



## Relações históricas entre o budismo e o hinduísmo no subcontinente indiano

### *Historical relationships between Buddhism and Hinduism in the Indian subcontinent*

Frank Usarski\*

Rodrigo Wolff Apolloni\*\*

**Resumo:** Hinduísmo e budismo compartilham uma série de elementos, a começar pelo nascimento no subcontinente indiano, passando por princípios, iconografia e até mesmo certas divindades. Enquanto o budismo declinou na Índia e se converteu em religião universal fortemente presente em vários países, o hinduísmo seguiu florescendo em seu território de origem. Este artigo sintetiza as relações históricas entre budismo e hinduísmo no subcontinente indiano, buscando entender como as semelhanças e as tensões, do século V AEC até nossos dias, plasmaram e plasmam ambas as religiões.

**Palavras-chave:** Budismo, hinduísmo, tensões religiosas, Índia, história da Índia.

**Abstract:** Hinduism and Buddhism share a series of elements, such as its genesis in the Indian subcontinent, common principles, iconographical expressions and even certain deities. While Buddhism declined in India and became a universal religion strongly present in several countries, Hinduism continued to flourish in its land of origin. This article synthesizes the historical relations between Buddhism and Hinduism in the Indian subcontinent, seeking to understand how similarities and tensions, from the 5th century BCE to the present day, shaped and shape both religions.

**Keywords:** Buddhism, Hinduism, religious tensions, India, history of India.

## Introdução

O budismo é uma religião indiana. Na sua origem, em seus princípios, símbolos, língua canônica e até mesmo em certas divindades. No entanto, o budismo não prosperou no subcontinente indiano, tornando-se uma religião minoritária que, contudo, teve e tem grande sucesso em outras porções do mundo, especialmente nos países do chamado Extremo Oriente e do Sudeste Asiático – uma religião universal, de caráter missionário.

O budismo é uma religião que nasceu dentro do hinduísmo, em um momento de tensões sociais e religiosas provocadas por questionamentos acerca das posições

---

\* Professor do PPG em Ciência da Religião da PUC-SP (São Paulo-SP) Livre-docente em Ciência da Religião (PUC-SP, São Paulo-SP). ORCID: 0000-0001-9926-2331 – contato: [usarski@pucsp.br](mailto:usarski@pucsp.br)

\*\* Em estágio pós-doutoral pelo PPG em História da UFCG (Campina Grande-PB). Doutor em Sociologia pela UFPR (Curitiba-PR). ORCID: 0000-0003-3233-2985 – contato: [rwapolloni@gmail.com](mailto:rwapolloni@gmail.com)

assumidas por integrantes da casta brâmane. Essas mesmas tensões caracterizaram – e, em certa medida, caracterizam até hoje – as relações entre ambas as religiões no subcontinente indiano. Neste artigo, os autores se propõem a examinar essas relações em terras indianas, buscando perceber como estes contatos evoluíram e como ajudaram a plasmar hinduísmo e budismo, inclusive na atualidade.

### **Uma era de relações intrincadas e paradigmáticas**

Por mil e novecentos anos, entre os séculos VI AEC e XIII EC, hinduísmo e budismo estabeleceram relações intrincadas e paradigmáticas no subcontinente indiano. Nesse lapso temporal, o budismo ainda representava um fator religioso decisivo em um território até então dominado pelo hinduísmo. Esse fator religioso, por certo, também possuía implicações políticas. (Side, 2022, p. 5-14)

Ao longo de seu desenvolvimento, enfim, o budismo havia deixado de consistir e de ser visto como um movimento sectário, reformador ou de contestação de elementos do próprio hinduísmo, para constituir uma “religião civilizacional” descolada de afiliações regionais ou do patrocínio de governantes devotos. Ao longo desse período, deixou seus limites geográficos iniciais e, por força dos esforços missionários de sua comunidade de fiéis, tornou-se um elemento-chave para a emergência de uma civilização pan-asiática que tem, nos elementos da religião (Reynolds, Hallisey, 2005, p. 1087-1101, especialmente p.1089ss) – em valores, ideais e símbolos –, um poderoso elemento identitário.

Enquanto crescia para os lados – literalmente, em todas as direções, do Sudeste Asiático à Pérsia –, porém, o budismo minguava em sua região de origem. Sofreu um declínio radical motivado por razões políticas internas, pela própria dinâmica do hinduísmo, pela atração exercida por outras religiões indianas e por ataques e destruição de suas instituições-chave (nos séculos XI e XII) perpetrada pelos guerreiros de uma outra religião universal emergente: o Islamismo.

Nesse mesmo período houve outros encontros entre hinduísmo e budismo, mais exatamente em países ou reinos vizinhos à atual Índia – caso, por exemplo, do Sri Lanka (um dos primeiros alvos da missão budista iniciada pelo imperador Aśoka ou Ashoka, dos Maurias – 272-231 AEC) e do Nepal (SEN, 2022); eles, porém, foram menos significativos em relação a disputas e conflitos, sendo a relação marcada pela convivência civilizada desde o século V EC.

### **Desafios à hegemonia religiosa**

Do surgimento do budismo até o século III AEC, a relação entre esta religião e o bramanismo – então, expressão hegemônica do hinduísmo – foi marcada por um alto grau de tensão. Por disputas alimentadas por turbulências socioeconômicas e por uma efervescência cultural associada, entre outros fatores, ao processo de urbanização da Índia.

Esses movimentos levaram ao questionamento generalizado de um elemento fulcral da religião hindu: o sistema de castas, até então percebido pela sociedade (e afirmado pelas elites) como uma expressão perfeita da ordem cósmica no nível da sociedade humana.

