

OS PRIMÓRDIOS DO MAHĀYĀNA NA CULTURA VISUAL BUDISTA DE GANDHARA

Estela Piccin (Lobsang Lhamo)¹

Resumo

Este artigo objetiva investigar teorias recentes sobre os primórdios do Budismo Mahāyāna na região Gandhāra, nos quatro primeiros séculos da era cristã. Não pretende exaurir o tema, mas foca em imagens, textos e outros “sintomas culturais” necessários à aplicação do método iconográfico-iconológico, visando levantar material para futuras pesquisas sob a perspectiva da Cultura Visual Religiosa. Através de pesquisa bibliográfica de autores recentes da budologia internacional, buscamos inicialmente apresentar aspectos gerais do Mahāyāna e algumas das teorias que já foram levantadas a respeito de seus primórdios; em seguida passamos a resumir uma análise da Cultura Visual Budista Mahāyāna de Gandhāra que colabora para uma visão diferenciada de tais origens; por fim apresentamos descobertas textuais recentes que concordam com tal visão. As principais fontes utilizadas foram os trabalhos de Plinio Tsai, Paul Williams, David Drewes, Aramaki Noritoshi, Juhyung Rhi, Mark Allon e Richard Salomon. Como resultado, vimos que as pesquisas em Cultura Visual Religiosa têm muito a colaborar com o entendimento do Mahāyāna inicial; que o “Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas” é o mais antigo texto Mahāyāna encontrado até o momento; e que o Mahāyāna em Gandhāra é mais antigo e menos segregado do que se pensava, e ainda demanda muitas investigações.

Palavras-chave: Budismo. Gandhāra. Cultura Visual.

MAHĀYĀNA'S PRIMORIALS IN GANDHARA'S BUDDHIST VISUAL CULTURE

Estela Piccin (Lobsang Lhamo)

Abstract

This article aims to investigate recent theories about the early stage of Mahāyāna Buddhism in Gandhāra, in the first four centuries of the C.E. It does not intend to exhaust the topic, but focuses on images, texts and other "cultural symptoms" which are necessary for the application of the iconographic-iconological method, aiming to raise material for future research from the perspective of Religious Visual Culture. Through bibliographic research on recent authors from international Buddhology, we initially seek to present general aspects of the Mahāyāna and some of the theories that have already been raised regarding the early Mahāyāna; Next, we proceed to summarize an analysis of the Mahāyāna Buddhist Visual Culture of Gandhāra that collaborates towards a different view of such origins; Finally, we present recent textual findings that agree with such a view. The main sources used were the works of Plinio Tsai, Paul Williams, David Drewes, Aramaki Noritoshi, Juhyung Rhi, Mark Allon e Richard Salomon. As a result, we found that research in Religious Visual Culture has a lot to contribute to the understanding of the early Mahāyāna; that the "Eight Thousand Lines Perfection of Wisdom Sutra" is the oldest Mahāyāna text found to date; and that the Mahāyāna in Gandhāra is older and less segregated than previously thought, and still requires much investigation.

Keywords: Buddhism; Gandhāra; Visual Culture.

I PRIMORIALI DI MAHĀYĀNA NELLA CULTURA VISIVA BUD- DISTA DI GANDHARA

Estela Piccin (Lobsang Lhamo)

Abstract:

Questo articolo si propone di indagare le recenti teorie sugli inizi del Buddismo Mahāyāna nella regione di Gandhāra, nei primi quattro secoli dell'era cristiana. Non intende esaurire il tema, ma si concentra su immagini, testi e altri "sintomi culturali" necessari per l'applicazione del metodo iconografico-iconologico, con l'obiettivo di raccogliere materiale per la ricerca futura dal punto di vista della Cultura Visiva Religiosa. Attraverso la ricerca bibliografica di recenti autori della Buddhologia internazionale, cerchiamo inizialmente di presentare aspetti generali del Mahāyāna e alcune delle teorie che sono già state sollevate riguardo ai suoi inizi; si procede quindi a riassumere un'analisi della Cultura Visiva Buddista Mahāyāna di Gandhāra che collabora per una diversa visione di tali origini; infine, presentiamo recenti scoperte testuali che concordano con questa visione. Le principali fonti utilizzate sono state gli lavori di Plinio Tsai, Paul Williams, David Drewes, Aramaki Noritoshi, Juhyung Rhi, Mark Allon e Richard Salomon. Di conseguenza, abbiamo visto che la ricerca sulla Cultura Visiva Religiosa ha molto a che fare con la comprensione del Mahāyāna iniziale; che "Il Sutra della Perfezione della Saggezza delle Ottomila Linee" è il più antico testo Mahāyāna finora trovato; e che il Mahāyāna in Gandhāra è più antico e meno segregato di quanto si pensasse in precedenza, e richiede ancora molte indagini.

Parole chiave: Buddismo. Gandhāra. Cultura Visiva.

Introdução

O objetivo deste artigo é levantar aspectos do Budismo Mahāyāna inicial de Gandhāra que sejam relevantes para compreender parte de seus “sintomas culturais” relevantes à iconologia, de modo a ter parâmetros importantes para futuras pesquisas de sua Cultura Visual Religiosa.

Para tal, o presente artigo é dividido nos seguintes tópicos: 1. Breve apresentação do Budismo Mahāyāna e algumas teorias sobre seus primórdios; 1A. O Mahāyāna a partir dos Mahāsāṃghika; 1B. O Mahāyāna como produto de leigos inconformados e culto a estupas; 1C. O Mahāyāna como produto de ascetas inconformados e culto a livros; 1D. Um Mahāyāna com gradações; 2. Indícios do Mahāyāna inicial na cultura visual religiosa de Gandhāra; 3. Indícios do Mahāyāna inicial em manuscritos de Gandhāra.

Breve apresentação do Budismo Mahāyāna e algumas teorias sobre seus primórdios

O Budismo não é um bloco único, porém um termo amplo que abrange diferentes tradições e escolas de pensamento ao longo de cerca de dois mil e quinhentos anos de desenvolvimento e adaptação às diferentes culturas pelas quais adentrou (TSAI, 2017). Há dois grandes ramos que passaram a se distinguir inicialmente por volta do século III a.C.: a tradição Mahāyāna, ou Sistema Universalista, e a tradição Theravāda, ou Sistema Ancientista (TSAI, 2018, p. 13-15). O Budismo Theravāda é típico de países do sudeste asiático, como Tailândia, Indonésia, Malásia e Burma. O Budismo Mahāyāna difundiu-se mais ao norte, como China, Tibete, Mongólia, Japão e Coreia.

No Brasil, o Budismo Mahāyāna possui presença significativa: quando Frank Usarski nos relata aspectos quantitativos do Budismo no Brasil, haviam apenas três grupos Theravāda, dentre os cento e sessenta grupos budistas identificados. Usando os termos de Usarski, o “Budismo de Imigração” que trouxe tradições japonesas, e o “Budismo de Conversão” de “Primeira” e de “Segunda Geração” – este último tipo inclui o Budismo tibetano – são caracte-



rizados majoritariamente por diferentes tradições Mahāyāna (USARSKI, 2002).

