

## **Do Brahma ao Buda: divergências substanciais entre Hinduísmo e Budismo**

From Brahma to Buddha: substantial divergences between Hinduism and Buddhism

Frank Usarski\*  
Rodrigo Wolff Apollini\*\*

### **Resumo**

Hinduísmo e Budismo são duas das religiões mais expressivas do mundo em número de adeptos. São, também, originárias de uma mesma região, o Subcontinente Indiano. Para além disso, ao longo do tempo, em especial nas etapas iniciais do Budismo, elas compartilham uma série de elementos teológicos e simbólicos. Mesmo assim, constituíram-se como sistemas religiosos próprios, com dinâmicas próprias, que, em muitos aspectos, não se misturam e até se opõem. Este artigo busca examinar as divergências substanciais entre Hinduísmo e Budismo. Para isso, propõe um trajeto circular, que parte das semelhanças entre ambas as religiões para além do lugar comum, para, então, ocupar-se das diferenças substanciais.

**Palavras-chave:** Hinduísmo. Budismo. Religião Comparada.

### **Abstract**

Hinduism and Buddhism are two of the most significant religions in the world by number of adherents. They also originate from the same region, the Indian subcontinent. In addition, especially in the initial stages of Buddhism, they share a series of theological and symbolic elements. Even so, they have constituted themselves as religious systems of their own, with their own dynamics, which, in many respects, do not mix and are even oppose each other. This article seeks to examine the substantial divergences between Hinduism and Buddhism. To this end, it proposes a circular path, which starts from the similarities between both religions beyond the commonplace, and then deal with the substantial differences.

**Keywords:** Hinduism. Buddhism. Comparative Religion.

---

Artigo submetido em 13 de outubro de 2023 e aprovado em 15 de agosto de 2023.

\* Doutorado em Ciência da Religião pelo Universität Hannover, Alemanha(1987). Pós-Doutorado pelo Universität Hannover, Alemanha (1993). Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. País de origem: Alemanha. E-mail: usarski@puccsp.br

\*\* Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, 2011), Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP, 2004) e Graduado em Direito (Faculdade de Direito de Curitiba, 1996) e em Comunicação Social/Jornalismo (UFPR, 1994). País de origem: Brasil. E-mail: rwapolloni@gmail.com

## Introdução

Juntos, Hinduísmo e Budismo somam algo como 2,1 bilhões de seguidores, distribuídos, principalmente, nos países da Ásia. Ambas as religiões ou religiosidades compartilham uma infinidade de elementos – teológicos, iconográficos, rituais e terminológicos. Compartilham, também, o próprio “DNA religioso”, na medida em que o Budismo nasce no seio do Hinduísmo.

O simples fato de o Budismo constituir-se e evoluir como uma religião à parte mostra, porém, que ambas as religiões possuem tensões e divergências definitivas, que foram determinantes para a sua separação.

Este artigo se propõe a examinar essas diferenças para além das referências menos abrangentes na literatura brasileira afim (por exemplo, Aveline, 2011, Loundo, 2017, Oliveira, 2014, Usarski, 2009), buscando encontrar os pontos teológicos de fratura – e as fronteiras por eles gerados – entre ambas as religiões. Com isso, colabora para expandir o universo brasileiro de pesquisas sobre o tema, que já conta com trabalhos de fôlego, mas que pode ser ampliado, em especial em um contexto de comparação e percepção dos pontos de continuidade e descontinuidade.

No que respeita à metodologia utilizada, optou-se por um ordenamento pautado, inicialmente, nos pontos de continuidade/convergência, passando-se, então, aos elementos de diferenciação, que, ao longo da história, fizeram com que o Budismo deixasse a condição de movimento reformador para assumir a condição de religião independente do Hinduísmo. Esses elementos abrangem a crítica aos Vedas e à titularidade bramânica sobre os bens religiosos, ao sistema de castas como garantidor de uma estrutura “socioteológica”, à valoração dos fenômenos, ao teísmo e ao significado real das divindades, assim como aos rituais (especialmente, os sacrifícios).

### **1 Uma breve observação preliminar acerca da classificação do Hinduísmo como religião**

Antes de iniciar uma discussão sobre os pontos de convergência entre Hinduísmo e Budismo, é interessante marcar posição na discussão acerca da

condição religiosa do Hinduísmo. A pergunta-chave que se coloca é: seria o Hinduísmo, efetivamente, uma religião, ou a definição do Hinduísmo como religião seria fruto de uma leitura colonial, eurocentrada e imprecisa de um universo de religiosidades conectadas mais geograficamente do que teologicamente (na esteira de discussões como a iniciada por Tomoko Masusawa em 2005)? A discussão, evidentemente, não está fechada. No entanto, os autores optaram por identificar o Hinduísmo como *religião*.

Para tanto, partiram tanto dos vários pontos de convergência e compartilhamento percebidos nas religiosidades hindus no subcontinente indiano quanto da percepção de que o Hinduísmo, enquanto religião institucional, nacional e autoatribuída, também é uma resposta, uma construção moderna *do outro*, e que logra força na política indiana e na relação dos hindus com outras religiões (especialmente, o Islã no próprio subcontinente indiano).

## **2 Pontos de Convergência**

Não é preciso examinar as religiões “com uma lupa” para perceber que há pontos de contato entre o Hinduísmo e o Budismo. Eles são reconhecíveis na iconografia, em um vocabulário compartilhado (no páli e nas transliterações de termos deste idioma, canônico do Budismo, para outras línguas asiáticas como o mandarim) e em princípios teológicos como o da crença na reencarnação e no carma.

O fato é que o Budismo, na origem uma religião tipicamente indiana, apropriou-se tácita ou explicitamente de doutrinas e práticas já presentes no ambiente religioso em que o Siddhartha Gautama formulou seu sistema. Diversos desses aspectos eram característicos do chamado “movimento dos *śramanas*”, enquanto outros acabaram sendo adotados do Bramanismo, movimento religioso dominante do Hinduísmo na época do Buda histórico<sup>1</sup>.

Um levantamento dos conteúdos que marcam as principais divergências entre o Budismo e o Hinduísmo não deve ignorar esses pontos de aproximação e compartilhamento semântico. Afinal, todos os elementos – sejam eles

---

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, Levalley, P., 2000, p.143-158; Mcgovern, 2019.

convergentes ou, então, divergentes em relação a uma “verdade última” (que serão vistos a seguir) – se situam na “zona de sobreposição” dos círculos de ambos os sistemas religiosos.

### 3 Os argumentos críticos de Buda

Não há dúvida de que, em seu esforço de reforma, o Buda histórico se colocou criticamente em relação à tradição milenar dos “Vedas”, entendida pelas autoridades do Hinduísmo como base inegável de qualquer articulação no âmbito da própria religião, uma vez que diz respeito à fixação de um saber revelado e à justificativa suprema do sistema de castas como expressão da ordem universal inerente do cosmo (*sanatāna dharma*). O Buda também não aceitou a afirmação, pelos brâmanes, da titularidade ou do monopólio de casta sobre os “bens religiosos”.