Por essa perspectiva, a pirâmide social preceituada pelas divindades – com os *brâmanes* no topo, seguidos por *ksatriyas*, *vaiśyas* e *śūdras* – tinha como razão ontológica o status divino dos Vedas, textos sagrados nascidos das revelações de videntes (*rsis*). Entre esses textos está, por exemplo, um hino (*sūkta*) ao gigante primordial *Purusa* (o hino 90 da décima *Mandala* [compilação] do *Rg-Veda*), que estabelece a gênese cósmica da diferenciação de castas. A cada parte do corpo do gigante (cabeça, braços, pernas e pés) correspondia uma casta. (Lopez, 2021, p. 22-23)

Naquele momento, porém, a dinâmica social já não parecia caber mais no corpo da divindade. Em um mundo urbanizado, outras demandas e outros grupos sociais surgiam; além disso, crescia a relevância dos negociantes (*vaiśyas*), cuja importância social extrapolava o antigo limite das pernas de *Purusa*. Além de exercer um papel central na circulação de mercadorias e nas trocas inter-regionais, eles também eram responsáveis pelo trânsito de informações e de pontos de vista – uma dinâmica que, por certo, acabou por relativizar a monolítica hegemonia sacerdotal (*brâmane*).

Esse empoderamento social, é claro, também impactou as mentalidades. Partindo do fortalecimento de um pensamento mais associado às leis de mercado – dividido nas categorias custo x benefício e perdas x ganhos –, houve um crescimento da racionalidade. O sobrenatural, naquele momento, já não exercia um poder tão definitivo.

Para certos componentes das elites, a filosofia associada à religião – por seu hermetismo, até então inacessível às pessoas extra-casta – ganhou outros contornos. Emancipou-se da velha retórica e se articulou, em conteúdo e linguagem, de forma mais exotérica – ou seja, fora de um círculo de iniciados – e em idiomas locais (Schneider, 1992, p. 65-66). Estabelecia-se, enfim, uma poderosa relativização em relação a um consagrado corpo de conhecimentos e crenças.

Entre os componentes dessa “elite contestadora” estava Siddhartha Gautama (séc. VI-V AEC), o fundador do budismo.

## Primeiras impressões do budismo

Por princípio, ao menos na visão dos *brâmanes* do alto de suas posições – e do domínio da língua sagrada, o sânscrito –, o Buda não representaria uma ameaça à ordem religiosa. Ele, afinal, vinha de uma região – a porção nordeste – situada fora das áreas religiosamente predestinadas do subcontinente. Um território “bárbaro”, tomado pela algaravia de idiomas “impuros” como o maghadi, falado por Siddhartha Gautama. Como se não bastasse, o Buda pertencia a uma família de *ksatriyas* – casta de administradores e/ou guerreiros, inferiores aos *brâmanes* na hierarquia cósmica e não habilitados aos misteres de mediação ritual com as divindades (Liu, 2022, p. 1-6).

O surgimento e o florescimento do budismo podem ser considerados, portanto, como parte de uma articulação emancipadora – em termos religiosos, políticos, sociais, culturais e geopolíticos. Uma certa periferia, enfim, passava a propor uma agenda que contestava e se contrapunha à do grupo situado no centro do poder. Não parece gratuito, inclusive, que esse movimento tenha nascido no seio dos *ksatriyas*, elementos

da sociedade cujo poder (a *manu militari*) reunia condições de fazer frente ao poder esotérico dos brâmanes.

Partindo de contestações e debates filosóficos e religiosos, os proponentes da nova ordem tensionavam as estruturas de toda a ordem social tradicional. Essas contestações, feitas pelos *ksatriyas* contra a sublimidade do sânscrito ou contra a infalibilidade dos *Vedas*, na verdade, tinham por fim derrubar a antiga hierarquia da sociedade tradicional indiana (Deshpande, in Subramaniam, 1993, p. 22-46).

### Reorganizações internas e sistêmicas

A oposição, porém, não vinha apenas de fora da casta hegemônica, mas também de dentro e, mesmo, de todo o sistema social a partir de um outro viés. Antes mesmo dessa crise dentro do *corpo de Purusa*, a casta brâmane já havia passado por um processo de diferenciação interna (nos próximos parágrafos, os autores se baseiam, sobretudo, em Bailey, 2004, p. 108-137). Há que se observar, inclusive, que, mesmo então, as castas não eram grupos monolíticos, sem subdivisões internas.

No norte do continente, o ideal brâmane de especialista religioso – associado especialmente à condução dos rituais e sacrifícios –, se mantinha muito forte. Ou seja, a partir dessa premissa, a casta se mantinha poderosa, preservando os antigos padrões, sua representação como casta modelar e normativa, que definia princípios para todo o grupo social.

Até que ele foi desafiado – e duplamente – dentro do próprio ambiente bramânico. O primeiro desafio diz respeito a uma crítica da conduta dos brâmanes como especialistas religiosos. Ficava patente, então, a ambiguidade de um conceito vigente, que afirmava que a competência dos especialistas nos rituais não dependia de uma existência reclusa – de renúncia – e do conseqüente afastamento entre as esferas religiosa e mundana.

A grande circulação dos brâmanes pela sociedade, trocas culturais com outras castas, a valorização de sua condição social-religiosa e, especialmente, o recebimento de remunerações significativas por seus serviços religiosos, acabaram fazendo com que componentes da casta especialmente talentosos para atrair a atenção e o estipêndio dos ricos e poderosos descuidassem de sua herança religiosa tradicional. Crescia, assim, o número de brâmanes que fraquejavam, em atenção e dedicação, diante daqueles elementos que constituíam seu próprio fator legitimidade: o estudo dos *Vedas* e das técnicas associadas à condução de sacrifícios e rituais.

