asiae**, vol. 54, n. 3/4, p. 207-225 (1994).

RHI, Juhyung 李柱亨 . “Early Mahayana in Gandharan Buddhism: An Assessment of the Visual Evidence”. In: **The Eastern Buddhist**. NEW SERIES, Vol. 35, No. 1/2, p. 152-202 (2003).

RHI, Juhyung 李柱亨 . “Images, Relics, and Jewels: The Assimilation of Images in the Buddhist Relic Cult of Gandhāra: Or Vice Versa” In: **Artibus Asiae**, Vol. 65, n. 2, pp. 169-211 (2005)

RHI, Juhyung 李柱亨 . “Some Textual Parallels for Gandhāran Art: Fasting Buddhas, *Lalitavistara*, And *Karunāpundarīka*”. In: **JIABS - Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Volume 29 • Number 1 • 2006 (2008) pp. 125–153.

RHI, Juhyung 李柱亨 . *Looking for Mahāyāna Bodhisattvas: A Reflection on Visual Evidence on Early Indian Buddhism*. In HARRISON, Paul (Ed.). **Setting out on the Great Way: Essays on Early Mahāyāna Buddhism**. Sheffield e Bristol: Equinox, 2018.

RHIE, Marylin Martin. **Early Buddhist art of China and Central Asia, vol. 1**. Leiden: Brill, 2007. (Coletânea: Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik, seção 4 “China”, volume 12).

ROSE, Gillian. **Visual Methodologies**. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2002.

SALOMON, Richard. GLASS, Andrew. **A Gāndhārī Version of the Rhinoceros Sūtra - British Library Kharoṣṭhī Fragment 5B**. Seattle and London: University of Washington Press, 2000.

SALOMON, Richard. **The Buddhist Literature of Ancient Gandhara – An Introduction with Selected Translations**. Somerville: Wisdom Publications, 2018.

SAMAD, Abdul. **Emergence of Hinduism in Gandhāra - An analysis of material culture**. Zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin. Vorgelegt von Abdul Samad aus Kohat, Pakistan. Im August 2010.

SAMAD, Rafi U. **The grandeur of Gandhara: The ancient buddhist civilization of the Swat, Peshawar, Kabul and Indus Valleys**. New York: Algora Publishing, 2011.

SCHUMANN, H.W.; WALSHE, M. O' C. (trad.). **The Historical Buddha – The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism**. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2004.

SIDDIQUI, Kiran. “Political Condition of Ancient Gandhara Region from Sixth Century BCE to Sixth Century CE”. **Journal of Asian Civilizations**. Vol. 37, n. 2, December 2014. pp 53-65.

SIDDIQUI, Kiran. “Significance of Lotus Depiction in the Gandhara Art”. **Journal of the Pakistan Historical Society**. Pakistan Historical Society, Jul 1, 2012. pp. 1-16.

SIDDIQUI, Kiran Shahid. “The Persian Domination and its Impact on Gandhara Region”. In: **Journal of Asian Civilizations**. Dec 2009, Vol. 32 Issue 2, p. 80.

SINGH, N. K. “Evolution of Mahayanist order in Afghanistan”. In: SINGH, Nagendra Kr (ed). **International Encyclopaedia of Buddhism**. New Delhi: Anmol Publications, 1999. pp. 75-81.

SOOTHILL, William Edward; HOUDOS, Lewis. **A Dictionary of Chinese Buddhist Terms**. Digital Archives Section, Library and Information Center of Dharma Drum Buddhist College 法鼓佛教學院圖書資訊館數位典藏組, 2010. Disponível em: <<https://glossaries.dila.edu.tw/data/soothill-hodous.dila.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2021.

SUJATO, Bhikkhu. **Sects & Sectarianism: The origins of Buddhist schools**. Santipada, 2012.

TANABE, Katsumi. “Why Is the Buddha Śākyamuni Accompanied by Hercules/Vajrapāṇi? Farewell to Yakṣa-Theory.” **East and West**, vol. 55, no. 1/4, 2005, pp. 363–381. *JSTOR*, Disponível em: <www.jstor.org/stable/29757654>. Acesso em: 23 nov. 2020.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. “Aby Warburg e a pós-vida das Pathosformeln antigas” In: **História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 05, p. 134-147 (set. 2010).

TSAI, Plínio Marcos. **Memorial Lalitavistara sutra**. Valinhos: ATG, 2012.

TSAI, Plínio Marcos (trad.). **Buddhacarita – Acarya Bhadanta Asvagosha (80-150 d.C.)**. Valinhos: ATG, 2016.

TSAI, Plínio Marcos. **Meditações: A Vida do Buddha**. Valinhos: ATG, 2017a.

TSAI, Plínio Marcos. **A Meditação Budista Indiana**. Valinhos: ATG, 2017b.

TSAI, Plínio Marcos. **A Teoria da Realidade dos Novos Absolutistas Budistas no Comentário ao Tratado Tesouro da Realidade Inefável de Vasubandhu - Uma Análise sobre a Exposição das Partículas Fundamentais da Realidade**. Valinhos: ATG, 2018.

TSAI, Plínio Marcos. **Sermão do Grande Fundamento: Tradução Bilingue e Comentário**. Valinhos: ATG, 2019.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa. **Lamrim Chenmo, O Grande Tratado dos Estágios do Caminho, Tomo III**. Tradução de TSAI, Plínio Marcos. Valinhos: ATG, 2013.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa. **Lamrim Chenmo, O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação – Parte I: Ensinaamentos Introdutórios**. Tradução de TSAI, Plínio Marcos. Valinhos: Associação Buda Darma, 2020a.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa. **Lamrim Chenmo, O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação – Parte II: Ensinaamentos do Primeiro Escopo**. Tradução de TSAI, Plínio Marcos. Valinhos: Associação Buda Darma, 2020b.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa. **Caminho Básico à Plena Iluminação**. Tradução de TSAI, Plínio Marcos. Valinhos: ATG, 2013.

TUCCI, G. “Image of the Buddha in Gandhara.”. In: SINGH, Nagendra Kr (ed). **International Encyclopaedia of Buddhism**. New Delhi: Anmol Publications, 1999. pp. 190-192.

VATSYAYAN, Kapila. **Kalatattvakosa, a lexicon of fundamental concepts of the indian arts. Vol. I - pervasive terms, vyapti**. Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2001.

VATSYAYAN, Kapila. **Kalatattvakosa, a lexicon of fundamental concepts of the indian arts. Vol. II - space and time, desa-kala**. Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2001.

VERARDI, Giovanni. “Homa and other Fire Rituals in Gandhara”. Supplement no. 79 to the **Annali dell’Istituto [Universitario] Orientale di Napoli**. Napoli, 1994.

VOGEL, J. Ph. “Indo Parthian Buddhist Architecture”. In: SINGH, Nagendra Kr (ed). **International Encyclopaedia of Buddhism**. New Delhi: Anmol Publications, 1999. pp. 193-201.

WARBURG, Aby. **Histórias de fantasma para gente grande: escritos, esboços e conferências**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WILLIAMS, Paul. **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations**. Second Edition. New York: Routledge, 2009.

WILLIAMS, Paul; TRIBE, Anthony. **Buddhist Thought: A complete introduction to the Indian tradition**. London and new York: Routledge, 2000.

WULF, Christoph. **Homo Pictor: Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado**. São Paulo: Hedra, 2013.

XING, Guang. **The Evolution of the Concept of the Buddha from Early Buddhism to the Formulation of the Trikaya Theory**. Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy

in the Department of the Study of Religions. School of Oriental and African Studies. University of London, 2002.

ZHANG, Juyan. *The Creation of Avalokiteśvara: Exploring His Origin in the Northern Āgamas*. **Canadian Journal of Buddhist Studies**, Number 12, p. 1-62, 2017.

ZIN, Monika. “The uṣṇīṣa as a Physical Characteristic of the Buddha’s Relatives and Successors”. In: **Silk Road Art and Archaeology**, v. 9, Kamakura, 2003, pp. 107-29.

REFERÊNCIAS ICONOGRÁFICAS

MAPAS

Mapa 1: Atual mapa político da região, com destaque para Gandhāra. Fonte: <<http://sites.asiasociety.org/gandhara/maps/>>. Acesso em: 15 set. 2018.

Mapa 2: O império Kuṣāṇa no tempo de *Kaṇiṣka* I (por volta de 127–150 d.C.). Fonte: <<http://sites.asiasociety.org/gandhara/maps/>>. Acesso em: 28 out. 2018.

Mapa 3: Os ícones de estupas indicam escavações de locais budistas. Fonte: <<https://www.ancient.eu/image/3943/map-of-gandhara/>>. Acesso em: 09 mai. 2020.

Mapa 4: Mapa da Índia védica, com a região de “Gandhari” no topo à esquerda. Fonte: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Map_of_Vedic_India.png>. Acesso em: 18 jun. 2020.

Mapa 5: Distância entre Jamal Garhi (Paquistão) e Mathura (Índia). Fonte: Google Maps.

Mapa 6: A região da Grande Gandhāra, com demarcações dos locais onde estátuas de Bodhisattvas Ascéticos foram encontradas em azul. Em amarelo está demarcada aproximadamente a província paquistanesa de Khyber Pakhtunkhwa. Fonte: Mapa alterado pela mestrandia, com base no original por Jessie Pons, em RIENJANG, 2019 p. vi e vii.