Diversos trechos do cânone páli relatam encontros entre o Buda e representantes da então religião védica nos quais o tema central é a competência religiosa dos brâmanes e sua posição na antiga sociedade hindu.

O “Subha Sūtra”<sup>2</sup>, por exemplo, desqualifica os brâmanes como “guardiões do conhecimento superior” com as seguintes palavras, apropriando-se da metáfora da cegueira:

Suponha que houvesse uma fila de homens cegos, cada um em contato com o seguinte: o primeiro não vê, o do meio não vê e o último não vê. Da mesma forma, estudante, em relação às suas afirmações, os brâmanes parecem uma fila de homens cegos: o primeiro não vê, o do meio não vê e o último não vê. (Subha Sutra *in* acesso ao insight)<sup>3</sup>

Outro exemplo paradigmático da postura negativa do Buda diante das reivindicações de titularidade religiosa absoluta dos brâmanes é o “Ambattha Sūtra”<sup>4</sup>. O texto traz o personagem Pokkharasat, brâmane famoso e influente na região onde morava, com grande número de discípulos, entre eles o jovem Ambattha. Este tinha a fama de ser “*um mestre dos três Vedas*”<sup>5</sup>, com domínio dos seus mantras, liturgia, fonologia e etimologia, e com boas histórias como

<sup>2</sup> O texto encontra-se na coleção de discursos de tamanho médio (*Majjhima Nikāya*) do cânone páli.

<sup>3</sup> Citação da versão portuguesa do *sūtra* disponível *in*: “Acesso ao Insight”.

<sup>4</sup> O texto encontra-se na chamada “Coleção de Discursos Compridos” (*Digha-Nikāya*), que faz parte do cânone páli.

<sup>5</sup> Trata-se das compilações do Ṛg-Veda, Sama-Veda e Yajur-Veda. O Atharva-Veda ganhou seu status como quarto Veda apenas posteriormente.

quinto elemento; hábil em filologia e gramática, perito em filosofia natural e nas marcas de um grande homem, reconhecido e aceito pelo seu mestre.

Quando Buda passa pela região, Pokkharasat envia seu discípulo mais promissor para que verifique o status e a competência do mestre itinerante. Na conversa com Ambattha, o Buda identifica as falhas do sistema dos brâmanes baseado na transmissão dos *insights* dos “antigos brâmanes videntes” – *rishis* – reconhecidos como “criadores dos mantras [...] que antigamente eram recitados, falados e compilados, e que ainda hoje os brâmanes recitam e repetem”.

Buda enfatiza diante de Ambattha que, com aquele cultivo da tradição, ninguém poderia tornar-se “um sábio ou alguém que tenha habilidade no caminho de um sábio”. O *sūtra* é concluído com a informação de que, instigado, o próprio Pokkharasati procura Buda, reconhecendo-o como portador de um conhecimento superior. Devidamente convencido, o brâmane (agora, quase um ex-brâmane), “tendo visto o dhamma<sup>6</sup>, realizado o dhamma, compreendido o dhamma, examinado a fundo o dhamma”, solicita sua aceitação como membro do *sangha*, acrescentando:

Magnífico, Mestre Gotama! Magnífico, Mestre Gotama! O Mestre Gotama esclareceu o Dhamma de várias formas [...]. Eu, junto com meu filho, minha esposa, meus ministros e conselheiros, buscamos refúgio no Mestre Gotama, no Dhamma e na Sangha dos bhikkhus. Que o Mestre Gotama nos aceite como discípulos leigos que nele buscaram refúgio para o resto da vida. (Ambattha Sutra *in* Acesso ao Insight)<sup>7</sup>

Segundo o filósofo budista Dharmakīrti <sup>8</sup> (século VII EC), pode-se distinguir ao menos três aspectos inter-relacionados da crítica do Budismo à tradição védica e a seus representantes na época de Buda.

O primeiro é a crítica relativa à fonte de conhecimento. Os brâmanes argumentavam que os “Vedas” representam um saber verdadeiro porque se originavam de uma fonte eterna e imutável. O fato de que isso não pode ser um argumento pertinente, do ponto de vista do Budismo, tem a ver com as

<sup>6</sup> Os termos “dhamma” (páli) e “dharma” (sânscrito) são sinônimos e se referem aos ensinamentos de Buda. Dependente da fonte citada, ambas as formas ortográficas são usadas neste artigo.

<sup>7</sup> Citação da versão portuguesa do *sūtra* disponível *in*: “Acesso ao Insight”.

<sup>8</sup> Cf. Hayes, 2004.

implicações epistemológicas da abordagem do Siddhartha Gautama, que jamais deixou de enfatizar que todas as facetas da existência são permeadas pelo princípio da impermanência.

Esse conceito não apenas é incompatível com a pretensão dos brâmanes de representar um saber invariável e eternamente válido, como também impediria Buda – um representante da casta guerreira, *kśatrya* – de se colocar como articulador de um conhecimento deste tipo. Essa percepção é repetidamente afirmada tanto por antigos textos budistas quanto por fontes posteriores que propagam, por exemplo, a ideia dos “últimos dias da lei”.

O segundo aspecto da crítica budista aos “Vedas” e à titularidade religiosa dos brâmanes diz respeito à utilidade, aos objetivos e ao “volume” do conhecimento. O argumento, nesse contexto, é de que não importa se o conteúdo de um conhecimento é “empiricamente” adequado ou não quando este conhecimento diz respeito a fenômenos espiritualmente irrelevantes.

Portanto, o que faz a diferença seria a significância *soteriológica* do conhecimento – ou seja, sua capacidade de uma transformação religiosa verdadeira. Nesse sentido, a maior parte daquilo que os brâmanes qualificam como “saber superior”, para um pragmático Buda, não possuía qualquer valor.

O terceiro aspecto refere-se à atitude do receptor de um conhecimento. Quem respeita o difusor de um suposto conhecimento por conta, apenas, de sua reputação social ou da “sofisticação” de seu saber corre o risco de aprofundar a própria ignorância.

O Buda não se encaixa nessa crítica – pelo contrário: ele merece que se lhe atribua a qualidade de *sarvajña* (“o onisciente”) não pela crença dos seus seguidores de que ele acessou e passou a deter um *insight* diferenciado acerca de todas as “coisas”, mas pela convicção de que o mestre possuía um saber absolutamente pertinente em relação à salvação, algo que é paradigmaticamente – e pragmaticamente - expresso nas chamadas “Quatro Nobres Verdades”.