Porém, definir o que é o Budismo Mahāyāna não é uma tarefa simples. É fato que se trata de um ramo que, partindo da Índia e passando pela Ásia Central, talvez por volta do séc. I a.C., tornou-se predominante em países do norte asiático, porém abarca muitas tradições e escolas distintas. Normalmente entende-se a palavra sânscrita “Mahāyāna” – que significa “grande veículo” ou “veículo universal” – a partir do termo oposto, “Hīnayāna” – ou “pequeno veículo” – que seria o modo pejorativo como os praticantes que passaram a identificar a si mesmos como Mahāyāna chamavam aqueles que não aceitavam suas práticas. O motivo da distinção entre pequeno e grande seria o fato de que o pequeno veículo teria como objetivo a paz definitiva, porém individual, *nirvāṇa*, ao passo que o grande veículo teria como objetivo a completa e perfeita Iluminação de um Buda para o benefício de todos os seres sencientes, *anuttarā samyak sambodhi*, e a pessoa que opta por esse caminho é chamada Bodhisattva. Outras características gerais que podemos apontar é a valorização do papel dos leigos e das mulheres, bem como o fato de enxergar a adaptação ou mesmo o sincretismo de maneira positiva, por permitir que os ensinamentos sejam adaptados às necessidades daqueles que ouvem (WILLIAMS, 2009, p. 1-7).

Paul Williams sugere que, ao estudar o Budismo Mahāyāna, devemos aprender com os próprios budistas a olhar através de unidades aparentemente sólidas e enxergá-las como meras palavras, construtos linguísticos utilizados para a nomeação convencional (2009, p. 2-3). Isso porque:

O Mahāyāna não é, e nunca foi, um fenômeno unitário singular e geral. Não é uma seita ou escola, mas antes talvez um movimento espiritual [...] que inicialmente ganhou sua identidade não por uma definição, mas por distinguir a si mesmo de movimentos ou tendências espirituais alternativas. [...] O Mahāyāna não foi um fenômeno súbito com uma origem geográfica ou conceitual unitária facilmente identificável, não foi um movimento planejado liderado por um comitê de gênios (ou fanáticos). Desenvolveu-se ao longo de séculos como uma visão alternativa e distintiva do que o Budismo e a preocupação de alguns, ou talvez todos os budistas, deveria ser. Seu crescimento e desenvolvimento nos primeiros séculos foi marcado por, e de nossa perspectiva é idêntico com, a evolução de uma nova e distinta literatura canônica: os *sūtras* Mahāyāna. [...] Há escassamente um fenômeno unitário



aqui [na literatura Mahāyāna], exceto por sua eventual preocupação em identificar a si mesma como Mahāyāna, como um caminho grande e superior para a completude religiosa – ou talvez como o caminho para a maior completude espiritual – distinguida de outras tendências religiosas que considera serem inferiores, ou seja, *Hīnayāna*. (WILLIAMS, 2009, p. 3, tradução livre).

Ou seja, seria difícil localizar uma única origem para o Mahāyāna e, antes de ser assim chamado, tal movimento teria passado por um desenvolvimento de longo prazo, durante o qual pode ter assumido diversas facetas. Passemos agora para algumas teorias que já foram levantadas a respeito de seu surgimento e desenvolvimento.

1A. O Mahāyāna a partir dos Mahāsāṃghika

Conforme Williams (2009), uma teoria muito aceita é que o Mahāyāna teria surgido como derivado da escola Mahāsāṃghika. Por volta de 100 a 110 anos após o *parinirvāṇa*² do Buda, durante o reinado de Aśoka³, teria acontecido o concílio de Vaiśālī, no qual teria ocorrido um cisma entre o grupo dos Mahāsāṃghikas e o grupo dos Sthaviravādins por questões disciplinares no vinaya, o código monástico. Além disso, os Mahāsāṃghikas teriam visto a necessidade de rebaixar os Arhats – os realizados, aqueles que teriam atingido *nirvāṇa* – do status de quase perfeição que lhes havia sido atribuído (DESSEIN, 2009, p. 26-28).

A ideia de o Mahāyāna ter se originado como uma seita rival, ou como resultado de um cisma na comunidade monástica (*saṃghabheda*) encontra problemas. Apesar de ainda demandar aprofundamentos, as últimas pesquisas a respeito do que seria considerado um cisma na *saṃgha* nos primórdios do Budismo apontam para diferenças de disciplina monástica ou ritualísticas, mas não se trata de algo relacionado a interpretações dogmáticas, como é o caso na história da igreja cristã (WILLIAMS, 2009, p. 4-5).

Contudo, diferenças na doutrina pareciam ser uma questão do grupo individual atraído e convencido por elas, ao invés de uma escola monástica como tal. Em teoria um monastério poderia tranquilamente ter monges mantendo diferentes doutrinas contanto que eles se comportassem do mesmo modo – crucialmen-



te, contanto que eles mantivessem o mesmo código monástico. Uma das maiores escolas filosóficas não-Mahāyāna, a Sautrāntika, parece não ter tido monastérios e códigos monásticos separados. Não havia monges Sautrāntika, apesar de haverem monges que mantinham visões Sautrāntika (WILLIAMS, 2009, p. 4, tradução livre).

E também:

Ainda que houvesse um número de diferentes Vinayas que foram formulados na antiga Índia, as diferenças, apesar de importantes para os monges interessados, são, no entanto, relativamente insignificantes. Além do mais, não houve um Vinaya Mahāyāna como tal produzido na Índia. Monges e monjas budistas Mahāyāna na Índia, todos aderiram às regras Vinaya que foram formuladas pelas escolas que se originaram durante os primeiros séculos do Budismo na Índia (WILLIAMS, 2009, p. 4, tradução livre).

Assim, vemos que não necessariamente uma única escola *vinaya* estaria diretamente relacionada ao desenvolvimento do Mahāyāna.

1B. O Mahāyāna como produto de leigos inconformados e culto a estupas

Há uma teoria, mantida por Étienne Lamotte e revigorada por Akira Hirakawa na década de sessenta, de que o Mahāyāna teria se originado a partir da atividade de leigos revoltados contra a arrogância e pretensão dos monges (WILLIAMS, 2009, p. 21-22). Segundo a teoria de Hirakawa:

[...] o Mahāyāna cresceu entre uma ordem identificável de Bodhisattvas, composta por membros leigos e renunciantes de mesmo status, centrado no culto a estupas, monumentos funerários com relíquias, e relicários. As estupas eram administradas pelos leigos e por conter relíquias eram identificadas como o próprio Buda. Consequentemente ocorreu o crescimento dos cultos ao Buda e a importância do Buda no Mahāyāna. De acordo com Hirakawa, essas estupas eram separadas de, e tinham uma certa rivalidade com as ordens monásticas dos monges. Então encontramos o desenvolvimento de uma tradição religiosa alternativa, centrada em Bodhisattvas e Budas, mostrando alguma hostilidade à conduta e aspirações de monastérios, particularmente com respeito ao status definitivamente inferior dado à laicidade no monasticismo budista (WILLIAMS, 2009, p. 22, tradução livre).



De fato, há muitos sutras Mahāyāna que não apenas enaltecem o caminho do Bodhisattva como superior, como também colocam especial importância no praticante leigo. Um exemplo emblemático é o “Sutra das Instruções de Vimalakīrti” (*Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*), no qual o leigo Vimalakīrti é um Bodhisattva de alto nível e alto conhecimento filosófico, que repreende e corrige muitos dos principais monges alunos do Buda (WILLIAMS, 2009, p. 22).

