

A DERROTA DE MĀRA E O OLHAR EUROPEU OITOCENTISTA SOBRE A VIDA DE BUDA

THE DEFEAT OF MĀRA AND THE EUROPEAN NINETEENTH-CENTURY GAZE
ON THE LIFE OF THE BUDDHA

LA DERROTA DE MĀRA Y LA MIRADA EUROPEA DEL SIGLO XIX SOBRE LA
VIDA DE BUDA

Loyane Aline Pessato Ferreira

● Doutora em Ciências da Religião (UMESP), com doutorado sanduíche na University of Michigan (CAPES).
Menção Honrosa no Prêmio CAPES de Tese (2024). Mestra, bacharela e licenciada em História pela UNICAMP.
Mestra e bacharela em Buddhist Studies pela University of Kelaniya (Sri Lanka) / The Buddha-Dharma Association Hong Kong. <https://orcid.org/0000-0002-2790-4769>.

● E-mail: loyaneferreira@gmail.com

RESUMO

O presente artigo analisa interpretações europeias do século XIX sobre os Budismos procurando demonstrar como contribuíram para consolidar determinadas leituras que fomentaram a ideia hegemonia dos textos e na noção de degeneração entre as diferentes tradições. Tais abordagens marcaram o surgimento da área dos Buddhist Studies, atrelando categorias como “pureza” e “simplicidade” na hierarquização de tradições budistas. Por fim, comenta-se a respeito do episódio da Derrota de Māra, da vida de Buda, como exemplo das limitações e implicações dessas abordagens. Metodologicamente, o texto se baseia em uma análise bibliográfica e histórica, abordando tais questões a partir do conceito de representações e práticas de Roger Chartier, articulado a uma perspectiva decolonial. O objetivo principal é apresentar como o olhar europeu construiu uma determinada abordagem sobre a vida de Buda, com foco a narrativas fantásticas, que colaborou no fomento destas hierarquias. Para tanto, o artigo discute especificamente o episódio da Derrota de Māra como chave para compreender as tensões entre história, religião e eurocentrismo.

Palavras-chave: Budismo – colonialismo – representações – Século XIX – Māra

ABSTRACT

This article analyses nineteenth-century European interpretations of Buddhism, seeking to demonstrate how they contributed to consolidating readings that reinforced the hegemony of textual sources and the notion of degeneration among different traditions. Such approaches marked the emergence of the field of Buddhist Studies, linking categories such as “purity” and “simplicity” to the hierarchization of Buddhist traditions. Finally, the article discusses the episode of Māra’s Defeat in the life of the Buddha as an example of the limitations and implications of these perspectives. Methodologically, the study is based on a bibliographical and historical analysis, addressing these issues through Roger Chartier’s concept of representations and practices, articulated with a decolonial perspective. The main goal is to show how the European gaze constructed a specific approach to the life of the Buddha, focusing on fantastic narratives that helped reinforce such hierarchies. To this end, the article examines the episode of Māra’s Defeat as a key to understanding the tensions between history, religion, and Eurocentrism.

Keywords: Buddhism – colonialism – representations – nineteenth century – Māra

RESUMEN

El presente artículo analiza las interpretaciones europeas del siglo XIX sobre los Budismos, buscando demostrar cómo contribuyeron a consolidar lecturas que fomentaron la hegemonía de los textos y la noción de degeneración entre las diferentes tradiciones. Tales enfoques marcaron el surgimiento del campo de los Buddhist Studies, vinculando categorías como “pureza” y “simplicidad” con la jerarquización de las tradiciones budistas. Finalmente, se comenta el episodio de la Derrota de Māra, en la vida de Buda, como ejemplo de las limitaciones e implicaciones de estas perspectivas. Metodológicamente, el estudio se basa en un análisis bibliográfico e histórico, abordando dichas cuestiones a partir del concepto de representaciones y prácticas de Roger Chartier, articulado con una perspectiva decolonial. El objetivo principal es mostrar cómo la mirada europea construyó una determinada aproximación a la vida de Buda, centrada en las narrativas fantásticas que contribuyeron a fomentar estas jerarquías. Para ello, el artículo discute específicamente el episodio de la Derrota de Māra como clave para comprender las tensiones entre historia, religión y eurocentrismo.