#### 4 A crítica do Budismo ao sistema de castas

O antigo sentimento de superioridade dos brâmanes tem suas raízes na consciência de um status especial por nascimento – algo que é rejeitado por Buda, representante de outra casta de grande poder (inclusive, o de proposição de uma reforma sociorreligiosa), a dos xátrias ou guerreiros. O Budismo rejeita o sistema de castas como princípio de organização social e critério de seleção, evolução ou “pureza” religiosa. Com isso, rompe com um princípio fulcral do Hinduísmo. Ao contrário do “Hinduísmo clássico”, cuja participação se define em geral a partir do nascimento e que considera o conhecimento especial como sendo dado por privilégios familiares – um “nascer com” ou “nascer sem”, associado ao processo de reencarnações -, o Budismo é concebido como uma religião universal, à qual todos têm livre acesso. Com isso, inclusive, também se estabelece como religião de missão e de conversão, capaz de abandonar fronteiras nacionais/geográficas.

Essa foi a ideia de Buda ao afirmar, em sua relação com os brâmanes, que a verdadeira pureza religiosa não se define como um exclusivismo *sociobiológico*; não haveria, enfim, um “*pedigree*” ou um “ponto de partida” religioso mais elevado, mas apenas o conhecimento e a realização do ensinamento de Siddharta Gautama.

Para Buda, a “sublimidade” não pode ser medida por um critério externo. Ao contrário, segundo o “Dhammapada”<sup>9</sup>, trata-se de uma característica interna adquirida por meio de exercícios verdadeiramente espirituais, e que precisa ser constantemente confirmada em ação, sentimento e pensamento, ou seja, em virtudes como a serenidade e a paciência, o domínio sobre os sentidos e a autossuficiência.

A relação assim “corrigida” entre pessoas que pertencem apenas “formalmente” a diferentes castas é, também, mencionada no início do denominado “Código de Regras Monásticas” (*Vināya*), um dos três temas do cânone páli com uma história sobre o encontro entre Buda e um brâmane.

Como Buda havia oferecido um lugar sem se levantar, esse brâmane

---

<sup>9</sup> Dhammapada, seção XXVI (*Brahmanavagga*), Citação da versão portuguesa do sūtra disponível in: “Acesso ao Insight”.

irritou-se, acusando-o de desrespeitar as regras sociais vigentes e ferir a própria ordem religiosa – o “dever ser” do Bramanismo. Buda explicou, todavia, que para ele o status social não era importante, uma vez que a iluminação seria um ato individual sem “apoio” social<sup>10</sup>.

Nesse momento fica definido, em princípio, um elemento que também aparece em outros momentos no cânone páli, por exemplo o “Sāleyyaka Sūtra”<sup>11</sup>. Nesse texto, Buda explica para um grupo de brâmanes que uma reencarnação “baixa” – ou seja, em uma casta inferior à do próprio nascimento na última encarnação – é consequência de um estilo de vida corrompido em três dimensões: nas condutas corporal, verbal e mental. A “nobreza”, por sua vez, é definida por virtudes que não têm qualquer relação com um nascimento “predestinado”, associado ao sistema de castas; ela seria uma construção e, não, uma herança de caráter imutável.

No mesmo espírito foi compilado o “Madhura Sūtra”<sup>12</sup>, texto em que não o Buda, mas Maha Kaccana (discípulo de Buda especialista em questões do *dharma*) desempenha o papel do interlocutor budista. Ele conversa com Avantiputta, rei de Madhura, região de origem do Budismo. Pergunta o rei:

Mestre Kaccana, os brâmanes dizem o seguinte: “A casta dos Brâmanes é a casta superior, outras castas são inferiores; a casta dos Brâmanes tem a tez clara, as outras castas têm a tez escura; os Brâmanes são purificados, os não Brâmanes não são; os Brâmanes são os verdadeiros filhos de Brahma, nascidos da boca dele, nascidos de Brahma, criados por Brahma, herdeiros de Brahma”. O que o Mestre Kaccana diz disso? (Madhura Sutra *in* Acesso ao insight)

Maha Kaccana responde que “*isso é apenas um dito no mundo, grande rei*” e explica que se alguém – *brâmane, kśatrya, vaiśya* ou *śūdra* - tivesse matado um ser vivo, deveria contar com uma reencarnação infeliz. Isso significa, em sentido inverso, que quem se abstém de matar seres vivos tem boas chances de que a próxima vida seja melhor do que a atual. Desse ponto de vista, “*essas quatro castas são todas a mesma coisa*”<sup>13</sup>.

Essa abordagem confrontou o autoritarismo ultrapassado que favorecia os

<sup>10</sup> Cf. Pietz; Lopez, 2005, p. 188-210, especialmente p. 194.

<sup>11</sup> O texto encontra-se na coleção de discursos de tamanho médio (“Majjhima Nikāya”) do cânone páli.

<sup>12</sup> Este *sūtra* faz também parte do “Majjhima Nikāya”.

<sup>13</sup> Citação da versão portuguesa do *sūtra* disponível *in*: “Acesso ao Insight”.

brâmanes, tema retomado pelo “Kalama Sūtra”, obra que representa um manifesto da livre razão, ou seja, um posicionamento contra a hipocrisia e o dogmatismo<sup>14</sup>. Nesse texto, Buda afirma que seus ouvintes têm o direito de duvidar dos pregadores que passam por suas cidades, desconfiando do mérito de textos religiosos cujas mensagens não resistam a um exame racional segundo as próprias experiências<sup>15</sup>.

## 5 A crítica budista ao “essencialismo” do Hinduísmo

Tanto o Hinduísmo quanto o Budismo enfatizam o caráter ilusório do mundo fenomenológico. Comparado com a tradição hindu, porém, o Buda, negando uma entidade duradoura ou mesmo eterna - seja em sentido cosmológico, seja em nível individual -, radicalizou o conceito de efemeridade fenomenológica.

Consequentemente, por conta disso, há uma tensão sensível entre o Budismo e correntes do Hinduísmo que não hesitam em atribuir qualidades positivas à realidade última e, com isto, à consciência humana plenamente realizada.

Um exemplo paradigmático desse tipo de pensamento “positivo” aparece no famoso diálogo entre o mestre Uddalaka e seu filho e discípulo, Svetaketu, a respeito da qualidade do nível fundamental da vida. O discurso, que se encontra no “Chandogya Upanishad” (uma das mais antigas articulações do monismo hindu), é incentivado por Svetaketu, que se aproxima de seu mestre buscando esclarecimento de um problema existencial. O pai, por sua vez, ensina seu filho a partir de uma analogia:

“Por favor, senhor, dizei-me mais a respeito desse Eu.”  
“Assim seja. Coloca este sal na água, e volta aqui amanhã pela manhã.”  
Svetaketu fez como lhe foi solicitado. Na manhã seguinte, seu pai pediu-lhe para trazer o sal que havia colocado na água. Porém, ele não pôde fazê-lo porque o sal se havia dissolvido. Uddalaka, então, disse:  
“Prova a água e dize-me que gosto ela tem”.  
“Está salgada, senhor.”  
“Do mesmo modo”, continuou Uddalaka, “embora não vejas [o] Brahman nesse corpo, na verdade ele está aqui. Naquilo que é a essência

<sup>14</sup> Cf. “Kalama Sutta”, 1987.