Muitos desses brâmanes, agraciados com um alto status social conferido pela riqueza econômica, já não seguiam o modelo de conduta de sua casta. Eles mantinham o privilégio social, mas não cumpriam o que o contrato sociorreligioso deles exigia.

Outros dentre eles trocaram a burocracia dos rituais pela burocracia estatal, assumindo funções públicas que, pela regra teológica, não lhe eram de direito e que, pior, embaralhavam o sistema de castas. Há indicações históricas de que essas migrações funcionais foram especialmente sensíveis no leste do subcontinente – inclusive, na área de nascimento e atuação religiosa de Siddhartha Gautama.

Como observamos acima, porém, o sistema bramânico foi desafiado duas vezes: a primeira, a partir de dentro. Agora, examinar-se-á o segundo desafio, que envolve tanto a casta brâmane quando todo o *corpo de Purusa*. Tem-se, então, um movimento contracultural originário de diversas castas; o mesmo movimento, aliás, que acabou por dar berço ao próprio budismo. Ele era formado por ascetas de diferentes regiões e grupos da sociedade.

Esses ascetas – muitos dos quais, dotados de atitudes, de um furor religiosos e de práticas vivenciais socialmente legitimadoras e que denunciavam a lassidão da casta de especialistas religiosos – colocaram em questão o monopólio *tecnocrático* dos brâmanes (Olivelle, 2020).

Eles se dividiam em grupos de ascetas itinerantes (*śramanas*) – aos quais Siddhartha Gautama viria a e juntar em sua busca existencial extra palaciana – e de ascetas instalados em *āśramas*, estabelecimentos que abrigavam os gurus e seus discípulos, oferecendo espaços sociais particulares para ensino e práticas religiosos.

Esse segundo grupo, de modo geral, era formado por pessoas originárias da própria casta brâmane, e sua opção por lugares fixos para seu fazer religioso seguia a lógica anterior do grupo. Nesses espaços, era possível seguir realizando – e revivificando – rituais e sacrifícios preceituados e consagrados pela tradição bramânica.

Nota-se, no caso dos ascetas dos *āśramas*, um movimento da própria casta brâmane no sentido de uma modernização. Movimento que, de resto, foi muito bem-sucedido, algo que pode ser avaliado pela existência de textos hindus posteriores que trazem regulamentos detalhados da vida de integrantes de *āśramas*. E, certamente, pela perenidade da tradição que eles construíram: ainda hoje, a Índia conta com muitos *āśramas*. Serviços de levantamento digital de dados indicam que, em outubro de 2023, a Índia possuía 12.838 deles (Smartsrapers, 2023). Ainda que esses locais não sejam semelhantes aos antigos locais estabelecidos pelos ascetas, eles apontam para a força da ideia de *āśramas*, que conta com ao menos 25 séculos.

## Buda, o heterodoxo

A figura de Siddhartha Gautama e a forma como ele se colocou diante da questão brâmane dão conta da complexidade, do dinamismo e das ambiguidades do cenário sociorreligioso indiano do século VI AEC. Em parte, a performance do Buda histórico se conecta a uma resposta a um cenário ainda dominado pelos *Vedas* e suas instituições. Uma das estratégias dessa performance foi a de uma sagaz política de mediação com o sistema vigente.

Para começar, o sistema proposto por Siddhartha Gautama articulava-se ao redor de componentes filosóficos, práticos, éticos e estilísticos que já faziam parte do horizonte natural do seu público; ou seja, propunha-se uma ruptura, mas dentro de um universo previamente conhecido. Na época, budismo e hinduísmo compartilhavam elementos como (1) – uma atitude fundamentalmente pessimista diante do mundo apreendido pelos sentidos, visto como uma representação vazia e ilusória; (2) – a ideia de ciclos existenciais e o desejo de superá-los; (3) – a teoria do *carma*; (4) – a disposição, do

interessado em avançar, de receber a orientação de um mestre carismático; (5) – a atribuição de potencial salvífico ao indivíduo; (6) – o princípio de não violência (*ahimsâ*); e 6) – o uso de métodos psicofisiológicos em prol da evolução espiritual (Lopez, 2005, p. 13-36, especialmente p. 24ss).

Essas convergências ou semelhanças substanciais refrearam as tensões que, potencialmente, poderiam ser vividas pelos interlocutores do Buda se a ruptura colocada fosse mais radical. Havia, sim, uma meia tensão, mas com a manutenção do *capital cultural* acumulado no processo de socialização religiosa convencional (Stark, 1996, p. 133-146).

Essa política de mediação ia além do conteúdo da mensagem budista. Desde o início, o trabalho espiritual de Siddhartha Gautama ocorreu simultaneamente em duas dimensões complementares.

Além da consolidação do seu sistema em sentido doutrinário, Buda estava preocupado com a institucionalização e a normatização de um corpo de especialistas religiosos, monges e monjas. Tais normas, chamadas *vinaya*, propunham modalidades de vida monástica e, também, as formas como deveriam ocorrer as interações entre as comunidades monásticas e o mundo externo.

Uma das metas dessa normatização residia, exatamente, na cristalização de princípios para evitar conflitos com outros grupos religiosos, em especial aqueles potencial ou diretamente concorrentes pela clientela religiosa. Certamente, os religiosos hindus eram o motivador principal dessa regra.

Vale observar que, de modo geral, no cânone páli o número de relatos sobre encontros do Buda com brâmanes proeminentes – líderes, formadores de opinião e potenciais aquisições preciosas para o próprio budismo – supera a quantidade de narrativas em que outros grupos sociais e/ou religiosos são contemplados.

