

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/26513282>

Facetas da relação entre Budismo e Hinduísmo – Entrevista com Perry Schmidt-Leukel

Article · January 2007

Source: DOAJ

CITATIONS

0

READS

5,099

1 author:



Frank Usarski

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

120 PUBLICATIONS 118 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Second Issue of the International Journal of Latin American Religions - call for papers [View project](#)



Buddhism in Latin America [View project](#)

Perry Schmidt-Leukel: Facetas da relação entre Budismo e Hinduísmo*

Entrevista a Frank Usarski

*Tradução de Carlos Roberto Sendas Ribeiro***

REVER: *O senhor poderia nos dar uma visão geral acerca dos princípios “dogmáticos” e as fontes tradicionais relevantes (sutras, etc.) que serviram (têm servido) como referências para o encontro hindu-budista?*

SCHMIDT-LEUKEL: Quando falamos sobre o “encontro hindu-budista” ou “relações hindu-budistas”, o primeiro ponto que é necessário esclarecer é o que se refere ao queremos dizer por “Hinduísmo”. Como designação de uma tradição religiosa, o termo é relativamente novo. Originalmente, “hindus” se referia às pessoas que viviam na Índia (ou, em um estágio mais antigo, aqueles que viviam na área do *hind*, isto é, o rio Indo). Foi somente sob o período colonial inglês que “Hinduísmo” foi utilizado como um termo “guarda-chuva” para a vasta diversidade de cultos religiosos, ritos, escolas filosóficas etc., em uma Índia onde não havia sikhs, muçulmanos, jainistas, etc. Entre os assim-chamados movimentos neo-hindus, quer dizer, o grande movimento de reforma do século XIX e início do século XX, “Hinduísmo” transformou-se numa auto-designação religiosa. No curso desse processo, os reformistas neo-hindus tentaram criar uma identidade hinduísta comum, apesar da imensa diversidade de crenças e práticas abrangidas por este termo. Entre as características comuns do que agora significa “Hinduísmo”, encontramos a aceitação dos Vedas como revelação divina (*shruti*). Isto, é claro, se refere aos Vedas como foram entendidos no século XIX, quer dizer, suas antigas partes juntadas aos comparativamente mais novos Upanixades, os quais se formaram aproximadamente entre os séculos VII e III a.C. e, mais tarde, adicionados aos Vedas. As partes mais antigas dos Vedas foram textos religiosos de uma religião que é usualmente chamada de Bramanismo. O Budismo surgiu na Índia em torno do século V a.C.

* Professor de Teologia Sistemática e Estudos da Religião e diretor fundador do “Centre for Inter-Faith Studies” na Universidade de Glasgow (Escócia). Entre as suas publicações mais recentes encontram-se: *War and Peace in World Religions* (2004), *Buddhism and Christianity in Dialogue* (2005), *Gott ohne Grenzen* (2005), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?* (2006), *Understanding Buddhism* (2006), *Islam and Inter-Faith Relations* (2007). Em breve será lançado a coletânea Schmidt-Leukel, P. (org.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien: EOS Verlag 2008.