<sup>15</sup> Cf. Ratanasara, 1996.

sutil – todas as coisas têm sua existência. Aquilo é a verdade. Aquilo é seu Eu. E aquilo, Svetaketu, aquilo és tu”. (Os Upanishads, 1999, p. 95-96).

A conversa aponta para duas ideias inter-relacionadas. A primeira é a de que todas as formas fenomenológicas são permeadas por uma essência sutil. Uma vez que a metáfora do sal desperta a associação a uma “substância” sutil – que “se dissolve em” ou “subjaz a” um veículo objetivo -, trata-se de uma afirmação positiva da realidade última. Embora, é claro, essa realidade seja “empiricamente” inacessível ao observador que utilize apenas seu ferramental sensorial padrão.

A segunda ideia é a de que, no momento em que o indivíduo transcende as limitações do repertório sensorial comum e se aproxima da realidade última (a “substância” universalmente presente, inclusive no “interior” do observador) mediante um sentido refinado, ele se torna sujeito de uma visão mística; nela, a realidade última em sentido “macro” (*brahman*) é experimentada como idêntica ao próprio *self* (*ātman*).

É isso que Uddalaka quer dizer quando afirma “aquilo és tu” (sânscrito: *tat tvam asi*). Trata-se de um pensamento retomado por filósofos do sistema monista do *Advaita-Vedānta*, sobretudo por seu mais acentuado protagonista, Śaṅkara (séc. IX EC), que não apenas afirma que “*Brahman é verdade, conhecimento e eternidade, o supremo, puro, autoexistente, uniforme, [...], indivisível, sempre presente*” (Os Upanishads, 1999, p. 90), mas também associa três qualidades essenciais ao *Brahman*, a saber: *sat* (existência), *chit* (consciência) e *ananda* (bem-aventurança) (Viveka-Chūdāmani, 1992, p. 67).

Além disso, volta a enfatizar que, do ponto de vista transcendental, há uma identidade entre a alma individual e a essência universal. Em outras palavras: “*Brahman e Atman, que são respectivamente designados pelos termos ‘Aquilo’ e ‘Tu’, são plenamente provados como sendo idênticos.*” (Viveka-Chūdāmani, 1992, p. 95.)

Há vários argumentos que dão conta da incompatibilidade entre esses conceitos e os princípios budistas. Enquanto o Hinduísmo propõe um modelo “substancialista” em termos de *Brahman*, o Budismo – mais explicitamente, o da

linhagem *Mahāyāna* - defende a cosmovisão da “não substancialidade.” Em contrapartida à tese do *atta* (sânscrito: *atman*:), o Budismo trouxe à luz a ideia de *anatta*.

O padrão do conflito com o Hinduísmo estabelecido pela ideia de *anatta* pode ser verificado já na fase inicial do Budismo, na polêmica interna entre duas facções contrárias. Para o grupo vencedor, a rejeição da própria pessoa que sobrevive por diversas encarnações representa uma pedra fundamental inalterável do pensamento budista.

Em contrapartida a tal teoria, por volta de 300 AEC surgiu a ideia dos denominados “personalistas”. Eles pregavam a existência de uma instância abrangente que forma a individualidade, ou seja, de uma entidade *ante* situada além do conglomerado transitório de componentes ontológicos de um indivíduo expresso empiricamente.

Esse grupo de pensadores, numericamente considerável, representou uma constante adversidade para a comunidade ainda jovem. Por outro lado, a disputa permitiu que seus adeptos tivessem argumentos na discussão com ideias análogas hinduístas.

## 6 A crítica budista ao teísmo hindu

Conforme Hartshorne, o teísmo foi um dos “grandes temas” no contexto da polêmica entre o Budismo primitivo e outras religiões da Índia. Enquanto as inclinações do Hinduísmo fazem com que até hoje a Índia “seja um dos países mais teístas do mundo”, o Buda advertiu seus seguidores a deixarem Brahma, Ísvara ou qualquer outra divindade e a se concentrar nas condições da própria existência humana com o objetivo de se liberar, o mais imediatamente possível, do sofrimento enraizado no *samsāra*.<sup>16</sup>

Todavia, é preciso tomar cuidado nesse ponto para evitar conclusões precoces a respeito do posicionamento do Budismo diante do teísmo hindu. Vale lembrar que o simbolismo budista incorporou, tanto do Hinduísmo quanto de

---

<sup>16</sup> Cf. Hartshorne, 1996, p. 62-72, especialmente p. 65.

tradições religiosas populares, figuras espirituais. O Budismo não apenas conta com seres sobre-humanos capazes de interferir no mundo humano, mas investiu energia e tempo para associá-los a um sistema de classificação que abrange “deuses altos” (*devas*), divindades menos envolvidas (*asuras*) e forças sobre-humanas “baixas”.

Além disso, o panteão budista também é habitado por *sambhogakāya*-budas e *bodhisattvas* celestiais. O número de divindades reconhecidas cresceu muito com desenvolvimento do Budismo e seu espraiamento por outros territórios da Ásia (veja-se, por exemplo, o Tibete e seu volumoso panteão budista).

Nesse processo, novos seres sobre-humanos foram incorporados, tanto no nível local quanto no nível pan-budista. Outras divindades mudaram de significado ao longo do tempo. No caso de seres sobre-humanos incorporados de tradições não budistas, houve uma “domesticação” pelo Budismo. Se se tratasse de divindades “negativas” – demônios associados a doenças, por exemplo -, elas eram “reencaminhadas” a partir de rituais, reinterpretadas como forças positivas e colocadas como protetoras do Budismo.

Indicações da presença divindades no imaginário do Budismo encontram-se, entre diversas outras obras, no “Mahāsamaya Sūtra”<sup>17</sup>. Esse texto relata que seres sobre-humanos de diferentes categorias sentiam-se atraídos pelos sermões do Buda e se aproximaram de uma reunião do mestre com seus discípulos.

Um exemplo da funcionalidade “soteriológica” das divindades aparece no “Viveka Sūtra”<sup>18</sup>, que conta a história de um monge que vive em uma floresta e é perturbado em sua rotina religiosa por pensamentos inúteis. Movidada pela compaixão, uma divindade se aproxima do eremita recitando alguns versículos que o auxiliam a concentrar a energia mental nas práticas religiosas. Como obras como o “Kevaddha Sūtra”<sup>19</sup> e a extensa iconografia budista comprovam, o Budismo compreende os deuses védicos como seres com predisposição de carma

<sup>17</sup> O *sūtra* faz parte do “Mahā Vagga” [livro maior do] “Dīgha Nikāya” (“Coleção de Discursos Compridos”) do cânone páli. In: “Acesso ao Insight”.

<sup>18</sup> O *sūtra* faz parte da chamada “Coleção Agrupada” (“Samyutta Nikāya”) pertencente ao cânone páli. In: “Acesso ao Insight”.