Mais adiante veremos que Juhyung Rhi traz argumentos com base em achados arqueológicos que tornam pouco provável a ocorrência de um culto à estupas praticado por leigos de maneira completamente segregada de monges, pelo menos na região de Gandhāra. Assim, não necessariamente apenas leigos estariam envolvidos com o desenvolvimento do Mahāyāna.

1C. O Mahāyāna como produto de ascetas inconformados e culto a livros

Em direção diametralmente oposta, ainda que com uma justificativa similar, outra teoria que surgiu no final da década de noventa e início dos anos dois mil foi a chamada “Hipótese da Floresta”, a partir de trabalhos de Gregory Schopen, Paul Harrison e Reginald Ray, segundo a qual o Mahāyāna teria surgido com monges ascetas radicais que optaram por um retorno à vida nas florestas, em resposta ao monasticismo sedentário que se estabeleceu nos mosteiros (DREWES, 2018).

Ainda contra a hipótese de Hirakawa, Gregory Schopen cita outros *sūtras* que apresentam uma atitude hostil com relação ao culto a estupas, e que, ao invés de estupas, os primeiros praticantes dessa fase inicial do Mahāyāna estariam centrados no culto ao livro, em grupos que não apenas estudavam, como também reverenciavam os textos dos *sūtras* em si, e é possível que tenha havido muitos grupos com enfoque em diferentes *sūtras*. Além disso, evidências epigráficas em doações para construções, confecções de imagens e inscrições reconhecidamente Mahāyāna, mostram que cerca de setenta por cento dos doadores eram monges e monjas, portanto os leigos eram minoria nesse tipo de atividade religiosa (WILLIAMS, 2009, p. 23-24).

Em 2018, David Drewes demonstrou muitas falhas na “Hipótese da Flores-



ta”, 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 (DREWES, 2018).

1D. Um Mahāyāna com gradações

Em seu livro sobre as fundações doutrinárias do Mahāyāna, Williams parece não considerar a hipótese da floresta, mas leva em conta as observações de Schopenh sobre a pequena participação de leigos nos registros que sobreviveram, bem como o apontamento de Gombrich para o fato de que seria impossível o Mahāyāna sobreviver sem a preservação de seus textos, atividade que só era possível de ser cumprida na época pela organização da comunidade monástica, em monastérios. Neste veio, Williams sugere que:

Os sūtras Mahāyāna foram claramente produzidos por monges, embora monges cuja visão do Dharma abraçava a possibilidade da prática leiga no nível superior de um Bodhisattva no caminho da budeidade, e que usaram figuras leigas em sutras para incorporar uma crítica a outros monges vistos de algum modo como deficientes à luz da mensagem do *sūtra*, ou que perderam a real mensagem e direção do Dharma (WILLIAMS, 2009, p. 24, tradução livre).

Outra hipótese que propõe um “caminho do meio”, e que encontrou suporte em descobertas posteriores, como veremos adiante, foi sugerida por Aramaki Noritoshi em um artigo de 2003, no qual propõe uma nova hipótese de trabalho sobre as origens do Budismo Mahāyāna. Buscarei resumir os pontos principais do artigo de Noritoshi. Ele começa por criticar oito equívocos que impedem o aprofundamento das investigações sobre as origens do Mahāyāna, propondo quatro teses, cada uma se contrapondo a um par dos oi-



to equívocos. Em seguida fundamenta essas teses traçando o desenvolvimento do conceito de *avaivartya* – o estado de “não-retrocesso” de um Bodhisattva –, a partir do texto pré-Mahāyāna “Grande Evento” (*Mahāvastu*), até a primeira sessão do “Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas” (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*), o sutra Mahāyāna por excelência (NORITOSHI, 2003, p. 203-204), uma vez que não apenas é o mais antigo de que se tem notícia, como é de grande importância para o desenvolvimento filosófico de muitas escolas Mahāyāna.

De modo resumido, os oito equívocos e as respectivas quatro hipóteses contrapostas são:

1. O equívoco de que a *saṃgha*, a comunidade de praticantes, era excludente de devotos leigos, é criticado pois a cerimônia de recitação dos votos monásticos, chamada *uposatha*, deriva da cerimônia védica *upavasatha*, que era oficiada por chefes de família, brâmanes e ascetas, e portanto a *uposatha* deveria ter envolvido leigos e monges em mútua dependência, e só depois no decorrer da história teriam sido excluídos os leigos do rito; já o equívoco do sectarianismo entre Mahāyāna e Hīnayāna é criticado pois tal antagonismo ocorreu apenas depois do desenvolvimento filosófico do Mahāyāna e de práticas ióguicas. Contra esses dois equívocos, a tese proposta é a de que o Mahāyāna foi um novo movimento de *uposatha* pan-budista que começou dentre os Mahāsāṃghikas em Mathurā, mas que foi imediatamente disseminado em todas as outras escolas Hīnayāna na Grande Índia (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).
2. O equívoco de atribuir uma denominação de determinada afiliação aos locais de culto budistas apenas com base em inscrições epigráficas é criticado, porque a despeito de quem fez as doações, os locais eram abertos para atividades de culto e práticas meditativas abertas a qualquer budista, monge ou leigo, Hīnayāna ou Mahāyāna: é preciso levar em conta os achados arqueológicos como um todo, e não apenas as epígrafes; o equívoco de pensar nas imagens de Buda separadas de seu contexto original arquitetônico é criticado pois elas devem ter surgido de inovações cultuais e práticas meditativas ao redor de estupas. Contra tais equívocos, a te-



se é que o Budismo Mahāyāna foi precedido e entusiasticamente promovido pelo movimento de imaginar imagens de Buda emergindo de estupas e pela nova expansão arquitetônica de santuários para abrigá-las (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).

3. O equívoco de considerar locais sagrados e sūtras como irrelevantes para as atividades cúlticas budistas é criticado, pois devem ter sido considerados “vivos” e como objetos de homenagem pelos praticantes que apenas esconderam sūtras e abandonaram locais sagrados em ruínas após o decaimento de tais atividades; o equívoco de considerar locais sagrados e sūtras como irrelevantes para as práticas meditativas budistas é criticado uma vez que tais sūtras e locais sagrados devem ter sido feitos como ferramentas para conduzir o praticante do *saṃsāra* ao *nirvāṇa*. A tese apresentada é a de que o Mahāyāna foi uma nova atividade cúltica que se iniciava com a cerimônia de votos Bodhisattva (*bodhicittotpāda*)⁴, tanto para monges quanto para leigos, e tal culto iniciático se desenvolveu acompanhando a recitação dos nomes de inumeráveis Budas (*buddhānusmṛti*) e sūtras Mahāyāna, de modo a “experienciar os Budas em sua presença” (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).
4. O equívoco de considerar textos Hīnayāna e Mahāyāna como transcendentos de seu desenvolvimento histórico – ou seja, considerar que os textos budistas possuem alguma espécie de sacralidade inquestionável, independente de seu contexto – é criticado, pois a despeito da transcendência de suas mensagens, eles devem ter se desenvolvido historicamente, o que só pode ser reconstruído através de uma análise cuidadosa de seus estratos textuais e relações mútuas; o equívoco da supremacia do Mahāyāna sobre o Hīnayāna é criticado uma vez que o Mahāyāna deve ter se desenvolvido como movimentos cúlticos diferenciados dentro do Hīnayāna tradicional. A tese levantada é a de que o Mahāyāna se desenvolveu ao buscar obter a experiência religiosa de novas concentrações meditativas específicas (*samādhi*, *vyākaraṇa*, *avaivartya* ou *anutpat-tikadharmakṣānti*, etc.), o que pode ser provado pela análise textual de



textos pré-Mahāyāna e do começo do Mahāyāna (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).