Mapa 7: distância entre o distrito de Mardan no Paquistão, onde se localizam os dois agrupamentos de mosteiros citados por Siglinde Dietz, e a cidade de Mathura na Índia, onde foi encontrada uma imagem. Fonte: Google Maps. Acesso em: 07 mar. 2021.

FIGURAS

Figura 1: Moeda de Telephos com asceta no reverso, por volta de 80 a.C. Fonte: SAMAD, A. 2010, p. 24 e 25.

Figura 2: Pavimento com tijolos figurando ascetas em sítio arqueológico de Harwan, Caxemira, circa séc. V e VI d.C. Fonte: BEHRENDT, 2010, p. 324.

Figura 3: Asceta, Paquistão, 30 - 375 CE. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11552>. Acesso em: 23 mai. 2020.

Figura 4: Asceta e mulher portando guirlanda, Khyber Pakhtunkhwa, Paquistão, séc. I a II d.C. circa. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=10853>. Acesso em: 23 mai. 2020.

Figura 5: Cena da vida de Buddha Śākyamuni; conversion dos Kasyapas (possivelmente); Paquistão, 30 a 375 d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11610>. Acesso em: 24 mai. 2020.

Figura 6: Cena da vida de Buddha Śākyamuni; Kasyapa encontrando o Buddha; Khyber Pakhtunkhwa, Paquistão, séc. I a II d.C. circa. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11090>. Acesso em: 24 mai. 2020.

Figura 7: Díptico portátil. Externo: figura sem cabeça, provavelmente um asceta; interno: a Derrota de Mara e o primeiro Sermão. Caxemira, séc. VII. Fonte: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1902-1220-176>. Acesso em: 24 mai. 2020.

Figura 8: Seção de três lados de um *portable shrine* com cenas da vida de Buda, c. séc. V a VI. Paquistão (antiga Gandhāra). Fonte: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38224?searchField=All&sortBy=Relevance&ft=gandhara+emaciated&offset=0&rpp=20&pos=1>>. Acesso em: 24 mai. 2020.

Figura 9: Estado de Jammu e Caxemira, Índia. Por volta do século VIII d.C. Fonte: <<https://www.clevelandart.org/art/1986.70>>. Acesso em: 22 mai. 2020.

Figura 10: Pannel do tambor de estupa mostrando a predição do Bodhisattva por Asita. Fonte: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1902-1002-30>. Acesso em: 23 mai. 2020.

Figura 11: Sarvārthasiddha levado para ter seus sinais lidos. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=7975>. Acesso em: 23 mai. 2020.

Figura 12: O *r̥ṣi* Asita interpretando os sinais de Sarvārthasiddha. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=10998>. Acesso em: 23 mai. 2020.

Figura 13: Interpretação dos sinais de Sarvārthasiddha. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=7976>. Acesso em: 23 mai. 2020.

Figura 14: O Buddha executando um milagre diante de ascetas, talvez os Kāśyapas, c. séc. I-II d.C. Fonte: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1961-0218-1> Acesso em: 1 jun. 2020.

Figura 15: Fogo na cabana dos Kasyapas em Uruvilva, circa séc. I-II d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11077>. Acesso em: 1 jun. 2020.

Figura 16: Milagre do Templo de Fogo em Uruvilva, circa 30 - 375 d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11611>. Acesso em: 1 jun. 2020.

Figura 17: O Buddha na cabana dos Kasyapa em Uruvilva, circa séc. I-II d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11078>. Acesso em: 1 jun. de 2020.

Figura 18: Vitória sobre a serpente negra, circa séc. I-II d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11079>. Acesso em 1 jun. 2020.

Figura 19: Vitória sobre a serpente negra, circa metade do séc. I a metade do séc. III. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=10874>. Acesso em: 1 jun. 2020.

Figura 20: Subjugando a serpente negra, circa séc. I-II d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11060>. Acesso em: 1 jun. 2020.

Figura 21: Buddha e Asceta, c. metade do séc. I a metade do séc. III. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=10861>. Acesso em: 1 jun. 2020.

Figura 22: Asceta, c. 30 - 375 d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11152>. Acesso em: 1 jun. 2020.

Figura 23: Pannel retratando o Primeiro Sermão, c. séc. II-III d.C. Fonte: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1979-0130-1>. Acesso em: 2 jun. 2020.

Figura 24: Syama Jataka, Paquistão, 30 - 375 CE. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11630>. Acesso em: 29 mai. 2020.

Figura 25: Visvambara (Vessantara) Jataka, Gandhara (Paquistão) 2ndC-3rdC. Fonte: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1913-1108-21>. Acesso em: 29 mai. 2020.

Figura 26: Dipamkara Jataka em relevo de Khyber Pakhtunkhwa (North West Frontier), Pakistan. Séc. II e III CE. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=10993>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 27: Dipamkara Jataka em relevo da Estupa de Sikri, Paquistão, 30 - 375 CE. Atualmente no Museu de Lahore. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11194>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 28: Dipamkara Jataka atualmente no British Museum, sem datação nem origem. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=19525>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 29: Dipaṃkara Jataka de Jamal Garhi, Mardan Dt., Khyber Pakhtunkhwa (Fronteira Noroeste), Paquistão; c. metade do séc. I até metade do séc. III. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=6656>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 30: Dīpaṃkara prevendo o despertar de Sarvārthasiddha; séc. I-III d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=30016245>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 31: Dīpaṃkara prevendo o despertar de Sumedha; séc. I-III d.C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=6801>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 32: Buddha Dīpaṃkara; circa 30 - 375 d.C.; Afeganistão. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11861>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 33: Sumedha presta homenagens a Dīpaṃkara; Paquistão, Vale do Suat, Antiga Gandhāra, c. séc. II. Fonte: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/49809?searchField=All&sortBy=Relevance&ft=gandhara+ascetic&offset=0&rpp=20&pos=4>>. Acesso em: 30 mai. 2020.

Figura 34: Imagem 1 - Completa – Sikri. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=134>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 35: Imagem 2 – Fraturada - Takht-i-Bāhī. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=30035961>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 36: Imagem 3 - Cabeça A. Fonte: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38206?searchField=All&sortBy=Relevance&ft=gandhara+fasting&offset=0&rpp=20&pos=2>>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 37: Imagem 4 - Cabeça B. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=3617>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 38: Imagem 5 - Cabeça C. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=3616>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 39: Imagem 6 - Cabeça D. Fonte: <https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=225168&partId=1&searchText=Gandhara+Buddha&page=3>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 40: Imagem 7 - Corpo A – Shotorak. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11853>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 41: Imagem 8 - Corpo B. Fonte: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38119?searchField=All&sortBy=Rel>>

[evance&ft=gandhara+buddha&offset=0&rpp=20&pos=6](#)>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 42: Imagem 9 - Pequena 1 - Jamālgarhi. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=10871>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 43: Imagem 10 - Pequena 2 – Suat. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=7983>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 44: Imagem 11 - Pequena 3 – Mathurā. Fonte: BEHRENDT, 2010a, fig. 19^a, p. 323

Figura 45: Imagem 12 - Pequena 4. Fonte: <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11037>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 46: Imagem 13 - Pequena 5 - Jamālgarhi. Fonte: <https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=182307&partId=1&searchText=Gandhara+Buddha&page=4>. Acesso em: 2 nov. 2020.

Figura 47: Três cenas da Vida do Buddha, *Government Museum and Art Gallery*, Chandigarh, inv. 57. Fonte: QUAGLIOTTI, 2008, p. 69.

Figura 48: Buddha sobre assento de grama. Fonte: <<https://www.christies.com/lotfinder/Lot/an-important-gray-schist-figure-of-buddha-5823356-details.aspx>>. Acesso em: 5 nov. 2020.

Figura 49: Buddha sobre assento de grama. Fonte: <<https://www.christies.com/lotfinder/Lot/a-gray-schist-figure-of-a-seated-6095369-details.aspx>>. Acesso em: 5 nov. 2020.

Figura 50: Buddha sobre assento de grama. Fonte: <<http://www.barakatgallery.com/store/index.cfm/FuseAction/ItemDetails/UserID/0/CFID/1628654/CFTOKEN/ed277af1c51146ca-F5DF683E-3048-33BC-FC5E2C679740694D/jsessionid/84307b32bae2ee20b51e63124345382b7848/CategoryID/32/SubCategoryID/407/ItemID/8508.htm>>. Acesso em: 5 nov. 2020.

Figura 51: Exemplar do primeiro giro da roda do Dharma, o primeiro sermão, ou o sermão das Quatro Nobres Verdades, em assentos de grama *kuśa*. Fonte: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1979-0130-1>. Acesso em: 6 nov. 2020.

Figura 52: Exemplar do primeiro giro da roda do Dharma, o primeiro sermão, ou o sermão das Quatro Nobres Verdades, em assentos de grama *kuśa*. Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:47._First_sermon_-2nd_century_CE-Loriyan_Tangai-5066-A23426- Gandhara Gallery-Indian Museum-Kolkata.jpg>. Acesso em: 6 nov. 2020.

Figura 53: Bodhisattva ascético de Sikri, atualmente no museu de Lahore, com a perfuração na *uṣṇīṣa*. Fonte: RHI, 2005, p. 197.

Figura 54: Bodhisattva ascético de Takht-i-Bāhī, atualmente no museu de Pexauar, sem perfuração. Fonte: RHI, 2005, p. 197.