<sup>19</sup> O texto encontra-se na chamada “Coleção de Discursos Compridos” (“Dīgha-Nikāya”). In: “Acesso ao Insight”.

positivo, que oferecem a sua sabedoria à expansão ou à proteção do ensinamento budista.

Um *deva* frequentemente mencionado pelos textos budistas é Indra, nos “Vedas” o senhor dos céus e uma espécie de um patrão “nacional”, protetor nas lutas contra os inimigos. Tendo como um de seus epítetos o de “Destruidor de Fortalezas” é, também, uma das divindades mais antigas do Hinduísmo.

No Budismo, é também conhecido como *Sakka* (páli). No processo de sua incorporação no panteão budista, foram-lhe atribuídos vários papéis. Quando o recém-iluminado Buda hesita a divulgar sua mensagem, é Indra quem o convence a se tornar um *Buda público*.

Segundo outra interpretação, Indra foi convertido ao Budismo e alcançou o primeiro estágio de realização espiritual. Simultaneamente, assumiu o papel de protetor da nova religião. Além disso, é senhor do domínio celestial denominado *trāyastriṃśa*, onde chefia trinta e três outras divindades.<sup>20</sup>

Outra figura importante nas narrativas budistas é Māra, chefe dos demônios e encarnação do mal. Mediante uma série de ações, Māra tentou evitar a iluminação do Siddharta Gautama. Como isso não funcionou, tentou ao menos impedir que o Buda compartilhasse seu conhecimento com outros seres.<sup>21</sup>

As forças sobre-humanas “baixas” ou “menores” mais citadas na literatura budista são os *nāgas* e os *yakṣas* (páli: *yakkhas*). Os *nāgas* são seres semelhantes a serpentes. De acordo com a tradição popular, vivem junto às raízes das árvores e são associados ao caos e à fertilidade. Sua domesticação pelo Budismo é expressa pelo fato de que um *nāga* – mais exatamente, uma naja ou cobra de capelo – protegeu o Buda durante sua última meditação antes da iluminação.

Os *yakṣas* são geralmente espíritos de lugares afastados, onde seres humanos – inclusive monges e monjas que procuram o silêncio para meditar – são maltratados. Quando citados nos *sūtras*, desempenham papel positivo em nome do *dharma*. No já referido “Ambattha Sūtra”, por exemplo, é mencionado

<sup>20</sup> Cf. Kinnard, 2004, p. 374-375.

<sup>21</sup> Cf. Kinnard, 2004, p. 512-513.

o *yakṣa* Vajrapani, que interfere na conversa entre o Buda e o brâmane Ambattha a favor do Buda, ameaçando Ambattha com as palavras: “*Se esse jovem Ambattha, que foi questionado com uma pergunta razoável pela terceira vez pelo Tathagata [Buda], ainda assim não responder, partirei a sua cabeça em sete pedaços neste instante.*” Vajrapani que, como apontam estudiosos, se aproxima *da* e se hibridiza *com* a figura helenística de Hércules, a partir das incursões de Alexandre pelo oeste do subcontinente indiano<sup>22</sup>.

Junto com uma parte do panteão hindu, também somaram-se ao Budismo determinados conceitos cosmológicos.<sup>23</sup> Tais conceitos foram posteriormente elaborados pela escolástica budista acessível nos textos do “Abidharma” (séc. III-II AEC), além das coleções de *sūtras* e das regras monásticas (*vinaya*), a última das três compilação constitutivas do cânone páli.

Nessas escrituras encontra-se a discriminação “vertical” em trinta e um níveis de existência subdivididos em três categorias principais. O nível mais baixo é representado pela camada da sensualidade (*kāmaloka* ou *kāmadhātu*). A esfera de forma pura ou da materialidade sutil (*rūpadhātu/rūpaloka*) representa o nível médio, que é vizinho da esfera sem formas (*arūpadhātu, arūpaloka*).

Qualquer *ser* pode nascer em um desses níveis com suas subdivisões. O *kāmaloka* abriga destinos infelizes e destinos felizes. São entendidas como “destinos infelizes” formas de vida desagradáveis, inclusive existências em um dos oito infernos como espíritos famintos ou “divindades ciumentas” (*asura*).

A categoria de existências diz respeito à vida de uma divindade (*deva*) em um dos seis céus do mundo sensorial. São os primeiros extratos de uma hierarquia de céus (*svarga*) que se estende até o *arūpaloka*. Acima do *kāmaloka* existe o mundo mais sutil, estruturado em dezesseis, dezessete ou dezoito esferas celestiais (o número varia de acordo com os textos de referência) habitadas por divindades superiores chamadas *brahmās*. São seres conscientes que possuem apenas dois sentidos, audição e visão.

<sup>22</sup> Galinski, ND.

<sup>23</sup> Gethin, *in* Buswell, 2004, p. 183-187.

No último nível residem as divindades altamente avançadas em termos de sabedoria. Possuem apenas consciência, sem atividade sensorial. Estão em suas últimas reencarnações, ou seja, nunca mais voltarão às camadas inferiores de vida, uma vez que já são iluminados ou alcançarão o *nirvāṇa* antes de morrer.

## 7 Discordâncias quanto às divindades

Apesar dos pontos em comum entre o Budismo e Hinduísmo acima indicados, há divergências fundamentais entre as duas religiões – desacordos que têm a ver com as relativizações do Budismo a respeito da existência de divindades e outros seres sobre-humanos.

São, principalmente, os seguintes argumentos com os quais o Budismo se afasta do teísmo hindu: em primeiro lugar, vale lembrar que o Hinduísmo posiciona as divindades mais altas, particularmente Brahma, Viṣṇu e Śiva, em um patamar de imunidade às condições do *samsāra*. O Budismo, por sua vez, destaca que todas as esferas da existência, inclusive os mais elevados céus, representam camadas do *samsāra*, esferas em que potencialmente qualquer ser humano pode ser reencarnado, dependente do seu *carma* individual.<sup>24</sup> Isso implica que a totalidade das divindades, sem exceção, é caracterizada por qualidades negativas universais, como a falta de substância e a mortalidade.

Apesar dessa desvalorização ontológica, o teísmo continua a desempenhar um papel dentro do Budismo. Nesse sentido, a orientação do fiel comum em mitos teístas pode ser espiritualmente estimulante para o praticante pelo menos no que diz respeito aos valores morais presentes nas narrativas sobre as divindades e suas virtudes.<sup>25</sup>

Ao mesmo tempo, o destaque dado pelo Budismo à impermanência de vida em todas as suas manifestações ajuda o adepto a internalizar a mensagem dos “Quatro Nobres Verdades”. A versão mais radical da equivalência entre cosmologia e psicologia<sup>26</sup> é o tratamento de divindades como projeções da própria mente, apostando na capacidade de o praticante finalmente entender a

<sup>24</sup> Gethin, in Buswell, 2004, p. 315.