Os *sûtras* que narram esses encontros ocupam grande espaço, em especial no segundo e terceiro volumes do *Majjhima Nikāya* e no primeiro volume do *Dīgha Nikāya*. Sua leitura revela que “o brâmane é a figura não budista mais prestigiosa no cânone páli e que esse status é atribuído tanto em sentido econômico quanto em sentido religioso” (Bailey, 2004, p. 114).

Toda essa intenção, é certo, tem implicações ambíguas, uma vez que revela, de modo simultâneo, a atração e a repulsão do Buda por esses interlocutores.

Quando os *sûtras* dizem respeito aos integrantes de *āśramas* – personagens que, como vimos, emergem no mesmo movimento histórico que gerou o Buda histórico –, o cânone páli demonstra a disposição de igualar esses personagens a homens eméritos. Trechos em que esses brâmanes são associados a religiosos virtuosos aparecem, em especial, nas partes mais antigas do cânone, o que parece indicar que, ao menos na etapa formativa, inicial, se lhes atribuíam especial valor do ponto de vista da comunidade budista (*sangha*). A autossuficiência e independência desses ascetas – que se opunham à lassidão dos brâmanes do leste, conectados à velha ordem – atraía a simpatia dos budistas.

Assim, *sûtras* que focalizam sacerdotes convencionais e brâmanes seculares os colocam como o “oponente a ser abatido” em termos teológicos. Ou seja, revelam um forte espírito de competição e também tensões ideológicas e sociais.

Quanto às disputas entre o Buda e autoridades religiosas hindus/brâmanes de sua época, podemos sintetizá-las observando que a doutrina budista é, via de regra,

mostrada em contraste – ou seja, em comparação e oposição – na relação com as visões do bramanismo ou da estrutura sociorreligiosa imposta pela antiga tradição.

Quanto aos brâmanes “secularizados” – ou seja, aqueles que haviam escapado à condição de casta para assumir postos burocráticos, por exemplo –, muitos dos relacionados pelo cânone páli eram figuras conhecidas não como religiosos, mas como latifundiários e fazendeiros. E eram criticados por sua ganância e corrupção.

Independentemente da natureza de seu alvo específico, os *sūtras* que se referem aos brâmanes, via de regra, estão de acordo com o princípio histórico geral que afirma que “uma heterodoxia ou tradição minoritária tem a obrigação de se relacionar com a ortodoxia ou prática dominante” (Bailey, 2004, p. 121) – que, por certo, funciona como seu alvo, seu espelho e seu nêmesis. E que busca superar.

Partindo dessa perspectiva, o cânone páli preocupa-se, sobremaneira, em mostrar o Buda como um personagem igual ou superior a qualquer interlocutor não budista localizado no topo da hierarquia social. E há, aí, um cenário de tertúlia (ou melhor, de duelo), em que se vê o encontro do Buda caminhante com um brâmane proeminente da região visitada, que o convida para instalar-se ali.

Em nenhum *sūtra* com esse *leitmotif* Siddhartha Gautama mostra grande interesse pelo visitante, mas, por cortesia, aceita travar o diálogo. Estabelece um distanciamento crítico, indiferente à fama de seu interlocutor. Dialoga e, via de regra, acaba por converter seu antigo oponente ao budismo.

É possível que todos esses “duelos” Buda x brâmanes estejam mais conectados à etapa inicial do budismo, quando a nova religião lutava para lançar raízes – e seu fundador, legitimar-se – em um ambiente no qual a hegemonia ainda era a dos especialistas religiosos da casta religiosa, que se mantinham como titulares canônicos da gestão dos conhecimentos sagrados e da mediação com as divindades por meio dos rituais e sacrifícios.

## **Budismo: de diferente a rival do hinduísmo**

Na medida em que o budismo ascendia diante do poder oficial – fosse pela adesão de líderes políticos locais, fosse pela tolerância passiva de líderes que se mantiveram hindus –, a afirmação quase obsessiva da preeminência dos ensinamentos do Buda face ao *corpus* bramânico perdeu força.

Um crescimento significativo, estabelecido em um intervalo de cerca de trezentos anos. Do ponto de vista histórico – e, especialmente, segundo a narrativa idealizadora budista –, a figura-chave para a transformação do budismo de movimento religioso alternativo em religião oficialmente reconhecida foi Aśoka, terceiro imperador da dinastia Maurya e, desde sua conversão (por volta de 264 AEC), protetor e patrocinador do budismo.

O interesse do imperador pelo budismo – em sentido religioso e político, de pacificação social – está demonstrada em seus famosos *trinta e três editos de pedra*, na construção de oitenta e quatro santuários budistas (*stūpas*) no subcontinente e em um esforço missionário que envolvia, inclusive, seu corpo administrativo.

Foi no período de Aśoka que a crítica budista ao bramanismo passou da esfera das ideias para a da política. Uma das medidas-chave adotadas pelo imperador em harmonia com a ética budista – mais exatamente, com o primeiro dos cinco preceitos da *Pañca-Śīlā*, que se coloca contra a causação da violência (Buswell, Lopez, 2014, p. 616) – e em desfavor dos sacerdotes tradicionais foi a proibição de sacrifícios de animais. Isso enfraqueceu fortemente o sistema ritual e secou uma importante fonte de ingressos desses especialistas religiosos.

Quando a dinastia de Maurya foi substituída pela dinastia Sūnga (em 187 AEC), o budismo, graças ao favor imperial, tinha se tornado um protagonista cultural, uma instituição capaz de fazer frente aos crescentes contra-ataques brâmanes e a reverses políticos em escala nacional. Isso valeu mais ainda em épocas posteriores, em que governantes locais colocavam-se como patrocinadores do budismo em detrimento do hinduísmo.