** Mestrando em Ciências da Religião da PUC-SP.

como parte dos vários movimentos *xramana*. Os *xramanas* opuseram-se a grande parte da religião brâmane. O mais importante é que os *xramanas* introduziram um novo objetivo religioso, o objetivo de salvação, estreitamente conectado à idéia de reencarnação. Ambas, as crenças em reencarnação e na salvação como meta mais elevada, eram desconhecidas no antigo Bramanismo, mas foram incorporadas ao Bramanismo através dos Upanixades, que se formaram sob a influência das novas idéias *xramanas*. Então, nos textos mais recentes do Budismo, nós encontramos uma quantidade de temas comuns à maioria dos grupos *xramanas*. Os budistas ensinaram a reencarnação e a salvação derradeira – a serem adquiridas mediante uma experiência de um “insight” libertário (Iluminação) – e se opuseram a uma grande variedade de características do Bramanismo. Eles rejeitaram a autoridade dos Vedas (isto é, as suas partes mais antigas), criticaram o valor religioso do sacrifício (que era o ato ritual central no Bramanismo) e o culto de divindades específicas. Os budistas também negaram a afirmação brâmane de que o valor espiritual de um indivíduo e o seu papel social/religioso pode ser determinado pela casta. Essa crítica, entretanto, não era orientada por quaisquer preocupações sociais. A principal razão que havia por detrás disso era que o próprio Buda pertencia à casta dos xátrias e não era ele mesmo um brâmane. Assim, do ponto de vista brâmane, o Buda não estava autorizado a ensinar o *dharma* (a verdade religiosa). Além do mais, Buda divulgou o *dharma* indiscriminadamente para as pessoas de todas as castas. Isso também estava indo contra a idéia brâmane de que o *dharma* não deve ser ensinado aos membros das castas mais baixas.

Os antigos textos budistas, como têm sido preservados no cânone páli, são cheios de polêmicas parcialmente severas contra o Bramanismo oficial. Ao mesmo tempo, os budistas afirmaram que eles são os “verdadeiros brâmanes” e por isso contestam os brâmanes oficiais em seu papel de liderança religiosa e social. Outro aspecto importante é que os antigos textos budistas também contêm um número de afirmações que parecem ser direcionadas contra um dos ensinamentos centrais dos Upanixades: Enquanto os Upanixades mantêm que a Iluminação implica numa realização existencial da unidade do verdadeiro *self* individual (*atman*) com a base divina *de* e *em* tudo (*brahman*), os budistas afirmavam que o *insight* libertador implica no entendimento de que nada do que forma a

existência de um indivíduo tem a qualidade de um *self* imperecível e de suprema felicidade, ou seja de um *atman*.

REVER: A partir de qual momento/período temporal o encontro hindu-budista se manifestou e quais foram as circunstâncias geográficas e sócio-culturais sob as quais os primeiros encontros ocorreram?

SCHMIDT-LEUKEL: Quando o imperador Ashoka (séc. III a.C.) tornou-se um poderoso patrono do Budismo, ele proibiu a matança de animais. Isto foi um grande golpe contra o Bramanismo, já que o sacrifício ritual de animais era prescrito nos Vedas e formava a maior parte do ganha-pão dos brâmanes. Isto deixou muito claro para os brâmanes que um Estado governado por princípios budistas dificilmente deixaria algum espaço para eles. O Budismo era agora percebido não apenas como um rival intelectual, mas como uma séria ameaça. Assim, sob Ashoka – com seu apoio real – o Budismo espalhou-se dentro e fora das fronteiras de seu império rapidamente. Por isso, não surpreende que após a dinastia Ashoka Maurya (séc. II a.C.) tenhamos ouvido acerca de ferozes perseguições ao Budismo na Índia inspiradas pelos círculos brâmanes.

REVER: O relacionamento entre Budismo e Hinduísmo sofreu modificações no curso da história, por exemplo, em termos de uma maior intimidade mútua e/ou rejeição (talvez unilateral) e, em caso positivo: que desenvolvimentos intra-religiosos (dentro do Budismo ou do Hinduísmo) contribuíram para as mudanças nas relações inter-religiosas (entre Budismo e Hinduísmo)?

SCHMIDT-LEUKEL: As relações hindu-budistas tornaram-se verdadeiramente ruins no curso do primeiro milênio d.C. Na literatura dos *puranas* que então se desenvolveu no Hinduísmo, o Budismo é freqüentemente atacado. Por exemplo, o influente Vishnupurana prescreve uma completa excomunhão social do budista; absolutamente nenhum contato, seja de que natureza for; até mesmo olhar para um monge budista exige longas expiações; jantar com um budista leva ao inferno e ver um budista em sonho é um mau presságio. Famosos filósofos hindus como Kumarila (séc. VIII) e Shankara (séc. IX) atacaram o Budismo com argumentos filosóficos e teológicos. De acordo com Shankara, todos os que procuram a felicidade devem desprezar inteiramente o Budismo. Sobre Kumarila, é dito que