<sup>25</sup> Cf. Jayatilleke, 1991, p. 29ss.

<sup>26</sup> Cf. Kinnard, 2004, p. 233-235.

vacuidade dos seus pensamentos – inclusive, das suas visualizações de figuras celestiais -, emancipar-se destes conteúdos e alcançar a liberdade.

## 8 A crítica budista a práticas hindus

Uma avaliação pertinente da postura do Budismo diante de práticas hindus requer uma abordagem diferenciada em cinco sentidos.

- Primeiro: há uma forte tendência, no cânone páli, de se enfatizar a atitude crítica do Buda diante de práticas características do Bramanismo.
- Segundo: em alguns momentos, porém, as fontes desenham uma imagem ambígua a respeito da postura do Buda diante procedimentos religiosos defendidos pelo Hinduísmo como sendo soteriologicamente válidos.
- Terceiro: do ponto de vista da evolução histórica do Budismo, é preciso levar em consideração modificações, ocorridas ao longo do tempo, nas atitudes referentes a práticas religiosas hindus explicitamente colocadas em questão pelo próprio Buda.
- Quarto: conforme a distinção entre a chamada “grande tradição” e a “pequena tradição”<sup>27</sup>, observa-se que a religiosidade leiga budista tem uma inclinação maior de incorporar ao seu dia-a-dia práticas criticadas por representantes do Budismo monástico ou do Budismo erudito.
- Quinto: em casos específicos, a convivência de virtuosos religiosos de ambas as religiões sob determinadas circunstâncias sócio-históricas fez com que se tenha desenvolvido um campo de intersecção constituído por práticas espirituais comuns.

A prática hindu mais frequentemente e veementemente criticada por Siddhartha Gautama era a do sacrifício de animais, que, na época, representava o núcleo do ritual védico. Esse tipo de procedimento religioso é avaliado como decadente, condenado como eticamente deplorável do ponto de vista do princípio budista da não violência (*ahimsa*) e rejeitado como espiritualmente prejudicial

---

<sup>27</sup> Cf. Redfield, 1973.

devido ao “peso cármico” acumulado pelo próprio sacerdote no momento em que mata ou deixa matar o animal.

O *Metta Sūtra*<sup>28</sup> defende a tese de que essas práticas são provenientes de interpretações errôneas do simbolismo de rituais originalmente não relacionados ao derramamento de sangue. Por essa e outras razões, o verdadeiro sacrifício é realizado por aquele que leva uma vida segundo os princípios budistas. Isso fica claro pela leitura do “Kūtadanta Sūtra”<sup>29</sup>. O texto relata que o brâmane *Kūtadanta* pede que o Buda lhe explique um sacrifício que, supostamente, traria a salvação.

Śakyamuni explica que o ritual tradicional desperdiça recursos valiosos e anula a vida de animais sem motivo. Comparado com rituais nos quais “*não foram mortos touros, nem bois ou novilhos, nem bodes ou carneiros, nem vários outros tipos de seres vivos*”, seria melhor a situação de sacerdotes “*que se abstêm de matar seres vivos*” e cujos “*corações estarão em paz*”. Mas existe um sacrifício melhor, “*mais simples, menos complicado, mais frutífero*”, materializado pelas “*oferendas usuais das famílias [que] são dadas para contemplativos virtuosos*”.

O Buda não para por aí, explicando que há um “*sacrifício mais frutífero e benéfico*”, isto é, proporcionar “*abrigo para a Sangha [a comunidade de crentes] vinda dos quatro quadrantes*”. De maneira superior, porém, comporta-se aquele brâmane “*que, com o coração puro, busque refúgio no Buda, no Dhamma e na Sangha*”. O sacrifício ainda “*mais frutífero e benéfico*” é realizado por um brâmane “*que, com o coração, puro adote os preceitos de virtude – abster-se de matar seres vivos, de tomar aquilo que não é dado, da conduta sexual imprópria, da mentira e do vinho, álcool e outros embriagantes*”. Finalmente, o Buda explica para Kūtadanta qual é o sacrifício superior:

Um Tathagata [Buda] surge no mundo, [...] perfeitamente iluminado, consumado no verdadeiro conhecimento e conduta, bem-aventurado, conhecedor dos mundos, um líder insuperável de pessoas preparadas para serem treinadas, mestre de devas e humanos, desperto, sublime. Ele declara – tendo realizado por si próprio com o conhecimento direto – este mundo com os seus *devas, maras e brahmas*, esta população com seus contemplativos e brâmanes, seus príncipes e povo. Ele ensina o *dhamma*, com o significado e fraseado corretos, que é admirável no

<sup>28</sup> O texto encontra-se na chamada “Coleção Gradual de Discursos” (“Anguttara Nikāya”), que faz parte do cânone páli. In: “Acesso ao Insight”.

<sup>29</sup> O texto encontra-se na chamada “Coleção de Discursos Compridos” (“Dīgha-Nikāya”), que faz parte do cânone páli. In: “Acesso ao Insight”.

início, admirável no meio, admirável no final; e ele revela uma vida santa que é completamente perfeita e imaculada. Um discípulo segue a vida santa e pratica a virtude. Assim um *bhikkhu* tem a virtude perfeita. Ele alcança os quatro *jhanas* [estágios da consciência iluminada]. Isso, Brâmane, se constitui num sacrifício mais frutífero e benéfico. (Kūtadanta *in* acesso ao insight)<sup>30</sup>

Com argumentos semelhantes também foram discutidas outras práticas usuais dentre os brâmanes. Por exemplo, o Buda fala no “Vatthūpama Sūtra”<sup>31</sup> com o brâmane Sundarika Bharadvaja, que, conforme os costumes usuais, irá se purificar nas águas de um rio “sagrado”. Aqui, Buda ensina ao brâmane que este deveria abandonar rituais inúteis e assumir uma vida soteriologicamente correta, ou seja, budista.

Um exemplo das ambivalências de atitude diante de práticas hindus presentes no cânone páli é a tensão substancial entre afirmações feitas, pelo “Ittha Sūtra”<sup>32</sup> a respeito de tradicionais rituais praticados pelos brâmanes. O “Adiya Sūtra” relaciona cinco maneiras de uma pessoa rica se beneficiar da sua riqueza. Uma delas é gastar/aplicar dinheiro em oferendas às divindades. Mas no “Ittha Sūtra” o Buda diz para um chefe de família que nem desejos mundanos relacionados a vida longa, beleza, felicidade, status ou a aspiração por um renascimento agradável são obtidos através de preces e orações. Em vez disso, é preciso seguir uma prática adequada conforme os princípios budistas.

Quanto às mudanças de atitude referentes a rituais, práticas e sacrifícios, vale lembrar o seguinte: desde cedo, determinadas formas de recitação fizeram parte da prática budista. Nesse sentido, a comunidade budista primitiva deu continuidade a práticas até hoje cruciais para o Hinduísmo.