Um exemplo desse tipo de apoio é o de Kaniska (78-101 AEC), membro da dinastia Kūsāna (30-225 EC) cujo extenso império incluía toda a região do vale de Ganges e os territórios que hoje constituem o Afeganistão e Paquistão. Naquele momento, missões budistas já haviam chegado, com êxito, à Rota da Seda – portanto, à Ásia Central e à China –, assim como aos reinos do Sudeste Asiático. Segundo a tradição budista, por volta do ano 100 EC, Kaniska convocou o quarto concílio budista (Reynolds, Hallisey, 2005).

Outro exemplo é o de Harshavardhana (590–647 EC), imperador de um domínio situado no norte da Índia. Conforme relatos budistas, além de mandar missionários budistas para China, Harshavardhana construiu várias *stūpas*, patrocinou a arte e a literatura budistas e deu apoio financeiro à universidade budista de Nalanda.

Após sua morte, o budismo indiano teve seus últimos bastiões em Bihar e Bangala – a nordeste do subcontinente – onde, entre os séculos VIII e XII, desfrutou do favor da família real de Pāla. O nome da dinastia, fundada por Gopāla (750-770 EC) – o primeiro rei budista independente de Bihar –, significa “protetor”. Do budismo, por certo: isso é particularmente evidente no caso do segundo rei da dinastia, Dharmapāla (770-810), que estabeleceu em seu território as universidades budistas de Vikramaśīla e Uddandapura (Odantapurī) (Gómez, 2005, p. 1101-1131). Contudo, o espírito cada vez mais favorável ao hinduísmo em todo o subcontinente teve impacto também sobre o budismo no reino de Pāla. Um indicativo dessa “mudança de clima” pode ser percebido na arte local do período, em que motivos budistas começam a perder relevância em favor de motivos hindus.

## Hinduísmo: o império reage

A perda de poder oficial dos brâmanes tendo como causador o patrocínio governamental do budismo os levou a considerar esta religião como uma rival espiritual e como uma ameaça política. E gerou reações que, como veremos, acabaram por impactar fortemente na sobrevivência budista em terras do subcontinente.

As primeiras ações antibudistas de império foram desencadeadas por Pusyamitra (187–151 AEC), fundador da dinastia Sūnga e assassino de Bṛhadat, o último representante

da dinastia Maurya. A afinidade do Puṣyamitra com o hinduísmo é indicada por relatos sobre sua preferência pelo sacrifício de cavalos, ritual supremo do bramismo.

Seguindo os princípios literários do drama indiano e no estilo das histórias sobre as vidas passadas do Buda (*jātakas*), textos budistas descrevem Puṣyamitra como uma espécie de nêmesis de Aśoka (Crosby, 2004, p. 640-647, especialmente p. 641-642) – um perseguidor visceral de sua religião, disposto a destruir monumentos budistas, incinerar mosteiros e massacrar monges eruditos (Hazra, 1995, p. 46).

A demolição total ou parcial de alguns dos mais importantes sítios budistas do subcontinente – entre eles, as *stūpas* de Bhārhut e Sāncī, bem como o mosteiro de Amarāvātī –, é atribuída aos mandatários da dinastia Sūnga.

Uma construção narrativa analógica, mas em escala menor, aparece na dicotomização entre o imperador devoto Harshavardhana e Arjuna, seu ex-ministro, usurpador e oponente violento do budismo (Gómez, 2005). Fontes budistas atribuem perseguições pesadas, também, a Mihirakula (cerca de 510-542 EC), rei da Caxemira, e a Śaśanka (cerca de 600-625 EC), rei de Gauda (domínio situado no leste da Índia). Ambos os regentes eram seguidores do Śivaísmo, um dos principais ramos devocionais do hinduísmo (Hazra, 1995, p. 390ss).

Esses registros – ainda que não possam ser confirmados no que respeita à extensão dos danos materiais e a pessoas – apontam para a atmosfera tensa existente entre hindus e budistas na Índia durante o primeiro milênio EC (Halbfass, 1998, p. 176-194, especialmente p. 177). O que está historicamente provado é que em nenhum momento houve perseguições sistemáticas contra budistas, mas, sim, pontuais – de certos regentes, em certos momentos e/ou regiões.

No campo das letras, a história era um pouco diferente: muito mais eficazes foram as polêmicas antibudistas em escritos populares (particularmente nos textos mitológicos dos *Purānas*, compilados entre 300 e 500 EC) ou articuladas por representantes de um hinduísmo erudito.

O *Viṣṇupurāna*, por exemplo, caracteriza os budistas como impuros, independentemente de sua origem social; recomenda uma ruptura radical com o budismo e adverte os hindus para a severa pena – apenas e tão somente, o inferno – reservada àqueles que fizessem uma simples refeição na companhia de budistas (Klostermaier, in Amore, 1979, p. 60-82, especialmente p. 66).

Os golpes, porém, não ficavam apenas “abaixo da linha da cintura”, nos escritos populares. Também chegaram, e com força, aos filósofos hindus – e a alguns dos maiores dentre eles. Caso, por exemplo, de Kumāriḷa (século VIII EC), principal representante da escola Mīmāṃsa. Kumāriḷa alertou para o fato de que os ensinamentos do budismo desrespeitavam a autoridade dos *Vedas* e que o Buda, por conta de seu status social inferior (de *kṣatriya*), não estava autorizado a ensinar o *dharma* para pessoas de todas as castas – privilégio limitado aos brâmanes.

O segundo exemplo é o de Śaṅkara (IX EC), teórico do Advaita-Vedānta. Śaṅkara desqualificou o budismo como abordagem incapaz de levar os fiéis à iluminação devido ou a seus conteúdos confusos ou às intenções maldosas dos seus representantes, que, segundo ele, deliberadamente propunham doutrinas absurdas para confundir o público (Schmidt-Leukel, 2008, p. 143-171, especialmente p. 151-152).