Assim, para responder à questão de “afinal, o que é o Budismo Mahāyāna?”, Noritoshi propõe uma hipótese de trabalho que introduz um novo ponto de vista do Mahāyāna como sendo uma espécie de movimento de renascença, para recuperar a experiência dos “Budás em sua presença” em um tempo em que um Buda não estava mais presente. Ele demonstra essa transição a partir do desenvolvimento e aprofundamento dos conceitos que fazem referência a essas meditações e atividades cúlticas conforme mencionadas em textos pré-Mahāyāna (*Mahāvastu* e *Bahubuddhasūtra*), e no extrato mais antigo do primeiro texto Mahāyāna (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*), em relação muito próxima com o desenvolvimento das imagens de Buda em Mathurā (NORITOSHI, 2003, p. 207-208).

Assim, eu proponho que a emergência de imagens de Buda em estupas deve ter tido um papel fundamental no movimento Mahāyāna como meio auxiliar para a declaração de votos e contemplação de Budas de modo a experimentar os “Budás em sua presença” diretamente (NORITOSHI, 2003, p. 208, tradução livre).

A cidade de Mathurā, apesar de a cerca de mil quilômetros de distância de Gandhāra, era parte de uma região culturalmente similar, uma vez que ambas faziam parte do império Kuṣāna nos três primeiros séculos da era cristã, e tinham uma ligação direta por rotas comerciais e influências mútuas perceptíveis na cultura material. Além disso, ambas competem quanto à autoria das primeiras imagens figurativas de Buda que sobreviveram e chegaram até nós.⁵ Ao observarmos o mapa do império Kuṣāna (fig. 1), vemos que Gandhāra era uma área de confluência de rotas comerciais que incluíam a Rota da Seda, que ligava oriente e ocidente, conforme veremos no próximo tópico.



Fig. 1: Mapa do império Kuṣāna no tempo de Kaniṣka I (por volta de 127–150 d.C.)



Fonte: Asia Society. Mapa desenhado por Dirk Fabian, ingraphis.de, Kassel, © Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Disponível em <<http://sites.asiasociety.org/gandhara/maps/>>, acesso em outubro de 2020

Indícios do Mahāyāna inicial na cultura visual religiosa de Gandhāra

No mesmo volume da revista em que foi publicado o trabalho de Noritoshi, Juhyung Rhi trouxe evidências visuais sobre o Mahāyāna nascente em Gandhāra, nos primeiros séculos da era cristã. Essa região, localizada no antigo noroeste do subcontinente indiano (atualmente entre o Paquistão e o Afeganistão) foi um ponto de encontro entre o Budismo, a cultura helênica e outras culturas mediterrâneas, levando a uma efervescência de produção filosófica e artística repleta de hibridismos. A região teve um papel importante na tradução de sutras e transmissão do Budismo para o leste asiático⁶. Além disso, suspeita-se que algumas escrituras importantes dos primórdios do Mahāyāna, como o *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (Sutra do Lótus), e a versão longa do *Sukhāvativyūha Sūtra* (Sutra Longo da Terra Pura de Amitabha), tenham se originado nessa região, que seria um dos redutos dos primeiros praticantes do Mahāyāna (RHI, 2003, p. 152-153).

Mesmo assim, Rhi aponta que evidências substanciais e explícitas dessa suspeita são raras. Porém, em Gandhāra foram encontradas uma profusão de imagens e monumentos visuais criados em mosteiros budistas que poderi-



am ser uma fonte valiosa para identificar a atividade Mahāyāna na região. Assim, Rhi se propõe à tarefa de investigar evidências visuais dos primórdios do Mahāyāna em Gandhāra. Porém não o faz sem antes apresentar as dificuldades de fazer uma leitura de materiais visuais, uma vez que: (1) muitas vezes as interpretações são baseadas em nossas pré-suposições; (2) ainda que seja possível uma boa identificação do objeto, nem sempre é possível garantir que ele fosse significativo para os Mahāyānas na época; (3) o próprio conceito de Mahāyāna é ambíguo, e na época não necessariamente aqueles que adotavam textos e práticas hoje consideradas Mahāyāna reconheciam a si mesmos como praticantes Mahāyāna; (4) a arte religiosa tende a representar certos aspectos em detrimento de outros, e nem sempre é possível identificar as sutilezas de ideias filosóficas em objetos que muitas vezes são baseados em iconografias pré-estabelecidas ou que servem a propósitos mais devocionais (RHI, 2003, p. 153-155).

Isto posto, Rhi passa a examinar determinados remanescentes visuais que poderiam ter relações com o Mahāyāna.

Ele começa pela arquitetura das estupas e monastérios, e rebate a teoria de Hirakawa (que vimos acima) quanto ao Mahāyāna estar relacionado ao culto independente de estupas por leigos, pelo menos com relação a Gandhāra, uma vez que as estupas sempre são encontradas nos próprios monastérios. Ele não descarta a possibilidade de terem existido estupas fora de estruturas monásticas, porém de materiais perecíveis. Também não descarta a possibilidade de terem existido monastérios exclusivamente Mahāyāna, porém eles não teriam um tamanho notório em comparação a outros (RHI, 2003, p. 156-157).

Um exemplo: de acordo com epígrafes, o monastério de Takht-i-Bāhī, no atual Paquistão, teria pertencido à escola Kāśyapīya, considerada Hīnayāna, porém nele foram encontrados muitos objetos associados aos Mahāyāna. Pela forma como as estupas eram construídas no terreno dos monastérios – entre o dormitório dos monges e o salão principal –, seria impossível que um culto a estupas fosse realizado por leigos sem o incentivo, a aprovação, ou no mínimo a tolerância, dos monges residentes (RHI, 2003, p. 182).



Em seguida, Rhi passa a examinar relevos narrativos e biográficos – que narram relatos das vidas de Buda Shakyamuni – e dá especial atenção à narrativa do conto *Dīpaṃkara Jātaka*⁷, um tema com presença significativa nos relevos de Gandhāra⁸. Tal presença é parcialmente explicada pelo fato de que há uma tradição que afirma que os fatos relatados nesse conto teriam ocorrido em Nagarāhāra (atual Jalālābād, Afeganistão). Porém há outros *Jātaka* populares que também teriam ocorrido nessa região, e que foram muito menos representados. Isso implica que o *Dīpaṃkara Jātaka* tinha um significado maior entre os budistas, e um motivo possível é por ele ser o relato do começo da carreira do Buda deste *kalpa*⁹, pois retrata o acontecimento no qual o asceta Megha, ou Sumedha – que após muitas vidas viria a se tornar Shakyamuni – recebe a predição de seu completo despertar por parte do Buda Dīpaṃkara em um *kalpa* anterior. Rhi apresenta o ponto de vista de Hikata Ryusho de que esse trecho da história traz em si a ideia de *vyākaraṇa* – a predição do completo despertar de um Bodhisattva, feita por um Buda –, que é típica do Mahāyāna, o que seria ou uma influência Mahāyāna no texto, ou um tipo de Mahāyāna primitivo. Porém, tal evidência não seria satisfatória para afirmar algo sobre um Mahāyāna estabelecido (RHI, 2003, p. 157-158).