Figura 55: Não publicada. Localização atual desconhecida (anteriormente na coleção do falecido Príncipe Ahmad Zeb, Saidu Sharif, 1985). Xisto, 23.5 cm de altura. Proveniente dos arredores de Suat: Shamozi? (Foto por F. Noci; IsMEO/MNAOR, Neg. no. L 15740/16). Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 95.

Figura 56: Não publicada. Localização atual desconhecida (anteriormente na coleção do falecido Príncipe Ahmad Zeb, Saidu Sharif, 1985). Xisto, 23.5 cm de altura. Proveniente dos arredores de Suat: Shamozi? (Foto por F. Noci; IsMEO/MNAOR, Neg. no. L 15740/20). Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 96.

Figura 57: Stuttgart, Linden-Museum, No. SA 36 792 S. Xisto, 32.4 cm de altura. Prov.: Stuttgart, 1982: no. E5. Foto por U. Didoni; cortesia, Linden Museum. Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 97.

Figura 58: Detalhe da figura 57. Fonte: KLIMBURG-SALTER e TADDEI, 1991, p. 75; 97.

Figura 59: Vajrapāṇi ao lado do Buddha, anteriormente no museu de Kabul. Fonte: <https://www.jstor.org/stable/29757654?read-now=1&seq=2#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 7 nov. 2020.

Figura 60: Hércules / Vajrapani ao lado do Buddha em Hadda, Afeganistão. Fonte: <<https://erenow.net/ancient/the-greeks-in-asia/7.php>>. Acesso em: 7 nov. 2020.

Figura 61: Estupa de Sikri no museu de Lahore, em cuja sequência de relevos narrativos encontramos a história de Megha e Dīpṃkara. Na prateleira ao fundo, a imagem do Bodhisattva Ascético. Fonte: <<http://www.induscaravan.com/blog/tag/fasting-buddha/>>. Acesso em: 10 abr. 2020.

GLOSSÁRIO

Todas as definições deste glossário são traduções livres a partir do inglês que foram extraídas – por vezes a definição completa, por vezes apenas as partes que nos interessam da definição para este trabalho – do “Dicionário de Budismo de Princeton”: BUSWELL, Robert E. Jr., LOPEZ, Donald S. Jr. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2014. Abreviaturas: S: sânscrito; P: páli; T: tibetano; Ch: chinês; J: japonês; C: coreano.

abhidharma. (P. *abhidhamma*; T. *chos mngon pa*; Ch. *apidamo/duifa*; J. *abidatsuma/taihō*; C. *abidalma/taebōp* 阿

毘達磨/對法). Em sânscrito, *abhidharma* é um composto preposicional, composto de *abhi-* + *dharma*. O composto é tipicamente

explicado com *abhi* sendo interpretado como equivalente a *uttama* e significando o *dharma* “mais alto” ou “avançado” (viz., doutrinas ou ensinamentos), ou *abhi* significando “pertencendo ao” *dharma*. A tradição sânscrita Sarvāstivāda tipicamente segue a última etimologia, enquanto a tradição páli Theravāda prefere a primeira, como a explicação de Buddhaghosa sobre o termo significando tanto “*dharma* especial” ou “*dharma* suplementar”. Essas definições sugerem que *abhidharma* foi concebido como uma avaliação precisa (P. *nippiyāya*), definitiva (*paramārtha*) do *dharma* que era apresentada em sua forma discursiva (P. *sappariyāya*), convencional (*saṃvṛti*) nos *sūtras*. Enquanto os *sūtras* oferecem apresentações mais subjetivas do *dharma*, baseando-se na linguagem mundana, símiles, metáforas, e anedotas pessoas a fim de atrair seus públicos específicos, o *abhidharma* fornece uma descrição objetiva, impessoal e altamente técnica das características específicas da realidade e dos processos causais que governam a produção e a cessação [...] (BUSWELL, 2014, p. 4).

arhat. (P. *arahant*; T. *dgra bcom pa*; Ch. *aluohan/yinggong*; J. *arakan/ōgu*; C. *arahan/ūnggong* 阿羅漢 / 應供). Em sânscrito, “digno”; aquele que destruiu as aflições (*kleśa*) e todas as causas para o renascimento futuro e quem assim entrará no *nirvāna* após a morte; a tradução tibetana padrão *dgra bcom pa* (*drachompa*) (“destruidor de inimigos”) é baseado na glosa paranomástica *ari* (“inimigo”) e *han* (“destruir”). O *arhat* é o mais alto de quatro gradações de um “santo” budista ou “pessoa nobre” (*āryapudgala*) reconhecido pelas escolas budistas da corrente principal (*mainstream*); os outros são, em ordem ascendente, o *srotaāpanna* ou “que adentra a corrente/córrego” (o primeiro nível e mais baixo), o *sakṛdāgāmin* ou “que retorna uma vez” (o segundo nível), e o *anāgāmin* ou “que não retorna” (o terceiro e penúltimo nível). O *arhat* é alguém que completamente deixou de lado todas as dez

amarras/grilhões (*saṃyojana*) que prendem ao ciclo de renascimento: nomeadamente, (1) crença na existência de um ser permanente (*satkāyadr̥ṣṭi*); (2) dúvida aflitiva (sobre a eficácia do caminho) (*vicikitsā*); (3) crença na eficácia de ritos e rituais (*śīlavrataparāmarśa*); (4) apego sexual (*kāmarāga*); (5) malícia (*vyāpāda*); (6) apego pela existência como uma divindade (*deva*) no reino da materialidade sutil (*rūparāga*); (7) apego pela existência como uma divindade no reino da imaterialidade (*ārūpyarāga*); (8) orgulho (*māna*); (9) agitação (*auddhatya*); e (10) ignorância (*avidyā*). Também descrito como aquele que atingiu a extinção dos contaminantes (*āsravaḥṣaya*), o *arhat* é aquele que atingiu *nirvāna* nesta vida, e na morte atinge a libertação final (*parinirvāna*) e nunca mais estará sujeito ao renascimento. Ainda que o *arhat* seja considerado como o tipo espiritual ideal nas tradições budistas da corrente principal, onde o Buddha também é descrito como um *arhat*, no Mahāyāna as realizações de um *arhat* se empalidecem diante das realizações muito superiores de um Buddha. Ainda que *arhats* também obtenham a iluminação (*bodhi*), a tradição Mahāyāna presume que eles superaram apenas o primeiro dos dois tipos de obstruções, as obstruções aflitivas (*kleśāvaraṇa*), mas ainda estão sujeitos às obstruções ao conhecimento (*jñeyāvaraṇa*); apenas os Buddhas subjugaram completamente a ambas e então realizaram o completo e perfeito despertar (*anuttarasamyaksambodhi*) [...] (BUSWELL, 2014, p. 62).

árvore bodhi (S. *bodhidruma* [alt. *bodhivr̥ks̥a*; *bodhiyaṣṭi*; *bodhivaṭa*]; P. *bodhirukkha*; T. *byang chub shing*; Ch. *puti shu*; J. *bodaiju*; C. *pori su* 菩提樹). O nome da árvore sagrada sob a qual cada buddha alcança o despertar (*bodhi*), de acordo com as hagiografias padrão; [...] A árvore Bodhi é um dos elementos em todas as histórias da iluminação de um buddha e cada buddha tem um tipo específico de árvore associada a ele. No caso do buddha atual, Gautama ou

Śākyamuni, a árvore sob a qual ele sentou-se quando atingiu o despertar é uma árvore pipal, ou figueira (*Ficus religiosa*). A árvore Bodhi original estava localizada no “assento do despertar” (*bodhimaṇḍa*, *vajrāsana*) em Bodhgayā, no norte da Índia, mas ao longo da história mudas dela foram replantadas em locais budistas ao longo da Ásia, e agora ao redor do mundo. É dito que o Buddha autorizou que uma semente da árvore fosse plantada em Jetavana. [...] (BUSWELL, 2014, p. 138).

bhikṣu. (P. *bhikkhu*; T. *dge slong*; Ch. *biqu*; J. *biku*; C. *pigu* 比丘). Em sânscrito, lit. “pedinte”; um “mendicante religioso” masculino ou, como comumente traduzido, “monge”. A contraparte feminina de *bhikṣu* são *bhikṣuṇī* (monjas). O termo é derivado da raiz sânscrita $\sqrt{bhikṣ}$ significando, dentre outras coisas, “mendigar esmolas”. A tradução tibetana do termo literalmente significa “mendicante virtuoso”; o chinês, ao invés, usa uma transcrição. O Budismo foi um dos principais grupos iniciais de religiosos vagantes (*śramaṇa*), que constituíram um novo movimento religioso no quinto século antes de Cristo, e cunhou o termo *bhikṣu* para distinguir a si mesmos de outras seitas de *śramaṇa*, tais como os jaina e os e os *ājīvaka*. Um *bhikṣu* mantém a mais elevada ordenação (*upasampadā*) da sua linhagem do *vinaya* e assim é distinguido de um noviço, ou *śrāmaṇera*. [...] Os deveres de um *bhikṣu* variam grandemente nas tradições budistas. Tais deveres incluem, mas não são limitados a, preservar os ensinamentos através de memorizar, copiar e/ou recitar as escrituras; instruir monges mais novos, noviçose leigos; conduzir uma variedade de diferentes cerimônias; manter o terreno do monastério, etc. *Bhikṣus* costumavam ser presumidamente dependentes de seguidores leigos para suas necessidades materiais e, em retorno, serviam como um campo de mérito (*puṇyakṣetra*) para eles, por aceitar suas doações (*dāna*). [...] Evidências literárias sugerem que os primeiros monges budistas eram ascetas itinerantes que residiam em