A partir do século II EC, no Budismo, estavam presentes elementos de uma liturgia posteriormente conhecida como *annutarapūjā*. Em sua forma elaborada, essa cerimônia é composta por onze elementos, a saber: louvor (*vandanā*), adoração (*pūjanā*), confissão de erros (*deśana*), alegria sobre os méritos de outros (*modanā*), pedido aos Budas de ensinar (*adhyeṣanā*), pedido aos Budas de permanecer neste mundo (*yācanā*), transferência de mérito (*pariṇā mana*),

<sup>30</sup> Citação da versão portuguesa *In*: “Acesso ao Insight”.

<sup>31</sup> O texto encontra-se na coleção de discursos de tamanho médio (“Majjhima Nikāya”) do cânone páli. *In*: “Acesso ao Insight”.

<sup>32</sup> O *sūtra* encontra-se na “coleção gradual de discursos” (“Anguttara Nikāya”). *In*: “Acesso ao Insight”.

intensificação do desejo de alcançar a iluminação completa (*bodhicittotpāda*), tomar refúgio (*śaraṇagamana*), fazer votos (*praṇidāna*) e o sacrifício simbólico do próprio “self” ilusório (*ātmatyāga*).<sup>33</sup>

Todos esses aspectos têm, em uma forma ou outra, equivalentes no âmbito do Hinduísmo. Isso vale também para outras práticas tradicionais indianas que reconquistaram, no decorrer do tempo, espaço mais visível no âmbito do Budismo, processo que também inclui elementos que nunca foram eliminados, mas desvalorizados pela concentração nos métodos constitutivos do “Nobre Caminho Óctuplo”.

Além disso, ao longo do tempo foram padronizados dez conjuntos de “ações de comemoração” (*ānusmṛtis*), usados em prol de meditação e da liturgia do Budismo contemporâneo. Essas práticas referem-se aos seguintes aspectos: Buda, *dharma*, *sangha*, moralidade, generosidade, divindades, respiração, morte, partes do corpo e paz.

Praticantes budistas concentram-se nesses objetos e recitam textos ou fórmulas que contêm listas de qualidades do objeto focado. A mais importante ação de comemoração reside na prática chamada “recordando o Buda” (*buddhānusmṛti*). Inicialmente, as recitações associadas a esse método implicavam uma lista de dez qualidades de Buda – por exemplo, seu status como ser perfeitamente iluminado, como conhecedor o mundo e como mestre dos seres humanos e divindades. Autoridades como Buddhaghosa (século V d.C.) atribuíram a essa prática a capacidade de purificar a mente e a preparar para meditação avançada. Mas, com o tempo, outros benefícios lhe foram atribuídos, entre eles objetivos apotropaicos, sua função de superar o medo do praticante e vencer um perigo. Mais importante, porém, tornou-se a ideia de a celebração do Buda gerar mérito religioso e, portanto, acumular *carma* positivo.<sup>34</sup>

Esse clima era propício não apenas para a diversificação de formas de venerar o Buda, mas também para o acréscimo de outros rituais direcionados a

<sup>33</sup> Cf. Payne, in Buswell, 2004, p. 723-726.

<sup>34</sup> Cf. Harrison, in Buswell, p. 93.

personagens significativos para as diferentes correntes budistas.

No ampliado espectro de formas comemorativas relacionadas ao Buda ou a budas, destacam-se os rituais desenvolvidos ao redor das relíquias de Siddhartha Gautama - supostos dentes ou “*śārīra*”, pérolas ou objetos cristalinos encontrados nos sítios de cremação dos “iluminados”. Esse é um conjunto de práticas que não pode reivindicar apoio inequívoco por parte do cânone páli.

Alguns textos enfatizam que o Buda não deve ser venerado, mas, sim, que o *dharma* deve ser o foco da prática. No “Vakkali Sutra”<sup>35</sup>, por exemplo, o idoso monge Vakkali expressa seu desejo de ver o Buda e prestar-lhe homenagem. O Buda responde que seu corpo desprezível “não presta”, diferentemente do *dharma*, cuja adoração valeria, sim, a pena.

No “Mahāparinirvāṇa Sūtra”<sup>36</sup> encontram-se duas tendências contrárias a respeito. Por um lado, o Buda chama atenção para a importância do *dharma*, que seria, no futuro, o único norteador. Nesse sentido, o texto enfatiza a aprendizagem e a disciplina, em vez da veneração do Buda. Mas, o mesmo *sūtra* traz a pergunta do discípulo Ananda ao Buda relativa ao destino os restos mortais de Siddhartha Gautama.

De acordo com o texto, o Buda deu a ordem de que suas cinzas deveriam ser colocadas dentro de um santuário (*stūpa*) construído em um ponto de cruzamento de quatro grandes estradas, para que os seguidores de todas as direções pudessem prestar homenagem e trazer oferendas. A veneração de relíquias de Buda faz parte do repertório religioso budista desde o século III AEC.<sup>37</sup>

Conforme a tradição budista, foi o Imperador Aśoka (272-231 AEC) que dividiu as relíquias de Buda em 84 mil partes, distribuindo-as por santuários em todos os cantos de seu território.

<sup>35</sup> O texto que faz parte do cânone páli encontra-se na chamada “Coleção de *Sūtras*” (“*Sutta Nipata*”), que, por sua vez, representa o quinto livro da chamada “Coleção Menor” (“*Khuddaka Nikāya*”). In: “Acesso ao Insight”.

<sup>36</sup> O texto está na chamada “coleção de discursos longos” (“*Dīgha-Nikāya*”) que faz parte do cânone páli. In: “Acesso ao Insight”.

<sup>37</sup> Cf. Usarski, 2010, p. 7-22.

A forma mais frequente de homenagear ritualmente o Buda é a chamada *Buddha-pūjā*. Essa cerimônia pode ser realizada em casa ou em um santuário. O rito envolve geralmente uma espécie de oferenda para uma imagem de Buda (ou, se for acessível, uma relíquia) em forma de ingredientes como uma flor ou uma vela, comida ou mesmo dinheiro.

A *pūjā* pode ser realizada a qualquer tempo, mas há momentos mais auspiciosos, sobretudo nos feriados budistas como o da festa de *Vesakh*, quando são comemorados momentos-chave da biografia do Buda, inclusive seu nascimento e iluminação.

Na tradição *Mahāyāna*, além da veneração do Buda histórico, rituais direcionam-se a *sambhogakāya*-budas, *bodhisattvas* ou mesmo a determinadas divindades incorporadas ao panteão budista. Na tradição da Terra Pura, Amida é um dos objetos principais de veneração. Também não é incomum que monges – na sua função de grandes professores de *dharma* – sejam comemorados em rituais. Na Tailândia, até mesmo relíquias de famosos monges falecidos desempenham um papel desse gênero.<sup>38</sup>

Esses e diversos outros elementos ritualísticos incorporados no decorrer do tempo pelo Budismo encontram-se também no Hinduísmo. No nível da religiosidade popular, as convergências são mais sensíveis ainda. No Sri Lanka, por exemplo, budistas veneram divindades hindus, entre outras Kataragama, deus que é reinterpretado como um *bodhisattva*<sup>39</sup>.