Fig. 2: Cena do *Dīpaṃkara Jātaka* na Estupa de Sikri, Paquistão, 30 - 375 d.C., atualmente no Museu de Lahore, Paquistão.



Fonte: Huntington Archive. Foto por Huntington, John C. e Susan L. disponível em <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11194>, acesso em outubro de 2020.



Quanto ao surgimento de imagens de Buda, o Mahāyāna não teria tido um papel decisivo nisso, uma vez que a maioria das dedicatórias inscritas nas imagens mais antigas de Shakyamuni que se tem notícia, em Mathura, é por parte de escolas tradicionais como a Sarvāstivāda, Mahāsaṃghika e Dharmaguptaka. Dedicatórias de imagens em Gandhāra igualmente costumam estar relacionadas a essas e outras escolas que supostamente antagonizavam com os praticantes Mahāyāna, de tal modo que teria que ser revista a relação entre essas escolas e o Mahāyāna (RHI, 2003, p. 159-161).

Outra possibilidade seria encontrar imagens de um Buda específico do Mahāyāna, como Amitabha. Porém, tentar identificar a imagem de um Buda específico em Gandhāra é problemático, uma vez que poucas imagens trazem o nome da figura representada, e identificações específicas só são possíveis em certos contextos narrativos. Há representações (como a da fig. 3) em que vemos uma sequência de Budas um ao lado do outro: seis Budas anteriores a Shakyamuni, que começam com Vipasyin e terminam com Kasyapa, passando por Shakyamuni e terminando com Maitreya (o próximo Buda), totalizando oito figuras.¹⁰ Porém, exceto por Maitreya, que é representado como um Bodhisattva, os outros Budas são indistinguíveis iconograficamente¹¹, talvez porque todos atingiram o mesmo estado de completo despertar (RHI, 2003, p. 161-164).

Fig. 3: Os sete Budas do passado e Maitreya, nas escavações do monastério de Takht-i-Bāhī, no Paquistão, século I d.C.



Fonte: BEHRENDT, 2014, p. 30. Foto: cortesia do British Museum. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/303875979_Maitreya_and_the_Past_Buddhas_Interactions_between_Gandhara_and_North_India>, acesso em outubro de 2020.



Por outro lado, as imagens de Bodhisattvas trazem uma grande variedade iconográfica.¹² Há imagens do Bodhisattva Maitreya e do Bodhisattva Siddhārtha que são comuns a tradições não-Mahāyāna ou pré-Mahāyāna. Maitreya é o mais representado, com um vaso de água, o cabelo com coques, sem turbante; Siddhārtha foi encontrado em menor número que Maitreya, usa um turbante e a mão na cintura quando em pé, possível de ser identificado pela similaridade em relevos narrativos. Mas há um terceiro tipo, que usa um turbante, segura uma guirlanda ou um lótus, que provavelmente representa Avalokteśvara, mas devido a ser encontrado em menor número e com qualidade técnica e estilística relativamente inferior, é provável que tal iconografia tenha aparecido em uma fase tardia. Avalokteśvara era o *Bodhisattva* mais popular do Mahāyāna na Índia e possivelmente também em Gandhāra. Um quarto tipo segura um livro (fig. 4), e possivelmente é Mañjuśrī¹³, um dos mais proeminentes Bodhisattvas em textos Mahāyāna¹⁴. Há muitos outros tipos ainda não identificados (RHI, 2003, p. 164-166). Apesar de o número de Bodhisattvas exclusivamente Mahāyāna representados sejam em menor número e mais tardios, Rhi levanta a suspeita de que:

Ainda que se possa argumentar que isso era devido a preocupações biográficas, me pergunto se alguma tendência que colocava maior importância à prática do Bodhisattva antes de sua iluminação, conforme enfatizado no Mahāyāna, teria perpassado a confecção e dedicação de imagens de Siddhārtha (RHI, 2003, p. 166).

Fig. 4: Mañjuśrī em uma tríade, relevo provavelmente do Vale do Swat, atualmente no *Victoria and Albert Museum*.



Fonte: QUAGLIOTTI, 1990, p. 109. Foto por Ana Maria Quagliotti. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/29756926>>, acesso em outubro de 2020.



Outra possível relação com o Mahāyāna estaria em tríades: um Buda central, com as mãos indicando a concessão de ensinamentos, sentado em um lótus, ladeado por dois Bodhisattvas. O diferencial é o assento de lótus, que é referido como sendo o assento de um Buda com frequência em textos Mahāyāna. Não apenas isso, mas há muitos textos Mahāyāna que encorajam praticantes a fazerem uma imagem de Buda sentado em um lótus como maneira de obter determinados resultados meritórios. Avaliando as possíveis relações entre textos e imagens, Rhi se questiona se as imagens seguiam tais prescrições textuais ou se os textos reportavam a prática corrente na época, e tende a acreditar no último caso (RHI, 2003, p. 166-171).

Em seguida, Rhi passa a avaliar estelas de cenas complexas, mais especificamente a estela de Mohamed-Nari¹⁵ (fig. 5). Ele comenta em detalhes as possibilidades e controvérsias quanto a sua identificação levantadas até aquele momento: de se tratar de uma representação da terra pura do Buda Amitābha, Sukhāvātī, ou a terra pura do Buda Akṣobhya, Abhirati, dentre outras possibilidades, levando em conta paralelos textuais da época (RHI, 2003, p. 171-179). Mas não detalharemos isso aqui.

Fig. 5: A estela de Mohamed-Nari, atualmente no museu de Lahore, Paquistão.



Fonte: BEHRENDT, 2014, p. 30. Foto: cortesia do British Museum. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/303875979_Maitreya_and_the_Past_Buddhas_Interactions_between_Gandhara_and_North_India>, acesso em outubro de 2020.



Rhi chega à conclusão de que certos Bodhisattvas, tríades e estelas complexas – que se tornaram populares no terceiro e quarto séculos da era cristã – são o material visual mais proeminente para investigar os primórdios do Mahāyāna, e passa a investigar sua relação com os monastérios de Gandhāra. Tríades e estelas complexas tiveram origem em um número limitado de monastérios. Analisando uma coleção de 109 peças aparentemente autênticas¹⁶, ele observa que foram encontradas em apenas dez escavações, com predominância nos monastérios de Takht-i-Bāhī, Sahrī-Bahlol e Mohamed-Nari, todos na região geográfica da bacia do Peshawar. Isso pode estar relacionado ao fato de que em Takht-i-Bāhī e Sahrī-Bahlol as escavações foram feitas de modo relativamente mais científico e, portanto, melhor documentadas. Em Takht-i-Bahi e Sahrī-Bahlol também foram encontradas imagens de Budas e Bodhisattvas em abundância, incluindo imagens identificadas como Avalokteśvara. Como já mencionado, esses monastérios provavelmente eram da escola Kāśyapīya, que não é considerada Mahāyāna e, devido à arquitetura do local, a comunidade monástica devia estar implicada no processo de fazer e dedicar imagens (RHI, 2003, p. 179-183). Conforme Rhi, tal aparente contradição de haver imagens Mahāyāna em monastérios considerados não-Mahāyāna, está na nossa concepção a respeito da relação entre as escolas monásticas tradicionais (nikāyas) e os praticantes Mahāyāna:

Ainda que seja uma noção geral entre acadêmicos do Budismo ver o Mahāyāna como socialmente separado ou antagônico da *saṃgha* estabelecida, que consistia em nikāyas tradicionais, nos sentimos obrigados a questionar o quanto dessa concepção pode ser justificada. O Mahāyāna inicial era aparentemente um movimento religioso que consistia em um número de diferentes grupos. Eles devem ter compartilhado o ideal geral em um sentido amplo, mas muito provavelmente nunca formaram um grupo social único. Gradualmente começaram a chamar a si mesmos de “Mahāyāna” e certo tempo depois usaram o termo depreciatório “Hīnayāna” para designar o grupo conservador que eles criticavam. No entanto é questionável se “Hīnayāna” sempre se referiu à toda a organização da *saṃgha* tradicional e se era usado em um sentido institucional. Se não estou enganado, ainda não vi nenhuma evidência inequívoca que demonstrasse que todos os Mahāyānas criticavam e antagonizavam com os nikāyas tradicionais. Não descarto a possibilidade de que alguns Mahāyānas possam ter vivido em monastérios Mahāyāna independentes conforme descrito no Ugradattaparipṛcchā ou no Gocarapariśuddha, que se tornou uma das bases para a grande teo-



ria de Hirakawa. Mas eles devem ter sido poucos e a maioria dos praticantes Mahāyāna tinham sua base em monastérios de *nikāyas* tradicionais (RHI, 2003, p. 183-184).

Assim, a falta de evidência epigráfica da presença de Mahāyānas até o século IV, não necessariamente implica que havia poucos Mahāyānas em Gandhāra, mas pode ser devido ao fato de que apenas um pequeno número de monastérios Mahāyāna eram declaradamente independentes de *nikāyas* tradicionais. Além disso, a atividade de praticantes Mahāyāna em *nikāyas* pode ter sido diferente, de acordo com o *nikāya*¹⁷ (como as escolas Kaśyapiya, Mahasaṃghika, Dharmaguptaka, Sarvāstivāda e Mūlasarvāstivāda)¹⁸, região e monastério específico (como Takht-i-Bahi, Sahrī-Bahlol, Mohamed-Nari e Loryān-Tangai). Por fim, Rhi aponta para o fato de que outro importante sítio arqueológico da arte de Gandhāra, o monastério de Jamālgaṛhi, que possivelmente era afiliado à escola Dharmagupta, não tem muitos objetos identificáveis como Mahāyāna, mas seria prematuro dizer que não houvesse atividade Mahāyāna no local, pois é possível que lá eles simplesmente não adotassem o uso de tríades ou cenas complexas. Em suas palavras: “é preciso lembrar que a arte reflete a realidade em certos aspectos, mas não em sua inteireza” (RHI, 2003, p. 184).

Indícios do Mahāyāna inicial em manuscritos de Gandhāra

Em 2010, Mark Allon e Richard Salomon declaram compartilhar de uma visão similar à de Juhyung Rhi com respeito à fase de desenvolvimento inicial do Mahāyāna em Gandhāra, e apresentam achados recentes de manuscritos e inscrições que evidenciam a presença do Mahāyāna em Gandhāra nos três primeiros séculos de nossa era (ALLON; SALOMON, 2010, p. 1-2).

São listadas cinco descobertas publicadas até 2002, e em seguida seis descobertas mais recentes ainda não publicadas.

Quanto às cinco publicadas até 2002, mencionaremos resumidamente apenas três delas (1, 2 e 5), por serem as que mais interessam à nossa pesquisa: (1) No sítio arqueológico de Endere, em Xijiang, uma inscrição em pedra, em



gāndhārī, adjetiva o rei de Shan-shan como “aquele que estabeleceu o caminho Mahāyāna”, e é datada de meados do século III, tornando-se a primeira epígrafe da palavra “Mahāyāna”, que antes disso não havia sido vista em inscrições antes do século V ou VI. (2) Em um fragmento encontrado em Bamyān, Afeganistão, o mesmo atributo é aplicado ao rei Huveṣka do império Kuṣāna, que provavelmente reinou na segunda metade do século II. Para Allon e Salomon, o fato de governantes apresentarem a si mesmos ou serem aclamados como aderentes do Mahāyāna, implica que, por volta do século II e III a.C., ao menos alguma manifestação do que hoje em dia entendemos como Mahāyāna já era bem estabelecido e influente em comunidades de elite em Gandhāra. (5) Um fragmento encontrado em Bamyān contém um texto do *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil [Linhas], datado paleograficamente por volta da segunda metade do século III, e até aquele momento era o mais antigo manuscrito sobrevivente de um texto Mahāyāna em uma língua indiana, o que vem a mudar posteriormente (ALLON; SALOMON, 2010, p. 3-5).

Quanto às descobertas ainda não publicadas, algumas são parte da coleção Bajaur (STRAUCH, 2008), outras de coleções privadas, e algumas são da chamada “coleção dividida”: de textos encontrados em Bamyān que atualmente estão divididos entre as coleções Schøyen, Hirayama e Hayashidera. Dentre as seis listadas, três delas nos chamam atenção uma vez que a análise linguística e paleográfica aponta para uma datação entre os séculos I e II ou anterior, e a que mais chama atenção é a seguinte:

5. A chamada “coleção dividida” de manuscritos em gāndhārī, que ainda não foi publicada mas que está sendo estudada por Harry Falk, contém um manuscrito cujos textos correspondem ao primeiro (recto) e quinto (verso) capítulos do *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Este rolo foi datado por radiocarbono em um intervalo de 23-43 d.C. (probabilidade de 14,3 por cento) ou 47-127 d.C. (probabilidade de 81,1 por cento), e uma data entre o final do primeiro século e o início do segundo século da era cristã é consistente com as características linguísticas e paleográficas. Assim, neste manuscrito da *Prajñāpāramitā* em gāndhārī, temos a primeira firme datação para um sutra Mahāyāna em qualquer linguagem, bem como a primeira prova específica de literatura Mahāyāna em Gandhāra nos primeiros séculos (ALLON; SALOMON, 2010, p. 10, tradução livre).



Antes de tais descobertas, não havia evidência de textos Mahāyāna nas coleções de manuscritos da *British Library*, datados do século I, e a chamada coleção Senior, datados do século II (ALLON; SALOMON, 2010, p. 12).

[...] não se pode mais dizer que o Mahāyāna apareceu em Gandhāra tão tarde como o século II ou III da era cristã. Isso [o radiocarbono do *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*], mais o manuscrito do *Sucitti-sūtra* que aparenta ser de antiguidade similar ao *Prajñāpāramitā*, mostra que o Mahāyāna já era uma presença significativa, mesmo que talvez ainda uma presença minoritária no primeiro período dos manuscritos budistas de Gandhāra (ALLON; SALOMON, 2010, p. 12, tradução livre).

Mas algo importante quanto à coleção Bajaur e à coleção “dividida” não é apenas o fato de trazerem manuscritos Mahāyāna em datações mais antigas. Além disso, tais achados consistem de materiais predominantemente não-Mahāyāna – das correntes principais de Budismo da época –, porém cada uma contém pelo menos um texto definitivamente Mahāyāna (ALLON; SALOMON, 2010, p. 12).