(embora não saibamos até onde isto é historicamente verdadeiro) ele instruiu o rei Sudhanvan para resolver o problema com os budistas simplesmente matando todos eles, incluindo as crianças e os idosos. De fato, há registros de várias perseguições graves aos budistas pelos reis hindus na segunda metade do primeiro milênio. No final deste período, o Budismo havia quase desaparecido da Índia. Aparentemente, não havia meio de hindus e budistas viverem lado a lado em uma única e mesma sociedade. Desenvolvimentos paralelos podem ser observados durante o mesmo período no lado budista. Filósofos budistas engajaram-se em pesadas críticas e polêmicas contra os princípios centrais hindus: contra a autoridade dos Vedas, o sistema de castas, a crença em um divino criador e a crença em um divino *atman*. No Sri Lanka, o conflito hindu-budista tomou a forma de uma violenta confrontação. O Mahayamsa, a mais importante crônica nacional budista do Sri Lanka (composta no séc. VI d.C. ou depois) cria a imagem do Sri Lanka como o próprio país do Buda, o qual só prosperará se o Budismo prosperar. Isto significou defender o Budismo primeiramente contra os tamis do sul da Índia, que eram hindus xivaítas e freqüentemente invadiam o Sri Lanka. De acordo com o Mahayamsa, o soberano cingalês Duttagamani (séc. II AC) lutou contra os tâmiles do Sri Lanka “não apenas pela alegria da soberania”, mas “para estabelecer a doutrina do Buda”. Após ter massacrado milhares de tâmiles, ele foi consolado por oito santos budistas (*arhats*). Eles lhe asseguraram que essas pessoas não valiam mais do que feras selvagens e que ele havia trazido grande glória à doutrina do Buda (Mahayamsa 25: 109 e seguintes). Até hoje, o conflito hindu-budista é um aspecto da guerra tâmil-cingalesa que o Sri Lanka vem sofrendo durante os últimos 25 anos. Apesar dessas hostilidades, Hinduísmo e Budismo exerceram de fato considerável influência um sobre o outro. As idéias, práticas e ideais budistas encontraram sua contrapartida em vários desenvolvimentos hindus, e uma quantidade de textos budistas, em especial as escrituras do Budismo Mahayana, refletem a influência hindu. Deixe-me mencionar só dois exemplos. O método filosófico desenvolvido na escola budista Madhyamaka exerceu forte influência sobre Shankara e sua interpretação Advaita-Vedântica dos Upanixades. E o desenvolvimento budista-Mahayana do conceito de uma natureza-búdica universal sendo o verdadeiro eu de todo ser consciente e ao mesmo tempo a última realidade atrás de tudo exhibe uma chocante similaridade com o ensinamento *brahman-atman* do Upanixad. Além disso, a inteira questão de como combinar o empenho pela última libertação, e a correspondente espiritualidade da

renúncia, com a obrigação de viver neste mundo e contribuir para esta sociedade tornou-se um motivo orientador no desenvolvimento de ambas as religiões.

REVER: Existem diferenças entre as escolas budistas em termos da percepção budista da reação contra/colaboração com o Hinduísmo?