comunidades apenas durante os retiros na estação das monções. Mais tarde, conforme a tradição cresceu, essas residências temporárias se tornaram monastérios permanentes. Na tradição Hindu, o termo *bhikṣu* pode às vezes ser usado para significar o quarto estágio (*āśrama*) da vida, no qual a pessoa renúncia aos apegos mundanos em prol de estudo e reflexão (no entanto esse estágio é mais comumente chamado de *saṃnyāsin*); neste contexto, no entanto, não é necessariamente requerida uma renúncia formal através de ordenação. Ao longo da história do Budismo, houve regiões e períodos históricos nos quais monges budistas se casavam mas continuavam a manter a aparência de um *bhikṣu* plenamente ordenado, incluindo o uso de vestes monásticas e o raspar da cabeça. Na língua inglesa, tais religiosos seriam melhor chamados de “sacerdotes” ao invés de “monges.” (BUSWELL, 2014, p. 115)

bodhisattva. (P. *bodhisatta*; T. *byang chub sems dpa'*; Ch. *pusa*; J. *bosatsu*; C. *posal* 菩薩). Em sânscrito, lit. “ser desperto.” A etimologia é incerta, mas o termo é tipicamente explicado como significando um “ser (*sattva*) intencionado em atingir o despertar (*bodhi*),” viz., um ser que resolveu tornar-se um buddha. Em escolas budistas da corrente principal, o Buddha refere-se a si próprio e seus muitos tempos de vida passados anteriores ao despertar como um bodhisattva; a palavra é, nesse contexto, geralmente reservada ao Buddha histórico antes de seu próprio despertar. Nas tradições Mahāyāna, em contraste, um bodhisattva pode designar qualquer ser que resolve gerar *bodhicitta* e seguir o veículo dos bodhisattvas (*bodhisattvayāna*) para atingir a budeidade. A denotação Mahāyāna do termo aparece primeiro no *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, considerado um dos primeiros *sūtras* Mahāyāna, sugerindo que tal denotação já estava em uso neste sentido pelo menos ao longo do

primeiro século antes de Cristo. [...] (BUSWELL, 2014, p. 134).

buddha. (T. *sangs rgyas*; Ch. *fo*; J. *butsu/hotoke*; K. *pul* 佛). Em sânscrito e páli, “desperto” ou “iluminado”; um epíteto derivado da raiz sânscrita \sqrt{budh} , que significa “despertar” ou “abrir” (como uma flor) e então tradicionalmente etimologizado como alguém que despertou do sono profundo da ignorância e abriu sua consciência para abarcar todos os objetos de conhecimento. O termo era usado na Índia antiga por um número de diferentes grupos religiosos, mas veio a ser mais fortemente associado com seguidores do professor Gautama, o “Sábio do Clã dos Śākyas” (Śākyamuni), que declarou ser apenas o mais recente de uma sucessão de buddhas que apareceram no mundo ao longo de muitas eras (*kalpa*) [...]. (BUSWELL, 2014, p. 148-149)

dharma. (P. *dhamma*; T. *chos*; C. *fa*; J. *hō*; K. *pōp* 法). Em sânscrito, “fator,” ou “elemento”; um termo polissêmico de grande importância no Budismo, portanto notoriamente difícil de traduzir, um problema reconhecido em fontes tradicionais, uma vez que cerca de dez significados do termo são encontrados na literatura. O termo *dharma* deriva da raiz sânscrita \sqrt{dhr} , que significa “segurar” ou “manter”. Na literatura védica, *dharma* é muitas vezes usado para se referir ao sacrifício que mantém a ordem do cosmos. Reis indianos usaram o termo para se referirem às políticas de seus reinos. No Hinduísmo, há um importante gênero literário chamado *dharmaśāstra*, tratados sobre *dharma*, que estabelecem a ordem social e os respectivos deveres de seus membros, em relação a casta, gênero e estágios da vida. Baseados nesta denotação do termo, muitos dos primeiros tradutores europeus verteram *dharma* para o inglês como “lei”, o mesmo sentido transmitido na tradução chinesa de *dharma* como *fa* (também “lei”). No Budismo, *dharma* tem

um número distinto de denotações. Um de seus usos mais significantes e comuns é para se referir a “ensinamentos” ou “doutrinas”, sejam estas budistas ou não-budistas. Uma segunda (e muito diferente) principal denotação de *dharma* é um “fator” físico ou mental, ou “elemento constituinte” fundamental, ou simplesmente “fenômeno”. Neste sentido, os blocos de construção individuais de nossa existência composta (*samskr̥ta*) são *dharmas*, *dharma* aqui explicado como algo que “mantém” sua própria natureza. Então, quando textos budistas se referem aos elementos constituintes da existência, muitas vezes eles falarão de “todos os *dharmas*,” como em “todos os *dharmas* são sem um ser”. O termo *abhidharma*, que é interpretado como significando tanto “dharma mais alto” ou “pertencendo ao dharma,” se refere à análise desses fatores físicos e mentais, especialmente nas áreas da causação e epistemologia [...] (BUSWELL, 2014, p. 242-243).

dhyāna. (P. *jhāna*; T. *bsam gtan*; Ch. *chan/chanding*; J. *zen/zenjō*; K. *sōn/sōnjōng* 禪 / 禪定). Em sânscrito, “absorção meditativa,” práticas meditativas específicas durante as quais a mente temporariamente retira-se da consciência sensorial externa e permanece completamente absorta em um objeto ideacional de meditação. O termo pode se referir tanto à prática que leva à absorção total quanto ao próprio estado de absorção total. *Dhyāna* envolve o poder de controlar a mente e não acarreta, por si só, qualquer entendimento duradouro da natureza da realidade; no entanto, um certo nível de absorção é geralmente considerado necessário a fim de preparar a mente para a compreensão direta da verdade, a destruição das aflições (*kleśa*), e a obtenção da libertação (VIMUKTI). *Dhyāna* é classificada em dois tipos abrangentes: (1) absorção meditativa associada ao reino da materialidade sutil (*rūpāvacaradhyāna*) e (2) absorção meditativa associada ao reino

da imaterialidade (*ārūpyāvacaradhyāna*). Cada um desses dois tipos é subdividido em quatro estágios ou graus de absorção, resultando num total de oito estágios de *dhyana*. As quatro absorções do reino da materialidade sutil são caracterizadas por uma atenuação crescente da consciência à medida que se progride de um estágio para o seguinte. O aprofundamento da concentração leva o meditador temporariamente a acalmar os cinco obstáculos (*nīvaraṇa*) e a colocar no lugar os cinco constituintes da absorção (*dhyānāṅga*). [...] *Dhyāna* ocorre em inúmeras listas dos constituintes do caminho, aparecendo, por exemplo, como a quinto das seis perfeições (*pāramitā*). O termo *chan* (J. *zen*), o nome adotado por uma importante escola do budismo nativa do Leste Asiático é a transcrição fonética chinesa do termo sânscrito *dhyana* (BUSWELL, 2014, p. 256-257).

mahāpuruṣalakṣaṇa. (P. *mahāpurisalakkhaṇa*; T. *skyes bu chen po'i mtshan*; Ch. *darenxiang*; J. *daininsō*; C. *taeinsang* 大人相). Em sânscrito, “as marcas de um grande homem”, às vezes chamadas em inglês de “marcas principais”; uma lista de trinta e duas marcas (*dvātriṃśadvaralakṣaṇa*) possuídas por *buddhas* e “imperadores que giram a roda” (*cakravartin*); tais seres possuem, além disso, oitenta marcas menores (*anuvyañjana*). Essas marcas são entendidas como o resultado cármico de incontáveis eras de esforço no caminho para a perfeição mundana ou espiritual (viz., *anuttarasamyakṣambodhi*). Diz-se que elas estão totalmente presentes no corpo de um *buddha*, especialmente no *saṃbhogakāya*, com semelhanças com as marcas encontradas no corpo de *cakravartin*. Diz-se que cada uma das marcas resulta da prática de uma virtude específica em vidas passadas, e comentários elaborados são fornecidos sobre algumas das marcas, especialmente a *uṣṇīṣa* e a *ūrṇā*. [...] (BUSWELL, 2014, p. 506).

mahāyāna. (T. *theg pa chen po*; Ch. *dasheng*; J. *daijō*; C. *taesūng* 大乘). Em sânscrito, “grande veículo”; um termo, originalmente de auto-denominação, que é usado historicamente para se referir a um movimento que começou cerca de quatro séculos após a morte do Buddha, marcado pela composição de textos que afirmavam ser suas palavras (*buddhavacana*). Embora variem amplamente em conteúdo, esses textos geralmente apresentam o caminho do *bodhisattva* para o estado de Buddha como o ideal ao qual todos devem aspirar e descrevem os *bodhisattvas* e *buddhas* como objetos de devoção. As principais doutrinas do Mahāyāna incluem a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*), os métodos habilidosos (*upāyakauśalya*) de um *buddha*, os três corpos (*trikāya*) de um *buddha*, a inerência da natureza de *buddha* (*buddhadhātu*; *tathāgatagarbha*), e Terras Puras, ou campos de *buddha* (*buddhakṣetra*). O termo Mahāyāna também está anexado a duas das principais escolas do budismo indiano, a *yogācāra* e a *madhyamaka*, porque elas aceitaram os *sūtras* Mahāyāna como a palavra do Buddha. No entanto, os princípios dessas escolas não se restringiam a exposições da filosofia e prática do *bodhisattva*, mas procuravam estabelecer a natureza da sabedoria bem como os constituintes do caminho para o *arhat*. O termo Mahāyāna freqüentemente aparece em contraste com *hīnayāna*, o “veículo inferior”, um termo pejorativo usado para se referir àqueles que não aceitam os sutras Mahāyāna como a palavra do Buddha. Mahāyāna se tornou a forma dominante de Budismo na China, Coréia, Japão, Tibete e Mongólia e, portanto, às vezes é referido como “Budismo do Norte”, especialmente em fontes do século XIX. Por causa da predominância do Mahāyāna na Ásia Oriental e no Tibete, às vezes é assumido que o Mahāyāna substituiu as formas anteriores de Budismo (às vezes referidas pelos estudiosos como “Budismo Nikāya” ou “Escolas Budistas da Corrente Principal”) na Índia, mas o testemunho de