Isso parece dar suporte à visão das origens e desenvolvimento inicial do Mahayana correntemente favorecida por um número crescente de acadêmicos, que diz que aqueles que expuseram as novas ideias e práticas que atualmente nós associamos com o Mahāyāna e que compuseram os textos que comentadores tradicionais comumente classificam como Mahāyāna, não viviam em comunidades distintas apartadas dos monges de correntes principais nikāya, mas ao invés disso, eram membros residentes ativos e plenamente ordenados de várias comunidades da corrente principal. (ALLON; SALOMON, 2010, p. 13, tradução livre).

No entanto, Allon e Salomon deixam claro que a presença de um ou dois textos Mahāyāna dentre muitos textos *nikāya* encontrados juntos em um monastério não necessariamente implica que naquele monastério específico havia praticantes ou simpatizantes do Mahāyāna, e sequer pode-se afirmar que alguém no monastério chegou a ler o texto. Pode ser que um monge tenha coletado os textos para usar como um material para escrever uma crítica contra o conteúdo, ou para se preparar para debates contra aqueles que mantinham tais ideias não-ortodoxas que viviam em algum monastério próximo. Podem ter sido emprestados ou comprados por curiosidade ou deixados lá por algum viajante. Ainda assim, o mero fato de esses textos terem sido en-



contrados evidencia que ou naquele monastério ou em algum monastério vizinho existiam aderentes ao Mahāyāna (ALLON; SALOMON, 2010, p. 15-16).

O fato de os manuscritos Mahāyāna mais antigos encontrados até o momento serem de Gandhāra poderia favorecer a teoria de que os textos Mahāyāna foram originalmente compostos lá. Mas o fato de eles terem sido encontrados em Gandhāra ao invés de no sudeste da Índia, por exemplo, pode ser simplesmente por uma questão climática: o clima do nordeste, comparativamente mais seco, é favorável à sobrevivência dos materiais nos quais os manuscritos eram escritos.¹⁹ É mais razoável assumir que tais textos, ou similares, também fossem encontrados em outros grandes centros budistas através do subcontinente indiano no mesmo período. “É apenas o clima subcontinental, tão prejudicial para a preservação de materiais orgânicos, que nos negou essa evidência” (ALLON; SALOMON, 2010, p. 17).

Considerações Finais

Vimos que muitas interpretações sobre o Budismo Mahāyāna falavam mais sobre as pressuposições dos intérpretes do que sobre o objeto interpretado, o que é um aviso para os novos intérpretes.

As novas descobertas e novas hipóteses sobre os primórdios do Budismo Mahāyāna apontam para o fato de que a região de Gandhāra teve um grande papel no seu desenvolvimento e disseminação. Não podemos afirmar que não tenha havido uma fase de desenvolvimento anterior no subcontinente indiano, e é muito possível que tenha havido, porém o clima de Gandhāra e da Ásia Central colaborou para a preservação dos materiais orgânicos dos manuscritos. A descoberta da versão mais antiga do “Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas”, que data do século I, trouxe a evidência de que existiam textos inquestionavelmente Mahāyāna dois séculos antes do que se pensava.

Apesar de ainda haver uma carência de evidências textuais e epigráficas da fase inicial do Mahāyāna, investigar a Cultura Visual Religiosa de Gandhāra – sua arquitetura, estatuária e outros artefatos, em especial as imagens de Bodhisattvas, tríades e cenas complexas – é uma valiosa fonte para o melhor en-



tendimento desse cenário religioso.

Tanto com base nas evidências imagéticas quanto textuais, vimos que o Mahāyāna inicial em Gandhāra, além de mais antigo do que se pensava, também era menos segregado dos *nikāyas* que se supunha.

Por fim, ainda há muitos textos que não foram decifrados e investigados, bem como muitas imagens ainda não identificadas ou sobre as quais ainda não há consenso, além de sempre haver a possibilidade de novas descobertas. Tanto o Mahāyāna inicial quanto a antiga Gandhāra como um todo ainda demandam muitas investigações.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDROVANDI, Cibele E. V. O aniconismo revisto: as diferentes abordagens na interpretação da iconografia primitiva budista. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 12, p. 177-203, 2002.
- ALLON, Mark; SALOMON, Richard. New Evidence for Mahayana in Early Gandhara. **The Eastern Buddhist**, v. 41, p. 1-22, 2010.
- BEHRENDT, Kurt A. Maitreya and the Past Buddhas: Interactions between Gandhara and Northern India. In: KLIMBURG-SALTER, Deborah; LOJDA, Linda (Ed.). **Changing Forms and Cultural Identity: Religious and Secular Iconographies**. Turnhout: Editora BREPOLS, 2014. v. 1. SOUTH ASIAN ARCHAEOLOGY AND ART. p. 29-40.
- DESSEIN, Bart. The Mahāsāṃghikas and the Origin of Mahayana Buddhism: Evidence Provided in the *'Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra'. **The Eastern Buddhist**, v. 40, n. 1/2, p. 25-61, 2009.
- DIETZ, Siglinde. Buddhism in Gandhara. In: HERMAN, Anna; BUMBACHER, Peter (Ed.) **The Spread of Buddhism**. Leiden: Brill, 2007. p. 49-74.
- DREWES, David. The Forest Hypothesis. In: HARRISON, Paul (Ed.) **Setting Out on The Great Way: Essays on Early Mahayana Buddhism**. Sheffield, Bristol: EQUINOX, 2018. p. 73-94.
- ENCYCLOPEDIA of Buddhism. USA: Thomson/Gale, 2004. 524 p. v. 2.
- HARRISON, Paul; LUCZANITS, Christian. New Light on (and from) the Muhammad Nari Stele. In: **Special International Symposium on Pure Land Buddhism**. Otani University; Proceedings. Kyoto: BARC, 2011. p. 69-127.
- KARLSSON, Klemens. **Face to Face with the Absent Buddha: The Formation of Buddhist Aniconic Art**. Tese (*Historia Religionum*) – Uppsala University. Uppsala, 2000.
- MIYAJI, Akira. Response to *New Light on (and from) the Muhammad Nari Stele*, by Harrison and Luczanits. In: **Special International Symposium on Pure Land Buddhism**. Otani University; Proceedings. Kyoto: BARC, 2011. p. 128-130.
- NEELIS, Jason. Making places for Buddhism in Gandhāra: stories of previous births in image and text. In: RIENJANG, Wannaporn; STEWART, Peter (Ed.). **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.
- NORITOSHI, Aramaki. Towards a New Working Hypothesis on the Origin of Mahāyāna Buddhism. **The Eastern Buddhist**. v. 35, n. 1/2, p. 203-218, 2003.
- QUAGLIOTTI, Anna Maria. Mañjuśrī in Gandharan Art: A New Interpretation of a Relief in the Victoria and Albert Museum. **East and West**, v. 40, n. 1/4, p. 99-113, 1990.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RHI, Juhyung. Early Mahayana in Gandharan Buddhism: An Assessment of the Visual Evidence. **The Eastern Buddhist**. v. 35, n. 1/2, p. 152-202, 2003.
- RHI, Juhyung. Looking for Mahayana Bodhisattvas: A Reflection on Visual Evidence in Early Indian Buddhism. In: HARRISON, Paul (Ed.) **Setting Out on The Great Way: Essays on Early Mahayana Buddhism**. Sheffield, Bristol: EQUINOX, 2018. p. 243-274.
- SALOMON, Richard. **The Buddhist Literature of Ancient Gandhara: An Introduction with Selected Translations**. Somerville: Wisdom Publications, 2018.
- STRAUCH, Ingo. The Bajaur Collection of Kharosthi Manuscripts - A Preliminary Survey. **Studien zur Indologie und Iranistik**, v.25, p. 103-136, 2008.
- TSAI, Plínio Marcos. **História da Tradição Budista Indiana**. Valinhos: ATG, 2017, Volume I.
- 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 Bilíngue e Comentário**. Valinhos: ATG, 2019.
- USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil - Um Resumo Sistemático. In: USARSKI, Frank. [org.] **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002. p. 9-33.
- WILLIAMS, Paul. **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations**. 2 Ed. New York: Routledge, 2009.
- University; Proceedings. Kyoto: BARC, 2011. p. 69-127.