SCHMIDT-LEUKEL: Como resultado de ambas, das abertas hostilidades e da influência mútua, emergiram as alegações recíprocas de superioridade inclusivista. No Hinduísmo, isso tomou a forma do difundido ensinamento de que Buda foi de fato um *avatar* (encarnação) do Deus Vishnu. Mas, enquanto a tarefa usual de um *avatar* é corrigir as coisas e guiar as pessoas de volta ao caminho correto, a função do Buda foi desencaminhar aqueles que mereciam ser desencaminhados, causando dessa forma a sua ruína espiritual e, assim, fortalecendo os seguidores ortodoxos dos Vedas. Uma afirmação semelhante é encontrada em um influente sutra mahayanista. O sutra Karandavyuha – que é escrito em louvar ao Bodisatva Avalokitesvara – proclama que o Deus Shiva é na realidade uma criação de Avalokitesvara, mas que na era das trevas, a Kali Yuga, iludiu as pessoas que veneravam Shiva como o deus mais elevado, o Criador, e desse modo elas ficaram privadas do caminho da iluminação. Em geral, a existência de divindades hindus não era negada pelos budistas. Mas eles as incorporaram em seu próprio sistema e as colocaram em uma posição inferior. Elas são vistas como seres poderosos, mas seres que ainda estão vinculados ao *samsara*, o ciclo das reencarnações. Eles não estão iluminados ou libertos, e não podem ajudar no caminho para a libertação. Eles podem, entretanto, providenciar amplos favores. Assim, no Budismo Theravada até hoje se encontra freqüentemente um templo lateral para algumas importantes divindades hindus anexado a um santuário budista, e os devotos são encorajados a aproximar dessas divindades em busca de ajuda às suas necessidades mundanas. No Budismo Mahayana, as divindades hindus foram em grande parte (mas não inteiramente) substituídas pelos Bodisatvas do Mahayana que lhes tomaram a função de suprir as necessidades mundanas e freqüentemente se assemelham bastante às divindades hindus. Portanto, há algumas pequenas diferenças entre os importantes ramos budistas em relação ao Hinduísmo, mas essencialmente sua atitude é bastante semelhante. No Hinduísmo se pode afirmar, de um modo bem generalizado, que entre os ramos mais teístas, a rejeição ao Budismo é mais forte do que entre aquelas que são influenciados pelo

Advaita-Vedanta, embora, como eu disse antes, o próprio Shankara tenha sido um feroz oponente do Budismo – apesar do fato de ele ter sido influenciado pela filosofia budista. O último, entretanto, fez com que os hindus teístas denunciassem Shankara como um cripto-budista. De novo, algo similar é encontrado no Budismo. Entre os budistas Theravada há a difundida visão de que o Budismo Mahayana é uma heresia que surgiu pela demasiada influência hindu.

REVER: O encontro hindu-budista está parcialmente institucionalizado em termos de reuniões especiais (regulares) ou ao menos contextualizado em reuniões inter-religiosas de um âmbito mais abrangente? Caso existam reuniões especiais: quem é responsável pela organização desses eventos? Quem está engajado neste tipo de diálogo (representantes individuais, associações, comunidades religiosas específicas)?

SCHMIDT-LEUKEL: Um diálogo hindu-budista realmente não existe. Na Índia há agora um movimento rapidamente crescente de neobudistas recentemente convertidos. Este movimento foi disparado por Bhimrao Ambedkar (1891-1956), pai da moderna constituição indiana e líder político dos assim chamados “intocáveis”. Ambedkar converteu-se ao Budismo em 1956 junto com mais de 300 mil de seus seguidores. Existem hoje cerca de 6,5 milhões de budistas “ambedkarianos” na Índia. Ambedkar deixou o Hinduísmo por causa de sua rejeição ao sistema de castas e sua convicção – em oposição a Gandhi – de que o sistema de castas é irreformável. Os budistas “ambedkarianos” são, então, muito anti-hindus em sua abordagem. Parte de sua fórmula de conversão é a denúncia pública do Hinduísmo. No Sri Lanka há esta guerra tâmil-cingalesa em andamento com seus significados religiosos implícitos e alguns dos monges budistas do Sri Lanka se expressam eles mesmos em uma atitude militantemente anti-hindu. Além disso, a constituição do Sri Lanka concede ao Budismo um lugar privilegiado, que pode fazer com que os hindus se sintam cidadãos de segunda classe. Entre os indianos hindus há, agora, um movimento *hindutva* muito forte com uma gama de organizações políticas e paramilitares. A postura deles em relação ao Budismo não é, entretanto, unânime. O movimento *hindutva* define “Hinduísmo” mais em um senso nacionalista do que religioso e tendem a ver Buda, e até certo ponto o Budismo também, como parte do Hinduísmo. Isto, entretanto, é fortemente combatido pelos budistas