Peregrinos chineses, como Xuanzang e Yijing, sugerem que o Mahāyāna permaneceu um movimento minoritário na Índia. Esses peregrinos relatam que os monges Mahāyāna e “hīnayāna” viveram juntos nos mesmos mosteiros e seguiram o mesmo *vinaya*. A supremacia do Mahāyāna também é às vezes assumida por causa do grande corpus da literatura Mahāyāna na Índia. No entanto, os estudiosos começaram a especular que o tamanho deste corpus pode não ser um sinal do domínio do Mahāyāna, mas sim de seu status secundário, com mais e mais obras compostas, mas poucos conquistando adeptos. Os estudiosos consideram significativo que a primeira menção do termo "Mahāyāna" em uma inscrição de pedra não apareça na Índia até cerca de cinco séculos após os primeiros *sūtras* Mahāyāna terem sido supostamente compostos, talvez refletindo seu status minoritário, ou mesmo marginal, no subcontinente indiano. As origens do Mahāyāna permanecem como assunto de debate acadêmico. Teorias anteriores que viam o Mahāyāna como um movimento amplamente leigo contra os monásticos conservadores entrenchados deram lugar a opiniões do Mahāyāna como começando como cultos desconectados (de membros monásticos e às vezes leigos) centrados em torno de um *sūtra* individual, em alguns casos proclamado por professores carismáticos chamados *dharmabhāṅga*. Os ensinamentos contidos nesses *sūtras* variaram amplamente, com alguns exaltando um determinado Buddha ou Bodhisattva acima de todos os outros, alguns dizendo que o próprio texto funcionava como um *stūpa*. Cada um desses *sūtras* procurava se apresentar como a palavra autêntica do Buddha Śākyamuni, que era mais ou menos independente de outros *sūtras*; daí o tropo em tantos *sūtras* Mahāyāna em que o Buddha proclama a supremacia daquele texto específico e descreve os benefícios que advirão para aqueles que o recitarem, copiarem e adorarem. O aparecimento tardio desses

textos teve que ser contabilizado, e vários argumentos foram apresentados, a maioria fazendo algum apelo a *upāya*, os métodos habilidosos do Buda por meio dos quais ele ensina o que é mais apropriado para uma determinada pessoa ou público. Assim, no Saddharmapuṇḍarīkasūtra ("Lotus Sūtra"), o Buda famosamente proclama que os três veículos (*triyāna*) que ele havia apresentado anteriormente eram de fato estratégias convenientes para atingir públicos diferentes e que na verdade há apenas um veículo (*ekayāna*), revelado no Saddharmapuṇḍarīkasūtra, o *buddhayāna*, que havia sido ensinado muitas vezes no passado por budas anteriores. Esses primeiros sutras Mahāyāna parecem ter sido considerados completos em si mesmos, cada um representando seu próprio mundo. Essa reunião relativamente desconectada de vários cultos do livro acabaria por se tornar uma entidade escolástica autoconsciente que pensava em si mesma como o Mahāyāna; este esforço exegético devotou uma boa quantidade de energia para pesquisar o que era então um grande corpus de tais livros e então tentar criar a miríade de doutrinas contidas neles em sistemas filosóficos e religiosos coerentes, como o Yogācāra e o Madhyamaka. A autoridade dos *sūtras* Mahāyāna como a palavra do Buddha parece ter permanecido uma questão sensível ao longo da história do Mahāyāna na Índia, uma vez que muitos dos autores mais importantes, do segundo ao décimo segundo século, muitas vezes ofereceram uma defesa da autenticidade desses *sūtras*. Outra vertente influente do Mahāyāna inicial foi aquela associada com o *Rāṣṭrapā-laparipṛcchā*, *Kāśyapaparivarta* e *Ugraparipṛcchā*, que via os grandes mosteiros urbanos como sendo inadequados para o cultivo espiritual sério e, em vez disso, defendia a habitação na floresta longe das cidades, a seguir um ascetismo rigoroso (S. *dhutaṅga*; P. *dhutaṅga*) que foi considerado como característica da *saṃgha* primitiva. Esse distanciamento consciente dos monges da cidade, onde a grande maioria dos monges

teria residido, mais uma vez sugere a condição de minoria do Mahāyāna na Índia. Embora se leia frequentemente em fontes ocidentais sobre os três veículos do budismo – o Hīnayāna, Mahāyāna e o Vajrayāna – a distinção entre o Mahāyāna e o Vajrayāna é menos clara, pelo menos polemicamente falando, do que a distinção entre o Mahāyāna e o Hīnayāna, uma vez que os seguidores do Vajrayāna consideram-se como seguindo o caminho para o estado de Buda estabelecido nos *sūtras* Mahāyāna, embora por um caminho mais curto. Assim, em algumas exposições, diz-se que o Mahāyāna inclui dois veículos, o *pāramitāyāna*, ou seja, o caminho para o estado de Buddha seguindo as seis perfeições (*pāramitā*) conforme estabelecido nos *sūtras* Mahāyāna e o *mantrayāna* ou vajrayāna, isto é, o caminho para o estado de Buda estabelecido nos *tantras*. (BUSWELL, 2014, p. 513-514)

māra. (T. *Bdud*; Ch. *Mo*; J. *Ma*; C. *Ma* 魔).

Em sânscrito e pāli, literalmente, “Criador da Morte”; a personificação do mal no budismo e muitas vezes referida como o “diabo” ou “demônio” budista; ele é de fato uma divindade poderosa do reino do desejo sexual (*kāmadhātu*), dedicado a impedir que os seres alcancem a liberação do renascimento e, assim, conquistem a morte. Nas biografias do Buddha, Māra figura como o antagonista do Buddha. De acordo com os relatos mais elaborados da experiência de iluminação do Buda, quando o Bodhisattva Siddhārtha sentou-se sob a árvore Bodhi, jurando não se levantar até atingir a libertação do *saṃsāra*, ele foi abordado por Māra, que tentou dissuadi-lo de sua busca. Quando ele se recusou, Māra enviou seus asseclas para destruí-lo, mas suas armas foram transformadas em flores. Quando ele enviou suas filhas – Ratī (Prazer), Aratī (Descontentamento) e Trṣṇā (Desejo) – para seduzi-lo, o *bodhisattva* permaneceu impassível, em algumas versões transformando-as em bruxas e restaurando sua beleza assim que se arrependessem. Quando Māra questionou o

direito do *bodhisattva* de ocupar seu lugar sob a árvore Bodhi, o **bodhisattva** declarou que havia conquistado esse direito por acumular mérito ao longo de incontáveis eras. Quando questionado sobre quem poderia atestar essas ações, o *bodhisattva* estendeu sua mão direita e tocou a terra, chamando assim a deusa da terra, Sthāvarā, para dar testemunho de sua virtude; este gesto, denominado *bhūmisparśamudrā* (“gesto de tocar a terra”), é uma das representações iconográficas mais comuns do Buda. A deusa deu testemunho da virtude do *bodhisattva* ao fazer a terra tremer. Em uma versão do sudeste asiático, a deusa é chamada de Thorani, e ela torceu de seu cabelo toda a água que o *bodhisattva* havia oferecido em oblações ao longo de muitas vidas. Isso criou uma grande torrente, que levou Māra embora. Em todos os relatos, Māra é finalmente derrotado e se retira, com todo o episódio sendo referido como a “derrota de Māra” (Māravijaya). [...] Na literatura escolástica, Māra é expandido metafóricamente em quatro formas. Skandhamāra, o māra dos agregados (*skandha*), é a mente e o corpo de seres não iluminados, que servem como local de morte. Kleśamāra, o māra das aflições (*kleśa*), refere-se a aflições como ganância, ódio e ilusão, que catalisam a morte e o renascimento e que impedem a liberação. Mrtyumāra, o māra da morte, é a própria morte, e Devaputamāra, a divindade Māra, é a divindade (*deva*) que atacou o Buda e que procura prevenir a derrota das outras três formas de Māra. (BUSWELL, 2014, p. 530-531)

nikāya. (T. *sde*; Ch. *bu*; J. *bu*; C. *pu* 部). Em sânscrito e pāli, lit. “Grupo” ou “coleção”, um termo com duas denotações importantes: (1) Qualquer uma das várias coleções de *sūtras*, como no cânone pāli, por exemplo, a “Coleção Longa” (Dīghanikāya), “Coleção de Comprimento Médio” (Majjhimanikāya), etc. As coleções sânscritas de *sūtras* tendem a ser chamadas de Āgama. Nikāya também é usado como um termo geral para a coleção ou “cânone”.