Finalmente, vale recordar uma área do intercâmbio intenso entre o Budismo e Hinduísmo da qual deriva um “substrato religioso” comum. Trata-se do complexo de práticas e crenças conhecido como Tantrismo. Tanto em círculos budistas quanto em ambientes hindus associados a essa corrente trans-religiosa existe um interesse por determinadas técnicas psicofisiológicas, simbolismo sexual, uso de representações geométricas (mandalas) e recitação de sílabas mágicas (*mantras*).<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Cf. Kinnard, 2004, p. 905-907.

<sup>39</sup> Cf. Kinnard, 2004, p. 233-235, especialmente p. 234.

<sup>40</sup> Cf. Bronkhorst, 2004, p. 233-235, especialmente p. 331.

## Conclusão

Este breve artigo traçou uma “trajetória circular” para tratar das divergências substanciais existentes entre Hinduísmo e Budismo. A partir das percepções mais comuns dessas diferenças, foram estabelecidos os pontos de contato entre ambas as religiões – que, em especial a partir do século XIX, vivenciaram um processo de “apagamento” – e se retornou às diferenças que caracterizam, objetivamente, a separação entre ambas as religiões.

Pôde-se notar, então, divergências definitivas que se assentam, por exemplo, sobre a aceitação ou a negação da herança cármica e de casta sobre a importância dos rituais e sobre a presença e o significado das divindades. Observou-se, também, que em algumas situações parece ter havido um enfraquecimento de certos olhares críticos do Budismo em relação ao Hinduísmo, com um retorno budista a práticas consagradas do próprio Hinduísmo.

## REFERÊNCIAS

- AMBATTHA SŪTRA, In: **Acesso ao insight**. 14 set. 2013. Disponível em: <https://www.acessoaoinsight.net/sutta/DN3.php>. Acesso em 12 out. 2023.
- AVELINE, R. S. **As Transformações Históricas do Budismo e suas Implicações Ético-Sociais**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo 2011.
- BRONKHORST, J. Hinduism and Buddhism. In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 328-332.
- DHAMMAPADA, seção XXVI (Brahmanavagga). 30 nov. 2013. Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.26.than.html>. Acesso em 12 out. 2023.
- DĪGHA-NIKĀYA, In: Acesso ao insight. 8 dez. 2015. Disponível em: <https://www.acessoaoinsight.net/sutta/DN16.php>. Acesso em 12 out. 2023.
- GALINSKI, K. Herakles/Vajrapani, the companion of Buddha. In: **Re-evaluating Herakles-Hercules in the Twenty-first Century** - Session/Paper Number 21.2, Annual Meeting 150, Society for Classical Studies. Disponível em: <https://classicalstudies.org/heraklesvajrapani-companion-buddha>. Acesso em 12 out. 2023.
- GETHIN, R. Cosmology. In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 183-187.
- GETHIN, R. Heavens. In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 315.

HARRISON, P. Buddhānasmṛti (recollection of the Buddha). In: BUSWELL, JR., R. (Ed.), **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 93.

HARTSHORNE, C. Buddhism and the Theistic Question. In: PULIGANDLA, R.; MILLER, D. (Eds.). **Buddhism and the Emerging World Civilization: Essays in Honor of Nolan Pliny Jacobson**, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1996, p. 62-72.

HAYES, R. **On the Buddha's Authority: A Translation of the Pramāṇasiddhi Chapter of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika**, Albuquerque, NM: The University of New Mexico, 2004, Disponível em <http://www.unm.edu/~rhayes/siddhi.pdf>. Acesso em 12 out. 2023.

JAYATILLEKE, K. **The Buddhist Attitude to other Religions**, Kandy: Buddhist Publication Society 1991.

KINNARD, J. Divinities, In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 233-235.

KINNARD, J. Indra, In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 374-375.

KINNARD, J. Māra. In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 512-513.

KINNARD, J. Worship. In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 905-907.

KHUDDAKA NIKĀYA, In: Acesso ao insight. 26 abr. 2014. Disponível em: <https://www.acessoaoinsight.net/sutta/SNXXII.87.php>. Acesso em 12 out. 2023.

KŪTADANTA SŪTRA, In: Acesso ao insight. 14 set. 2013. Disponível em: <https://www.acessoaoinsight.net/sutta/DN5.php>. Acesso em 12 out. 2023.

LEVALLEY, P. Naked Philosopher-Ascetics: Some Observations on the Shramana Religious Spectrum. **Sophia**, vol 39, n.2, p.143-158, Oct-Nov, 2000.

LOUNDO, Dillip. As Raízes Hinduístas do Budismo. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 47-56, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22103>. Acesso em: 12 out. 2023.

MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MCGOVERN, N. **The Snake and the Mongoose**. The Emergence of Identity in Early Indian Religion, New York: Oxford University Press, 2019.

OLIVEIRA, Miriam. Identidade e Religião Hindus na Índia Britânica. **REVER: Revista de estudos da Religião**, São Paulo, v.14, n.1, p. 152-178, jan/jun 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/20272>. Acesso em: 12 out. 2023.

OS UPANISHADS. **Sopro Vital do Eterno**, São Paulo: Editora Pensamento, 1999.

PAYNE, R. Ritual. In: BUSWELL, JR., R. (Ed.). **Encyclopedia of Buddhism**, New York: Thompson/Gale, 2004, p. 723-726.

PIETZ, W. Person, in: LOPEZ, D. (Ed.), **Critical Terms for the Study of Buddhism**, Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 188-210.

RATANASARA, H. Interfaith Dialogue - A Buddhist Perspective and Examination of Pope John Paul II's Crossing the Threshold of Hope. Take given an the Intermonastic Dialogue Gethsemani Monastery, Louisville, Kentucky, July 1996. Disponível em: <http://www.urbandharma.org/bcdialog/bcd2/interfaith.html> Acesso em: 12 out. 2023.

REDFIELD, R. **The Little Community and Peasant Society and Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

SUBHA SUTRA, In: Acesso ao insight. 16 abr. 2013. Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/MN99.php>. Acesso em 12 out. 2023.

THERA, Soma. **KALAMA SUTTA** - The Buddha's Charter of Free Inquiry, Translated from the Pali by Soma Thera, Kandy: Buddhist Publication Society, 1987.

USARSKI, F. **O Budismo e as outras; encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.

USARSKI, F. Imaginários espaciais no Budismo: reflexões sobre o stupa em prol do diálogo entre a Geografia da Religião e a Ciência da Religião, in **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n.27, p. 7-22, 2010. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/8082> Acesso em: 12 out. 2023.

VIVEKA-CHŪDĀMANI. **A Joia Suprema da Sabedoria**, Brasília: Editora Teosófica, 1992.