Mais do que medidas de massa, foram respostas ideológicas – algumas, altamente perspicazes – que acabaram por minar a presença budista na Índia no primeiro milênio da Era Comum. Um dos grandes triunfos do hinduísmo, então, foi sua capacidade de “reabsorver” a figura de Buda. Ele foi reinterpretado como um *avatāra* – ou seja, uma emanção terrenal – do deus Visnu, que havia estado na Terra como reformador do próprio hinduísmo (e jamais como fundador de uma nova religião). Diante disso – diante, enfim, da “inexistência” da religião budista –, a conversão já não fazia mais sentido para as massas. Uma disposição que, de resto, acabou fortalecida pela popularização, na segunda metade do primeiro milênio EC, de um hinduísmo mais próximo, calcado em práticas devocionais integradas à vida mundana e facilmente acessíveis à massa.

O budismo, por outro lado, se havia organizado principalmente longe das aldeias e cidades, em instituições que dependiam do patrocínio estatal e se dedicavam a práticas de introspecção (Gómez, 2005) – ou seja, sujeito aos humores e às finanças dos governantes e distante de uma clientela mais ampla.

Outros fatores que contribuíram para o declínio do budismo: a popularidade crescente de outras religiões hindus, inclusive o hinduísmo devocional, fusão de práticas budistas não institucionais com a cultura religiosa mais geral da Índia.

### **Tensões hindu-budistas nos tempos atuais**

De acordo com o censo indiano de 2011 (o último a ser realizado), a Índia possui cerca de 8,4 milhões de budistas, concentrados especialmente no extremo nordeste do país, em Estados como Arunachal Pradesh, Mizoram e Nagaland, assim como em Maharashtra (no oeste), Bengala Ocidental (extremo leste), e no território de Ladakh (no extremo noroeste, prevalentemente formado por exilados tibetanos).

Um grupo de fiéis não desprezível quantitativamente, mas que se transforma em um traço estatístico – 0,7% – quando situado dentro do conjunto da população indiana, que soma 1,4 bilhão de pessoas. E que também é mínimo quando comparado ao total de hindus, que chega a 80,5% da população indiana – algo como 1,12 bilhão de pessoas (Office of the Registrar General & Census Commissioner).

Aparentemente, então, nos séculos XX e XXI a batalha pela hegemonia religiosa estava vencida pelo hinduísmo na Índia, e sem maiores conflitos face à discrepância numérica entre as comunidades religiosas. Aparentemente, na verdade: em tempos recentes, algumas das divergências históricas se atualizaram e ressurgiram no país, a despeito das garantias constitucionais de liberdade religiosa. Vale observar que o Preâmbulo original da Constituição Indiana trazia a definição do Estado como “República Soberana, Socialista, *Secular* [grifo nosso] e Democrática”. Em 1977, a quadragésima segunda emenda constitucional substituiu essa definição por “República Democrática Soberana”. A supressão textual da condição de laicidade, porém, não implicou – ao menos, na letra legal – uma volta do hinduísmo como religião de Estado. A igualdade religiosa está garantida na Parte III do texto constitucional (“Direitos Fundamentais”), mais exatamente nos Artigos 15, 25, 26 e 27 (Ministério da Lei e da Justiça da Índia).

Uma divergência recente bastante significativa diz respeito ao sistema de castas, que é rejeitado pelo budismo, mas defendido por muitos hindus. (Shepherd, 2019, p. 158-179). A amplitude e a atualidade do conflito ficaram claras quando, em quatro de novembro de 2001, entre 50 mil e 75 mil *dalits* (como se autodenominam os chamados “intocáveis” do sul da Índia) abandonaram a vida em uma casta inferior no hinduísmo e se converteram ao budismo. Uma conversão com um poderoso viés político e de revolta contra um sistema vigente (Berg, 2020).

Um dos inspiradores desse movimento popular foi Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), antigo companheiro de Mahatma Gandhi e ex-membro da primeira Assembleia Legislativa da República Indiana. Sendo um intocável segundo a sistematização hindu, Ambedkar havia usufruído do raro privilégio de uma educação mais refinada, assumindo, depois, a tarefa de defender as necessidades políticas dos sem casta. (Nancharaiah, 2022)

Essas disputas finalmente levaram muitos *dalits* à convicção de que o hinduísmo era corrupto e tirânico, e de que o budismo seria uma tradição hindu genuína e aceitável. Apesar de o neobudismo de Ambedkar ter sido rejeitado pelos círculos conservadores budistas (Klostermaier, 1993, p. 171-187), o movimento por ele iniciado evidenciou o conflito entre o budismo e o hinduísmo na questão das castas.

A cerimônia que Ambedkar criou não apenas aplicava a fórmula clássica das chamadas *Três Joias*, como também o compromisso com os cinco princípios básicos éticos obrigatórios para leigos budistas. Mais importante nesse contexto, porém, era a renúncia explícita ao hinduísmo – afirmada de forma inequívoca pela pessoa no rito de iniciação. Um “desvestir o santo” explícito, que ia além da lógica não verbalizada de que uma conversão implica a extinção do *statu quo* ante. Ao se manifestar verbalmente, o novo budista também afirmava sua oposição a crenças e práticas hindus – como a crença em deuses como Brahma, Shiva ou Krishna e seus respectivos sacrifícios, ou a ideia de que Buda teria sido o nono *avatar* do deus Visnu (Hayes, Richard, 2000, p. 19).