FIGURAS

Figura 1, mapa de Gandhāra: Asia Society. Mapa desenhado por Dirk Fabian, ingraphis.de, Kassel, © Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Disponível em <<http://sites.asiasociety.org/gandhara/maps/>>, acesso em outubro de 2020.

Figura 2, cena do *Dīpaṃkara Jātaka* na Estupa de Sikri, Paquistão, 30 - 375 d.C., atualmente no Museu de Lahore, Paquistão: Huntington Archive. Foto por Huntington, John C. e Susan L. disponível em <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11194>, acesso em outubro de 2020.

Figura 3, os sete Budas do passado e Maitreya, nas escavações do monastério de Takhti-Bāhī, no Paquistão, século I d.C.: BEHRENDT, 2014, p. 30. Foto: cortesia do British Museum. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/303875979_Maitreya_and_the_Past_Buddhas_Interactions_between_Gandhara_and_North_India>, acesso em outubro de 2020.

Figura 4, Mañjuśrī em uma tríade, relevo provavelmente do Vale do Swat, atualmente no Victoria and Albert Museum: QUAGLIOTTI, 1990, p. 109. Foto por Ana Maria Quagliotti. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/29756926>>, acesso em outubro de 2020.

Figura 5, a estela de Mohamed-Nari, atualmente no museu de Lahore, Paquistão: HARRISON; LUCZANITS, 2011, p. 197. Foto por C. Luczanits, 2009. Disponível em <https://www.academia.edu/3724261/New_Light_on_and_from_the_Muhammad_Nari_Stele>, acesso em outubro de 2020.



NOTAS

1. Mestranda em Ciências da Religião (UMESP, São Bernardo do Campo-SP). Bolsista CAPES. ORCID: 0000-0001-9141-2956; LATTES: <http://lattes.cnpq.br/9383638661197536>; Contato: estelapiccin@gmail.com.
2. Não há consenso entre as escolas budistas quanto à definição precisa de nirvāṇa, o que se estende ao termo parinirvāṇa. De acordo com a tradição Mahāyāna, parinirvāṇa é o termo utilizado para se referir ao estado de paz definitiva alcançado após a morte de um Buda ou de um Arhat (alguém que realizou um tipo de nirvāṇa, ou paz definitiva). Não se diz “morte” ou “falecimento”, porque uma vez que um Buda não está mais condicionado ao ciclo de renascimentos descontrolados condicionado pelas aflições, saṃsāra, a morte de seu corpo não se segue a um novo renascimento: ao contrário, segue-se ao estado de nirvāṇa não-permanente (apratīṣṭhitanirvāṇa). Conforme a “Encyclopedia of Buddhism”: “A morte do Buda é um dos momentos definitivos de sua vida e pessoa – um dos primeiros eventos na biografia a serem registrados, e o momento que sinaliza a liberação do renascimento (e “re-morte”). Especialmente com referência ao Buda ou a pessoas consideradas como tendo tido vidas incomumente “santas”, nirvāṇa é sinônimo de morte, porém uma morte que é pacificadora e libertadora. Quando um “santo” (Arhat) morre, ele ‘apaga o fogo’ (parinirvāṇi ou parinirvāyati)” (ENCYCLOPEDIA, 2004, p. 601).
3. O imperador Aśoka (304 a.C – 232 a.C.), da dinastia máuria, foi responsável por adotar o Budismo como religião imperial da Índia e difundi-lo através de promover atividade missionária, também para além de suas fronteiras (TSAI, 2019).
4. Bodhicittotpāda se refere à geração da mente de completo despertar (bodhicitta), trata-se dos votos da bodhicitta aspirativa.
5. Sobre as controvérsias quanto as primeiras imagens figurativas de Buda e os problemas da teoria do aniconismo, ver Cibele Aldrovandi (2002) e Klemens Karlsson (2000).
6. A “Hipótese Gāndhārī” sugere que algumas das primeiras traduções chinesas de textos budistas não são a partir do sânscrito, mas do gāndhārī, a língua de Gandhāra. Ver Richard Salomon (2018).
7. Os contos Jātaka são uma literatura de relatos de vidas anteriores do Buda Shakyamuni.
8. Para aprofundar o assunto, ver Jason Neelis (2019).
9. Kalpa é uma medida de tempo, e há várias extensões de kalpa. Um grande kalpa é o tempo de formação e de destruição de um universo, e equivale a 80 x 168.000 anos humanos (TSAI, 2019, p. 249).
10. Para aprofundar sobre essa iconografia, ver Kurt Behrendt (2014).
11. Me pergunto se originalmente eles teriam sido pintados com cores diferentes que não sobreviveram ao longo do tempo, porém responder essa pergunta fugiria ao escopo de nossa atual pesquisa.



NOTAS

12. Mais sobre bodhisattvas Mahāyāna em Gandhāra, ver Juhyung Rhi (2018).
13. O Mañjuśrīnirvāṇasūtra, traduzido para o chinês por volta do século III d.C., já menciona que Mañjuśrī segura um texto em sua mão esquerda, o que sugere que tal iconografia já estava em uso em um período anterior (RHI, 2003, p. 166).
14. Sobre a iconografia de Mañjuśrī em Gandhāra, ver Ana Maria Quagliotti (1990).
15. Aos interessados, um trabalho mais recente sobre essa imagem está em Paul Harrison e Christian Luczanits (2011), bem como a resposta a ele feita por Akira Miyaji (2011).
16. Além da destruição de imagens e contrabando, há muitas imagens falsas que dificultam a pesquisa da cultura visual religiosa de Gandhāra.
17. Foram apontadas muitas afinidades entre o Mahāyāna e narrativas contidas em textos Mahasaṃghika e Dharmaguptaka (RHI, 2003, p. 184).
18. Para um levantamento mais específico a respeito de quais monastérios estariam relacionados a quais nikāyas, ver Siglinde Dietz (2007).
19. Os manuscritos de Gandhāra eram escritos em casca de bétula (SALOMON, 2018). Alguns manuscritos em línguas indianas encontrados na Ásia Central ao longo da antiga Rota da Seda (como Qizil e Turfan) foram escritos em folha de palmeira, o que sugere que foram importados da Índia (ALLON; SALOMON, 2010, p. 14).