(2) Qualquer um dos vários grupos (no sentido de escolas ou seitas) da “corrente principal” (ou seja, não-Mahāyāna) do Budismo Indiano. As listas tradicionais enumeram dezoito desses grupos, embora houvesse mais; os nomes de trinta e quatro escolas foram identificados em textos e inscrições. Esses grupos, amplamente divididos de acordo com o *vinaya* que seguiram, às vezes são chamados coletivamente de Budismo Nikāya, um termo que se refere mais especificamente ao Budismo monástico após a divisão que ocorreu entre as escolas Mahāsāṃghika e Sthavira. O budismo Nikāya também é às vezes usado como um substituto para o termo pejorativo Hīnayāna, embora pareça que na Índia o termo hīnayāna às vezes era usado para se referir coletivamente a todas as escolas Nikāya e às vezes para se referir a uma escola específica, como a escola Vaibhāṣika de Abhidharma Sarvāstivāda (BUSWELL, 2014, p. 585).

pāramitā. (P. *pāramī*; T. *pha rol tu phyin pa*; Ch. *boluomi*; J. *haramitsu*; C. *paramil* 波羅蜜). Em sânscrito, “perfeição”, uma virtude ou qualidade desenvolvida e praticada por um *bodhisattva* no caminho para se tornar um *buddha*. O termo é glosado paranomasticamente por alguns comentaristas tradicionais como “foi além” ou “foi para o outro lado”, embora pareça de fato derivar do sânscrito *parama*, que significa “mais elevado” ou “supremo”. A enumeração mais conhecida das perfeições é um grupo de seis: generosidade (*dāna*), moralidade (*śīla*), paciência (*kṣānti*), esforço (*vīrya*), concentração (*dhyāna*), e sabedoria (*prajñā*). Também há listas de dez perfeições. No Mahāyāna (especificamente no *Daśabhūmikasūtra*), a lista de dez inclui as dez precedentes, às quais são adicionadas método (ou meios habilidosos) (*upāya*), votos ou aspiração (*prañidhāna*), poder (*bala*), e conhecimento direto (*jñāna*), com a explicação de que o Bodhisattva pratica as perfeições nessa ordem em cada um dos dez estágios do

Bodhisattva, ou solos (BHŪMI). Assim, a generosidade é aperfeiçoada no primeiro *bhūmi*, a moralidade no segundo e assim por diante. Nas fontes pāli, onde as perfeições são chamadas de *pāramī*, as dez perfeições são generosidade (*dāna*), moralidade (*sīla*), renúncia (*nekkhamma*; S. *naiṣkramya*), sabedoria (*paññā*), esforço (*virīya*), paciência (*khanti*), veracidade (*sacca*; S. *satya*), determinação (*adhiṭṭhāna*; S. *adhiṣṭhāna*), bondade (*mettā*; S. *maitrī*) e equanimidade (*upekkhā*; S. *upekṣā*). A prática dessas perfeições ao longo de muitas vidas do caminho do *bodhisattva* eventualmente frutifica na conquista do estado de Buddha. O significado preciso das perfeições é discutido longamente, assim como a questão de como as seis (ou dez) devem ser divididas entre as categorias de mérito (*puṇya*) e sabedoria (*jñāna*). Por exemplo, de acordo com uma interpretação das seis perfeições, generosidade, moralidade e paciência contribuem para a coleção de mérito (*puṇyasamḥāra*); concentração e sabedoria contribuem para a coleção de sabedoria (*jñānasamḥāra*), e o esforço contribui para ambos. Os comentaristas também consideram o que distingue a prática desses seis de outras instâncias da prática de generosidade etc. Alguns exegetas Madhyamaka, por exemplo, argumentam que essas virtudes só se tornam perfeições quando o *bodhisattva* se engaja nelas com uma compreensão da vacuidade (*ŚŪNYATA*); por exemplo, dar um presente sem se apegar a qualquer concepção de doador, presente ou destinatário (BUSWELL, 2014, p. 624).

prajñāpāramitā. (P. *paññāpāramī*; T. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*; Ch. *bore boluomiduo/zhidu*; J. *hannya haramitta/chido*; C. *panya paramilta/chido* 般若波羅蜜多/智度). Em sânscrito, “perfeição de sabedoria” ou “sabedoria perfeita”; um termo polissêmico, que aparece nos relatos pāli do treinamento anterior do Buda como um *bodhisattva* (P. *bodhisatta*), mas é amplamente usado no Budismo Mahāyāna. Prajñāpāramitā se

refere a um nível de compreensão além da sabedoria comum, especialmente se referindo à sabedoria associada ou necessária para alcançar o estado de Buda. O termo recebe uma variedade de interpretações, mas muitas vezes é dito ser a sabedoria que não concebe um agente, um objeto ou uma ação como sendo em última instância reais. A perfeição da sabedoria às vezes também é definida como o conhecimento da vacuidade [ou vazio de existência inerente] (*śūnyatā*). Como a sabedoria associada ao estado de Buddha, *prajñāpāramitā* é a sexta das seis perfeições (*pāramitā*) que são praticadas no caminho do *bodhisattva*. Quando a prática das seis perfeições está alinhada com os dez *bhūmis* do *bodhisattva*, a perfeição da sabedoria é praticada no sexto *bhūmi*, chamado *abhimukhī*. *Prajñāpāramitā* também é usado para designar o gênero de *sūtras* Mahāyāna que apresenta a perfeição da sabedoria. Esses textos são considerados um dos primeiros *sūtras* Mahāyāna, com os primeiros textos aparecendo em algum momento entre o primeiro século antes da era cristã e o primeiro século depois de Cristo. Aqui, o título “perfeição de sabedoria” pode ter um significado polêmico, alegando possuir uma sabedoria além daquela ensinada nas Escolas Budistas da Corrente Principal (*mainstream*). Além de inúmeras descrições e homenagens ao vazio [de existência inerente], os *sūtras* da perfeição de sabedoria também exaltam a prática do caminho do *bodhisattva* como a forma superior da prática budista. Embora se diga que o vazio é o tópico principal dos *sūtras*, seu “significado oculto” é considerado a estrutura detalhada do caminho do *bodhisattva*. Vários comentários posteriores, principalmente o *Abhisamayālaṅkāra*, extraíram a terminologia desses *sūtras* a fim de sistematizar a apresentação do caminho do *bodhisattva*. Existem numerosos *sūtras* com *prajñāpāramitā* em seus títulos, os primeiros dos quais são designados simplesmente por seu comprimento medido em *ślokas*, uma unidade de verso métrico na

literatura sânscrita tradicional que é tipicamente traduzida em inglês como “estrofe”, “verso” ou “linha”. Os estudiosos especulam que houve um texto central, que foi então expandido. Assim, por exemplo, o “Sūtra da *Prajñāpāramitā* em Oito Mil Linhas” (*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*) é muitas vezes considerado um dos primeiros do gênero, mais tarde seguido pelo de vinte e cinco mil linhas (*Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*) bem como compilações muitas vezes mais longas, como a tradução de Xuanzang do *Mahāprajñāpāramitāsūtra*. Os textos conhecidos em inglês como “Sūtra do Coração” (*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*) e “Sūtra do Diamante” (*Vajracchedikāprajñāpāramitā*) são versões muito mais curtas desses *prajñāpāramitā sūtras*. Talvez porque o termo sânscrito *prajñāpāramitā* seja do gênero feminino, *Prajñāpāramitā* também se tornou o nome de uma divindade, referida como a mãe de todos os budas, que é a personificação da perfeição da sabedoria. No currículo monástico tibetano tradicional, *prajñāpāramitā* é um dos principais tópicos de estudo, com base no *Abhisamayālaṅkāra* de Maitreyanātha e seus comentários (BUSWELL, 2014, p. 656).

pratyekabuddha. (P. *paccekabuddha*; T. *rang sangs rgyas*; Ch. *yuanjue/dujue*; J. *engaku/dokukaku*; C. *yōn’gak/tokkak* 緣覺/獨覺). Em sânscrito, “um iluminado individualmente” ou “Buddha solitário”; um *arhat* que se ilumina por meio de seus próprios esforços sem receber instruções de um buddha em sua vida final. Ao contrário dos “buddhas perfeitamente iluminados” (*samyaksambuddha*), o *pratyekabuddha* se abstém de ensinar aos outros sobre sua experiência porque negligenciou o desenvolvimento do mesmo grau de grande compaixão (*mahākaruṇā*) que motiva os *samyaksambuddhas*. Mesmo que ele não ensine os outros, ele ainda pode guiar pelo exemplo ou pelo uso de gestos.