O problema da autenticidade do budismo em relação a tentativas de cobrança por parte do hinduísmo também foi assunto de uma disputa pelo memorial de Bodhgaya, localizado na cidade de mesmo nome no distrito de Gaya, em Bihar, Índia. O local é relacionado à iluminação religiosa e atrai milhares de peregrinos a cada ano, especialmente do sudeste da Ásia e do Japão. Constitui, mesmo, um polo de prosperidade econômica – patrocinada pela comunidade budista internacional – em uma das regiões mais pobres da Índia. (Sarao, 2020)

Mesmo assim, nos últimos anos alega-se um processo de hinduização, ilegal, do local, promovido pelo partido pró-hinduísta Bharatiya Janata. Em tempos recentes, houve uma briga prolongada entre hindus e budistas pelo controle do santuário (a este respeito, ver Sahay, 2008; Khan, 2017).

Conscientes da falta de um *lobby* político, os budistas indianos levantaram a questão em um protesto em Delhi e encaminharam uma petição ao primeiro-ministro, solicitando a suspensão de uma lei válida há décadas que legitimava o controle do sítio pelos hindus. A ação foi organizada por dois monges budistas em nome do *Bodhgaya Mahabodhi Mahavihar All India Action Committee*. A disputa tem suas origens no século XIX, manifestando-se, desde então, entre outras formas, na acusação de que os

administradores hinduístas haviam dado a aparência de deuses hindus às estátuas de Buda, tornando-as também atraentes para os peregrinos hindus. As acusações foram respondidas alegando-se que Buda seria honrado pelos hindus como nono *avatar* de Visnu, sendo, portanto, um elemento que integra o panteão hindu (Seneviratne, 1996).

Outro exemplo evidencia a sensibilidade dos atuais budistas indianos em relação à incorporação de Buda ao panteão hindu: preocupado com a integridade de sua religião no país, em fevereiro de 1995 o presidente do *All India Bhikkhu Sangha* redigiu uma carta ao antigo primeiro-ministro, P. V. Narasimha Rao (1921-2004; governante entre 1991-1996).

No documento, mencionava que o ator Arun Golvil, que havia interpretado o papel de Rama na novela *Rāmāyana*, havia sido escolhido para fazer o papel principal na série planejada *Buda*. Os budistas indianos temiam que a interpretação, pelo mesmo ator, de Rama (o sétimo *avatar* de Visnu) e Buda (o alegado nono *avatar* do mesmo deus hindu) (Ober, 2023) pudesse reforçar erros antigos, colocando em risco a autenticidade do budismo (Kantowsky, 2003, p. 156).

O líder budista tailandês Ajahn Buddhadasa também relatou transgressões por parte do hinduísmo. Apesar de ser amigo do representante de *Vedanta Swami Satyanandaburi* na década de 1930, e apesar de ter conduzido discussões profundas e construtivas com seu parceiro hindu, Buddhadasa mostrou-se cético em relação à não observância unilateral dos limites de ambas as religiões.

O protesto contra o que afirmava ser um inclusivismo imperialista-ideológico do hinduísmo era expresso claramente por uma imagem pendurada em seu mosteiro, que exibia um sacerdote brâmane engolindo um monge budista. Todavia, Ajahn Buddhadasa possuía autocritica suficiente para reconhecer, também, a responsabilidade do budismo em relação à questão.

Afinal, era indício da incapacidade dos representantes budistas na Índia o fato de sua própria religião destacar-se tão pouco do hinduísmo. Isso se referia, em primeiro lugar, ao budismo indiano, que, com o seu ritualismo e sua hierarquia de sacerdotes e tendências tântricas, era fortemente tributário do hinduísmo do passado, esquecendo-se do núcleo dos ensinamentos budistas. A incapacidade de budismo manter suas raízes havia contribuído consideravelmente para a falta de nitidez dos limites do sistema (Santikaro, ND).

Face aos exemplos, podemos compreender porque até mesmo os budistas pró-diálogo com hinduísmo recomendam cautela em relação a aproximações excessivamente laxas. Assim, por exemplo, líderes religiosos budistas como Mattanando Bhikkhu observam um fenômeno existente no diálogo inter-religioso, qual seja, o de “reclamar para si a outra religião” – a religião daquele com quem se dialoga – depois de conhecê-la a fundo, mais do que afirmar a própria religião diante do interlocutor. Diante dessa percepção – a do diálogo como missão reversa –, recomenda cautela. A história comprova que o hinduísmo teve muito sucesso na aplicação dessa estratégia. Por esse motivo, complementa Mattanando Bhikkhu, o diálogo inter-religioso deveria ser protegido por determinados mecanismos (Mattanando Bhikkhu, 1989).

## Conclusão

Neste artigo, os autores examinaram as relações históricas entre o budismo e o hinduísmo no subcontinente indiano. Relações que foram travadas a partir do surgimento do budismo como parte de um movimento social e religioso amplo, que, nos séculos VI-V AEC, desafiou o bramanismo em suas pretensões de hegemonia religiosa a partir dos *Vedas* e em suas contradições em relação a desvios de função de casta de alguns de seus componentes. Ao examinar essas relações, os autores verificaram ainda os métodos de crítica e diferenciação do budismo primitivo face ao hinduísmo e, mais especificamente, aos brâmanes. Examinaram, ainda, a ascensão budista em certas regiões do subcontinente e em certos contextos políticos, assim como as respostas bramânicas-hindus à religião fundada por Siddhartha Gautama. Observaram, por fim, a prevalência dessas tensões, no subcontinente indiano, até os dias atuais.

## Referências

ANAND, M., Buddhists fight for control of Mahabodhi temple, In: Rediff.com, artigo em mídia digital publicado em 17.04.08 e disponível em <<https://www.rediff.com/news/2008/apr/17bodhi.htm>>. Acesso em 01.11.23.