“ambedkarianos” na Índia. O movimento neo-hindu de séc. XIX e do início do séc. XX e também (até certo ponto) o modernismo budista do mesmo período acarreta alguns aspectos que poderiam se tornar frutíferos para um futuro diálogo hindu-budista. Anagarika Dharmapala, o mais importante modernista budista, falou muito positivamente sobre Advaita Vedanta. Mas, ao mesmo tempo, ele era um forte nacionalista budista em relação ao Sri Lanka e há muito se opunha a todas as formas de teísmo, seja hindu ou abraâmico. Do lado hindu, os reformadores neo-hindus freqüentemente admiravam bastante o Buda. Ao mesmo tempo, eram críticos do sistema de castas e ambos fornecem uma boa base para um futuro diálogo hindu-budista. Vivekananda, em especial, era cheio de louvores a Buda, embora sustentasse que a mensagem e a personalidade do Buda são melhor compreendidas pelo Hinduísmo vedanta do que pelo Budismo oficial. Entretanto, ele reconheceu que o Hinduísmo beneficiou-se significativamente da influencia budista. Vivekananda também via Buda como um divino *avatar*, mas ele rejeitou explicitamente a visão clássica de que o papel do Buda era de natureza maléfica. Os budistas, por enquanto, não reagiram muito a esses desenvolvimentos dentro do neo-Hinduísmo, mas o acadêmico budista indiano Lal Mani Joshi respondeu arcaicamente, embora imparcialmente construtivo, à visão do Budismo de Vivekananda com o seu livro “Discernindo o Buda” (1983). O único diálogo em tempos mais recentes do qual me lembre é o que foi conduzido entre o budista *nitiren* japonês Daisaku Ikeda e o político e acadêmico hindu Karan Singh (“Humanidade na Encruzilhada”, 1988). Isto confirma que há espaço para uma certa aproximação da visão budista, em especial a budista Mahayana, e da visão hindu, em especial a advaita vedântica, sobre a compreensão do verdadeiro eu e da última realidade de forma que as clássicas controvérsias acerca da doutrina *brahman-atman* possam ser superadas. Entretanto, este diálogo também mostra que há uma tendência (que é particularmente forte dentro do movimento *hindutva*) para formar uma espécie de aliança entre as alegadas não-dualísticas religiões do Hinduísmo e do Budismo contra as alegadas dualísticas religiões abraâmicas as quais são consideradas responsáveis por uma quantidade daqueles males que assediam o mundo moderno. Esta tendência, que eu sustento ser nada bem-vinda, pode e deve ser encontrada dentro do contexto mais amplo de um diálogo inter-religioso global. Dentro de importantes organizações inter-religiosas globais, como por exemplo a “Conferencia Mundial de Religiões para a Paz” ou o “Parlamento Mundial das Religiões”, de fato, hindus e budistas se

encontram regularmente. Mas, até onde eu consigo ver, isto ainda não inspirou qualquer forma institucionalizada do diálogo hindu-budista no contexto asiático. Entretanto, o movimento inter-religioso global certamente fornece um estímulo positivo em andamento para o futuro das relações hindu-budistas. Ambos, hindus e budistas, freqüentemente apresentam as suas próprias religiões como sendo extraordinariamente tolerantes e abertas em relação às religiões abramicas, as quais são usualmente percebidas como especialmente intolerantes e absolutistas. Assim, o teste decisivo para as alegações hindus e budistas certamente será como vão lidar com eles mesmos no futuro. A agenda desse diálogo, eu sugiro, deveria ser menos dominada pelos grandes tópicos de relevância global. Deveria ser preferencialmente enfocada numa revisão crítica daqueles temas específicos nos quais as mútuas hostilidades e alegações recíprocas de superioridade entre o Hinduísmo e o Budismo foram construídas. Isto, no mínimo, parece ser mais saudável do que qualquer aliança motivada pela feitura de um novo bicho-papão.

Recebido: 23/07/2007

Aceite final: 15/08/2007