Pratyekabuddhas também se distinguem daqueles que alcançam o objetivo de *arhat* através do caminho do *śrāvaka* ("discípulo"), porque os *śrāvakas* são incapazes de alcançar a iluminação por conta própria e devem ser instruídos nos princípios do Budismo para terem sucesso em sua prática. Um *pratyekabuddha* também se distingue do *śrāvaka* pela duração de seu caminho: o caminho do *pratyekabuddha* é mais longo porque ele deve acumular a quantidade necessária de mérito (*puṇya*) para permitir que alcance a libertação sem depender de um professor em sua vida final. Diz-se que um *pratyekabuddha* alcança a libertação através da contemplação do princípio da origem dependente (*pratītyasamutpāda*), que explica a tradução chinesa de *yanjue* ("despertar via condicionalidade"). Dois tipos de *pratyekabuddhas* são comumente enumerados na literatura: aqueles que vagueiam sozinhos "como um rinoceronte" (*khaḍgaviṣāṇakalpa*) e os "congregadores" (*vargacārin*). De acordo com o Mahāyāna, o caminho do *pratyekabuddha*, junto com o caminho do *śrāvaka*, constitui o Hīnayāna, ou "veículo menor"; essas duas categorias também são frequentemente chamadas de "dois veículos" (Ch. *er sheng*) e seus seguidores como "adeptos de dois veículos". Esses "dois veículos" menores contrastam com o terceiro e mais alto veículo, o *bodhisattvayāna* (BUSWELL, 2014, p. 673).

saṃgha. (P. *saṅgha*; T. *dge 'dun*; Ch. *sengqie*; J. *sōgya*; C. *sūngga* 僧伽). Um termo do sânscrito híbrido budista, geralmente traduzido como "comunidade" ou "ordem", é o termo mais comumente usado para se referir à ordem dos monges e monjas budistas. (O sânscrito clássico e pāli deste termo é *saṅgha*, uma forma frequentemente vista em escritos ocidentais sobre o budismo; este dicionário usa *saṃgha* como a forma sânscrita híbrida budista genérica e não sectária.) O termo significa literalmente "aquilo que está bem

unido" sugerindo algo que é sólido e difícil de quebrar. Na Índia antiga, o termo originalmente significava uma "guilda", e os diferentes cargos na *saṃgha* eram termos de guilda: por exemplo, *ācārya*, que originalmente significava um "mestre de guilda", foi adotado no budismo para se referir a um professor ou preceptor de neófitos para a comunidade monástica. A *saṃgha* budista começou com a ordenação dos primeiros monges, o "grupo de cinco" (*pañcavargika*) a quem o Buddha fez seu primeiro sermão, quando ele girou a roda do *dharma* (*dharmacakrapravartana*) em Sārnāth. Naquela época, não havia cerimônia formal de ordenação; o Buddha simplesmente usou a fórmula *ehibhikṣukā*, lit. "Venha, monge", para dar as boas-vindas a alguém que se juntou à ordem. A ordem cresceu à medida que professores rivais foram convertidos, trazendo seus discípulos com eles. Eventualmente, um ritual de ordenação mais formal (*upasampadā*) foi desenvolvido. Além disso, conforme as circunstâncias permitiam, o Buddha lentamente começou a fazer regras para organizar a vida diária da comunidade como um todo e seus membros individuais. Embora pareça que nos primeiros anos o Buddha e seus seguidores vagavam sem moradias fixas, os doadores eventualmente forneceram lugares para eles passarem a estação das chuvas e os abrigos evoluíram para mosteiros (*vihāra*). Uma *saṃgha* veio a ser definida como um grupo de monges que viviam dentro de uma determinada fronteira geográfica (*sīmā*) e que se reuniam quinzenalmente para recitar o código monástico (a recitação do *prātimokṣa* é o *upoṣadha*). Esse grupo deveria consistir de pelo menos dez monges em uma região central e cinco monges em regiões mais remotas. Nos séculos após a morte do Buda, variações se desenvolveram sobre o que constituía esse código, levando à formação de "fraternidades" ou *nikāyas*; a tradição normalmente reconhece dezoito grupos como pertencentes às Escolas Budistas da Corrente Principal, mas havia claramente mais. [...] Na linguagem

comum, entretanto, especialmente no Ocidente, *saṃgha* passou a conotar qualquer comunidade de budistas, seja monástica ou leiga, ou uma combinação das duas. Na longa história do budismo, entretanto, a presença ou ausência da dispensação budista (*śāsana*) tem sido tradicionalmente medida pela presença ou ausência de monges ordenados que virtuosamente mantêm seus preceitos. Na história de muitas terras budistas, o estabelecimento do budismo é marcado pela fundação do primeiro mosteiro e a ordenação dos primeiros monges na *saṃgha* (BUSWELL, 2014, p. 750-751)

samsāra. (T. *'khor ba*; Ch. *lunhui/shengsi lunhui*; J. *rinne/shōjirinne*; C. *yunhoe/saengsa yunhoe* 輪迴/生死輪迴).

Em sânscrito e pāli, "vagando", isto é, o "ciclo de Renascimento". Os reinos sujeitos ao renascimento são tipicamente descritos como compostos de seis destinos de renascimento (*gati*): divindades (*deva*), semideuses ou titãs (*asura*), humanos (*manuṣya*), animais (*tiryak*), "fantasmas" famintos (*preta*) e habitantes do inferno (*nāraka*). Esses destinos estão todos localizados dentro dos três reinos da existência (*traiḍhātuka*), que compreende a totalidade do nosso universo. Na parte baixa do reino do desejo sexual (*kāmadhātu*; *kāmāvacara*) estão localizados os habitantes dos infernos (*nāraka*), o mais baixo dos quais é chamado de interminável (*avīci*). A mais infeliz das existências é seguida por "fantasmas" famintos, animais, humanos, semideuses e as divindades dos seis reinos divinos do reino do desejo sexual. Os níveis superiores das divindades ocupam os dois reinos superiores de existência, o reino da materialidade sutil (*rūpadhātu*) e o reino da imaterialidade (*ārūpyadhātu*). Os três últimos destinos, de habitantes do inferno, "fantasmas" famintos e animais, são referidos como os três destinos ruins (*durgati*); estes são destinos onde o sofrimento predomina por causa do desempenho passado de ações prejudiciais (*akuśala karman*). Nos vários níveis das

divindades, a felicidade predomina, por causa do desempenho passado de ações benéficas (*kuśala karman*). Em contraste, o destino humano é considerado idealmente adequado para o treinamento religioso, porque é o único destino onde o sofrimento e a felicidade podem ser experimentados prontamente, permitindo ao adepto reconhecer mais facilmente o verdadeiro caráter da vida como impermanente (*anitya*), sofrimento (*duḥkha*) e não-eu (*anātman*). Diz-se que o *samsāra* não tem começo e só chega ao fim para aqueles indivíduos que alcançam a libertação do renascimento por meio da prática do caminho (*mārga*) para o *nirvāṇa*. [...] (BUSWELL, 2014, p. 757-758)

Sarvārthasiddha: ver **Siddhārtha**.

Siddhārtha. (P. *Siddhattha*; T. *Don grub*; Ch. *Xidaduo*; J. *Shiddatta/Shittatta*; C. *Siltalta* 悉達多). Em sânscrito, "Aquele que atinge seu objetivo", o nome pessoal do Buddha Gautama, também conhecido como Śākyamuni. Em alguns relatos da vida do Buddha, após seu nascimento real como filho do Rei Śuddhodana, o *bodhisattva* recebeu este nome e é referido por esse nome durante sua vida como um príncipe e sua prática de ascetismo. No *Lalitavistara*, ele é chamado de Sarvārthasiddha, "Aquele que Alcança o Bem-Estar de Todos". Depois de alcançar o estado de Buddha, Siddhārtha passou a ser conhecido como Gautama, Śākyamuni ou simplesmente Tathāgata. O nome talvez seja mais conhecido em inglês como o título do romance de 1922 de Hermann Hesse, no qual o protagonista (que não é o Buddha) se chama Siddhartha. (BUSWELL, 2014, p. 817)

śrāvaka. (P. *sāvaka*; T. *nyan thos*; Ch. *shengwen*; J. *shōmon*; C. *sōngmun* 聲聞). Em sânscrito, lit. "ouvinte"; viz., um "discípulo" direto do Buda que "ouviu" seus ensinamentos (e às vezes visto traduzido literalmente do chinês como "ouvinte"). No

Mahāyāna, o termo foi usado para descrever aqueles que (junto com *pratyekabuddhas*) buscaram sua própria libertação do sofrimento como um *arhat*, seguindo o caminho do Hīnayāna, e foi contrastado (negativamente) com os *bodhisattvas* que buscam a budeidade por para o bem de todos os seres. Há um problema no Mahāyāna sobre se os *śrāvakas* eventualmente entrarão no caminho do *bodhisattva* e se tornarão budas, ou se o *arhat* é um estado final onde nenhum progresso adicional ao longo do caminho (*mārga*) será possível. [...] (BUSWELL, 2014, p. 850)