BAILEY, G., MABETT, I., *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BERG, D. E. *Dynamics of Caste and Law: Dalits, Oppression and Constitutional Democracy in India*. Cambridge University Press, 2020.

BUSWELL, Robert, e LOPEZ, Donald, *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014. CROSBY, K., Persecutions. In: BUSWELL, R. (Ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Thompson/Gale 2004, p. 640-647.

DESHPANDE, M., *Language and Legitimacy: Buddhist and Hindu Techniques.*, In: SUBRAMANIAM, V. (Ed.), *Buddhist-Hindu Interactions from Śakyamuni to Śankarācarya*, Delhi: Ajanta Books, 1993, p. 22-46.

GÓMEZ, L., *Buddhism in India*. In: *Encyclopedia of Religion*, Vol. II, Detroit: Thompson/Gale 2005, p. 1101-1131.

HALBFASS, W., *Der Buddha und seine Lehre im Urteil des Hinduismus*. In: SCHMIDT-LEUKEL, P. (Ed.), *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit*, München: Diederichs, 1998, p. 176-194.

HAYES, F. RICHARD P., *A Buddhist's Reflections on Religious Conversion*, Elijah School Lectures for the Fourth Summer Program, August 2000.

HAZRA, K., *The Rise and Decline of Buddhism in India*, Delhi: Munishiram Manoharlal, 1995.

KANTOWSKY, D., *Buddhists in India Today: Descriptions, Pictures and Documents*, Delhi: Manohar 2003.

KHAN, M., 'Why are Hindus controlling the Mahabodhi temple?'. In: Rediff.com, artigo em mídia digital publicado em 27.07.17 e disponível em <<https://www.rediff.com/news/interview/why-are-hindus-controlling-the-mahabodhi-temple/20170725.htm>>. Acesso em 01.11.23.

KLOSTERMAIER, K., *Hindu Views of Buddhism*. In: AMORE, R. (Ed.), *Developments in Buddhist Thought: Canadian Contribution to Buddhist Studies*, Waterloo: Wilfried Laurie University Press, 1979, p. 60-82.

KLOSTERMAIER, K., *Hindu-Buddhist Interaction in Twentieth Century India*. In SUBRAMANIAM, V. (Ed.), *Buddhist-Hindu Interactions from Śakyamuni to Śankarācarya*, Delhi: Ajanta Books 1993, p. 171-187.

LIU, X. *Early Buddhist Society. The World of Gautama Buddha*. Albany: State University Press, 2022.

LOPEZ, C. *The Veda*. In: JACOBSEN, K. A. (Ed.). *Routledge Handbook of South Asian Religions*. Abington and New York: Routledge, 2021. p. 17-48.

LOPEZ, D., *Buddha*. In: Idem (Ed.), *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2005, p. 13-36.

MATTANANDO BHIKKHU, *The Role of Buddhism in Inter-religious Dialogue*, in *Buddhist Himalaya: A Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods*, Vol. II, N. 1 & 2, 1989, disp. em <<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BH/bh117496.htm>>. Acesso em 29.12.08.

MINISTÉRIO DA LEI E DA JUSTIÇA DA ÍNDIA, *Constituição da Índia*, em <<https://legislative.gov.in/constitution-of-india/>>. Acesso em 30.10.23.

NANCHARAI AH, G. B.R. *Ambedkar, Economic Development and Dalits in Post-Independence India*. Abingdon, New York: Routledge 2022.

OBER, D. *Dust on the throne: the search for Buddhism in modern India*. Stanford, California: Stanford University Press, 2023.

OFFICE OF THE REGISTRAR GENERAL & CENSUS COMMISSIONER, portal oficial disponível em <<https://censusindia.gov.in/census.website/>>. Acesso em 01.11.23.

OLIVELLE, P. *The Early History of Renunciation*. In: FLOOD, G. (Ed.). *Hindu Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 101-121.

REYNOLDS, F., HALLISEY, C., *Buddhism: An Overview*. In: *Encyclopedia of Religion*, Vol. II, Detroit: Thompson/Gale 2005, p.1087-1101.

SANTIKARO: *Ajahn Buddhadasa and Inter-Religious Understanding*, ND, artigo disponível em <[http://www.suanmokkh.org/archive/pdf/TW\\_2.pdf](http://www.suanmokkh.org/archive/pdf/TW_2.pdf)>. Acesso em

07.01.09.

SARAO, K. T. S. *The History of Mahabodhi Temple at Bodh Gaya*. Singapore: Springer Nature, 2020.

SCHMIDT-LEUKEL, P., *Buddhist-Hindu Relations*; In: Idem. (Ed.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien: EOS 2008, p. 143-171.

SCHNEIDER, U., *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

SEN, C. T. *Ashoka and the Maurya Dynasty: The History and Legacy of Ancient India's Greatest Empire (Dynasties)*. London: Reaktion Books, 2022.

SENEVIRATNE, K., *India: Conflict in the Cradle of Buddhism*, Inter Press Service English News Wire, 10.07.96.

SHEPHERD, K. I. *God as Political Philosopher. Buddha's Challenge to Brahminism*. New Delhi; Kolkata: Sage; Samya, 2019.

SIDE, D. *Discovering Buddhism*. Market Hartborough: Troubador Publishing, 2022.

SMARTSCRAPERS, *Number of Ashrams in India*, disponível em <<https://rentechdigital.com/smartscraper/business-report-details/india/ashrams>>. Acesso em 28.10.23.

STARK, R., *Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model*, *Journal of Contemporary Religion*, Vol.11, 1996, N° 2, p. 133-146.

Recebido em: 01/08/2023

Aprovado em: 14/11/2023

Editor responsável: Fábio L. Stern