śūnyatā. (T. *stong pa nyid*; Ch. *kong*; J. *kū*; C. *kong* 空). Em sânscrito, “vazio”; o termo tem várias denotações, mas é mais comumente associado com os *sūtras* da perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*) e a escola Madhyamaka de filosofia Mahāyāna. Em seu uso anterior, “vazio” (como *śūnya*) é o terceiro dos quatro aspectos da verdade do sofrimento (*duḥkhasatya*), a primeira das quatro nobres verdades: viz., os agregados (*skandha*) são (1) impermanentes, (2) associados aos contaminantes, (3) vazios de pureza e (4) sem um ser. Existem várias explicações para o vazio neste uso inicial, mas a maioria sugere a ausência de limpeza ou atratividade no corpo que levaria a agarrar o corpo como “meu” (S. *ātmīya, mama*). Este equívoco é neutralizado pela aplicação de atenção plena com relação ao corpo (*kāyānupaśyanā*), que demonstra a ausência ou vazio de um ser independente e duradouro (*ātman*) inerente aos *skandhas*. Em seu uso desenvolvido na escola Madhyamaka, conforme estabelecido por Nāgārjuna e seus comentaristas, o vazio se torna uma aplicação da doutrina clássica do não-eu (*anātman*) além da pessoa (*pudgala*) e os *skandhas* para incluir todos os fenômenos (*dharma*) no universo. O vazio é a falta ou ausência da natureza intrínseca (*svabhāva*) em todo e qualquer fenômeno, a natureza final de todas as coisas (*dharmatā*) e a verdade última (*paramārthasatya*). Apesar de suas várias interpretações entre

os vários autores Madhyamaka, o vazio não é claramente nem o nada nem a ausência de existência, mas sim a ausência de um tipo de existência falsamente imaginada, identificada como *svabhāva*. Como todos os fenômenos surgem de forma dependente, eles carecem, ou estão vazios, de uma natureza intrínseca caracterizada pela independência e autonomia. Nāgārjuna, portanto, iguala *śūnyatā* e a noção de condicionalidade (*pratītyasamutpāda*). A escola Yogācāra introduz o conceito das “três naturezas” (*trisvabhāva*) para dar significados individuais à falta de existência intrínseca (*niḥsvabhāva*) na natureza imaginária (*parikalpitasvabhāva*), a natureza dependente (*paratantrasvabhāva*), e a natureza consumada (*pariṇiṣpannasvabh*). *Pariṇiṣpanna* nesta interpretação Yogācāra é vazio no sentido de ausência de uma diferença de entidade entre o objeto e o sujeito; é o vazio da *parikalpitasvabhāva* ou natureza imaginada em um *paratantra* ou natureza dependente. No Tibete, a questão do verdadeiro significado do vazio levou ao debate *rang stong gzhan stong* (BUSWELL, 2014, p. 871-872).

sūtra. (P. *sutta*; T. *mdo*; Ch. *jīng*; J. *kyō*; C. *kyōng* 經). Em sânscrito, lit. “Aforismo”, mas em um contexto budista traduzido como “discurso”, “sermão” ou “escritura”; um sermão dito ter sido proferido pelo Buddha ou proferido com sua sanção. Um termo provavelmente usado originalmente para se referir a ditos do Buddha que foram preservados oralmente por seus seguidores (e, portanto, chamados de “aforismos”), o *sūtra* se desenvolveu em seu próprio gênero de literatura budista, com um conjunto bastante padronizado de convenções literárias. A mais famosa dessas convenções era a frase usada para iniciar um *sūtra*, “Assim eu ouvi” (*evammayā śrutam*), destinada a certificar que o que se seguiria era o relato em primeira pessoa do atendente do Buda Ānanda [...] que estava na maioria das vezes na presença do Buddha e era conhecido por sua memória prodigiosa.

Também era padrão o *nidāna*, que descreve o cenário do *sūtra*, observando onde o Buddha residia na época, quem estava na platéia, quem era o interlocutor, etc. De acordo com a tradição, os *sūtras* foram codificados pela primeira vez quando Ānanda os recitou no primeiro “concílio” budista [...], logo após a morte do Buddha. Este conceito de oralidade foi mantido até mesmo para *sūtras* que eram composições literárias, escritas muito depois do Buddha, mais notavelmente, as centenas de *sūtras* Mahāyāna que começaram a aparecer na Índia a partir de cerca de quatrocentos anos após o *nirvāṇa* do Buddha. Um tema importante nesses *sūtras* e seus comentários é a afirmação de que eles são de fato a palavra do Buddha (*buddhavacana*). Na divisão tríplice padrão dos ensinamentos do Buddha, *sūtra* indica o conteúdo do *sūtrapīṭaka*, um agrupamento de textos que, junto com o *vinaya* e *abhidharma* juntos, constituem o *tripīṭaka*, ou “três cestas”. Na literatura tântrica, *sūtra* é usado para se referir aos ensinamentos exotéricos do Buda, em contraste com os *tantras*, seus ensinamentos esotéricos. É também uma das nove ou doze categorias (*anṅga*) da escritura budista, de acordo com a estrutura ou estilo literário. (BUSWELL, 2014, p. 875)

tīrthika. (P. *titthiya*; T. *mu stegs pa*; Ch. *waidao*; J. *gedō*; C. *oedo* 外道). Em sânscrito, lit. “Fabricante de vau”; referindo-se especificamente em materiais budistas a “adepto de uma religião não budista” e muitas vezes traduzido como “herege”. Tīrthika é normalmente usado para se referir a um seguidor de uma das escolas indianas não budistas, como as escolas *śramaṇa* dos *jaina* e *ājīvaka*, que foram contemporâneas ao Buddha, ou da tradição Sāṃkhya posterior. O termo provavelmente se referia originalmente a sacerdotes de templos próximos a travessias de rios, onde os viajantes propiciavam uma divindade antes de cruzar, sugerindo metaforicamente que esses ensinamentos

ofereciam um vau através do rio caudaloso de *sāmsāra* (BUSWELL, 2014, p. 915).

vinaya. (T. *'dul ba*; Ch. *lǜ*; J. *ritsu*; C. *yul* 律). Em sânscrito e pāli, “disciplina”; o corpus de regulamentos monásticos, especialmente aquele dirigido a monges plenamente ordenados (*bhikṣu*) e monjas (*bhikṣuṇī*). O termo é usado por extensão para aqueles textos nos quais esses códigos são apresentados, que formam a “cesta da disciplina” (*vinayapīṭaka*) no cânone budista (*tripīṭaka*). De acordo com um relato no *Sifen lǜ kaizong ji*, do mestre *vinaya* chinês Daoxuan (596-667), Upagupta, o quinto sucessor da linhagem do Buddha cerca de um século após sua morte, tinha cinco discípulos principais, que se dizia terem estabelecido suas próprias escolas com base em seus pontos de vista divergentes sobre a doutrina; essas cinco também redigiram recensões separadas do *vinaya*, que os chineses chamam de “cinco recensões do *vinaya*” (*Wubu lǜ*). Esses cinco *vinayas* são (1) o “*Vinaya* em Quatro Partes” (Ch. *sifen lǜ*; S. **Cāturvargīyavinaya*) da escola Dharmaguptaka; (2) o “*Vinaya* das Dez Recitações” (Ch. *Shisong lǜ*; S. **Daśādhyāyavinaya*; [alt. **Daśabhāṇavāravīnaya*]) da escola Sarvāstivāda; (3) o “*Vinaya* em Cinco Partes” (Ch. *Wufen lǜ*; S. **Pañcavargikavinaya*) da escola Mahīśāsaka e o **Prātimokṣavinaya* da escola Kāśyapīya; (4) o **Mahāsāṃghika Vinaya* da escola Mahāsāṃghika; e (5) o Mūlasarvāstivāda *Vinaya*. Todas essas cinco recensões existem na tradução chinesa, mas o *Sifen lǜ* (“*Vinaya* das Quatro Partes”) dos Dharmaguptakas passou a dominar a conduta dos assuntos eclesiásticos no Budismo do Leste Asiático. O único *vinaya* que sobreviveu intacto em uma língua indiana é o Pāli *Vinaya* usado na tradição Sthaviranikāya; esta compilação do *vinaya* era desconhecida da tradição chinesa. O maior *vinaya* de todos eles, o Mūlasarvāstivāda *Vinaya*, é uma coleção enorme que é cerca de quatro vezes mais

longa do que qualquer uma das outras recensões. Toda a coleção está disponível em sua tradução tibetana; partes desse *vinaya* também foram traduzidas para o chinês, e fragmentos substanciais de sua versão original em sânscrito sobreviveram. Os *vinayas* são uma rica fonte de história budista porque descrevem a ocasião em que se formou cada uma das miríades de regras de conduta e comportamento promulgadas pelo Buddha. Diz-se que o Buddha criou uma nova regra somente após o cometimento de uma infração que precisaria ser evitada no futuro, então os *vinayas* têm o cuidado de relatar, em detalhes às vezes embaraçosos, os eventos específicos que levaram à formulação da regra por parte do Buddha. Esses relatos, portanto, fornecem percepções importantes sobre as questões enfrentadas pelas instituições monásticas da Índia. As principais regras da vida monástica estão contidas no *prātimokṣa*, que apresenta listas de crimes de gravidade variável, com penas que vão desde a expulsão da ordem para os mais graves até a mera confissão para os menores. [...] No Mūlasarvāstivāda Vinaya, havia 253 regras no total a serem

seguidas pelos monges, 364 para as monjas. A maioria dessas regras eram questões de etiqueta e decoro destinadas a garantir relações harmoniosas dentro da instituição monástica e com os patronos leigos. O *prātimokṣa* foi recitado quinzenalmente na cerimônia *upoṣadha*. Uma segunda parte importante do *vinaya* é o *vibhaṅga*, ou explicação de cada regra, explicando as circunstâncias de sua formulação e as condições sob as quais uma violação ocorre. Uma terceira parte era chamada de *vinayavastu* ou *khandaka*, seções separadas (variando entre dezessete e vinte) sobre vários tópicos como ordenação, retiros das chuvas, roupas de cama, mantos e o uso de remédios. Embora às vezes considerados simplesmente como uma coleção de regulamentos, os vários textos *vinaya* são uma parte essencial da literatura budista. Muitos dos *vinayas*, mas especialmente o Mūlasarvāstivāda Vinaya, também incluem um grande número de contos narrativos e materiais auxiliares, incluindo textos que em outras tradições teriam sido coletados no *sūtrapīṭaka* (BUSWELL, 2014, p. 974-975).