Palabras clave: Budismo – colonialismo – representaciones – siglo XIX – Māra

INTRODUÇÃO

O presente artigo aborda, com base em pesquisa bibliográfica, análises europeias oitocentistas sobre artefatos e textos da vida de Buda, demonstrando como algumas abordagens concluíram características de pureza ou simplicidade como sinais de expressões de budismo mais antigas ou mais recentes, implicando nisso, também, a manutenção ou o afastamento em relação aos ensinamentos desde o fundador – o que, portanto, representaria uma maior ou menor pureza ou originalidade. Tais características eram vistas principalmente em representações adornadas em estátuas, e em narrativas fantásticas da biografia de Buda.

Os argumentos desenvolvidos aqui sobre as interpretações oitocentistas do Budismo fundamentam-se em discussões apresentadas em Ferreira (2023), tese de doutorado que analisou o contexto colonial dos estudos budistas e a participação de Max Müller neste cenário. Tendo como fundamento a noção de representações a partir de Roger Chartier (2002; 1996), pode-se perceber na abordagem dos autores europeus análises, sentidos e interpretações em torno dos quais se organizam as visões de determinados grupos sociais e agentes, o que igualmente fundamenta práticas.

Com esta fundamentação, pode-se compreender que o estudo europeu, em particular inglês, mas também germânico e francês, sobre as diversas expressões asiáticas do Budismo estabeleceu tais interpretações como paradigmas e modelos analíticos, que marcaram a história do conhecimento sobre o Budismo em geral, e sobre o desenvolvimento de uma área denominada *Buddhist Studies*, em particular – que, por sua vez, corroboraram representações e práticas afins ao cenário.

É nele, neste contexto oitocentista europeu, com suas universidades e academias letradas, que são definidos certos termos de tradução para as línguas ocidentais, além de formulados determinados pressupostos para investigar artefatos e textos das tradições budistas da Índia até a China, passando por Tailândia, Malásia e Sri Lanka dentre outros. Foi neste cenário, marcado pelo imperialismo inglês, que os europeus tiveram acesso a textos e artefatos do Budismo, enquanto também eram erigidas as estruturas de poder e de organização do conhecimento que estavam atrelados a esta esfera de Império.

Tais questões podem ser detectadas na abordagem de diferentes temas das tradições budistas, e se expressa nas interpretações em torno da narrativa da vida de Buda – e nas representações desenvolvidas a partir das leituras. Desde o processo de tradução dos textos, a historicidade da vida do fundador dos ensinamentos e das comunidades budistas se tornou objeto de escrutínio. Ele foi considerado, a princípio, desde um personagem não-histórico, mitológico e até confundido com figuras de mitologias nórdicas, até o momento em que pesquisas arqueológicas o situaram na Índia – em combinação com a leitura de textos com episódios de sua vida, que foram traduzidos para as línguas ocidentais.

Neste processo, europeus depararam-se com narrativas fantásticas em torno de Buda, tais como poderes mágicos ou seres de outras esferas de existência. Tais episódios foram objeto de discussão, e até preocupação, por autores europeus da filologia, dos Estudos Budistas e até da nascente área das Ciências da Religião, que chegaram até mesmo a tentar retirá-los ou reduzi-los da biografia, buscando encontrar ou estabelecer o que achavam que seria sua verdadeira história – purificada do que julgavam ser erros e acréscimos de séculos de desenvolvimento da tradição budista.

Esses esforços e tentativas refletiam um desejo por racionalizar e secularizar textos de uma tradição cujo fundador passava a ser conhecido e não raro considerado em alta conta por pesquisadores, principalmente por conta de narrativas que versavam sobre sua moralidade e sobre suas ações sociais. Tais narrativas conviviam com outras, aquelas nas quais se descrevia em conversas diretas com deuses indianos, ou apresentando habilidades fantásticas como voar e outras ações consideradas pelos tradutores como não apenas inacreditáveis, mas também como marcadores de degeneração nos ensinamentos e/ou nos textos budistas.

Desta maneira, esse estudo se inicia por uma abordagem geral sobre estas interpretações, elencando características do processo de apreensão dos textos e artefatos e da centralização das pesquisas em torno de fontes textuais, valorizando ambientes letrados; passa por uma discussão sobre chaves analíticas criadas para lidar com narrativas budistas de aspecto sobrenatural – tais como considerá-las como sinal de degeneração religiosa. Por fim, são apresentadas algumas discussões oitocentistas em torno de um episódio da narrativa tradicional da vida de Buda, conhecido como “Derrota de Māra”, em sânscrito *Māvijaya*, marcado por aspectos fantásticos, com o objetivo de demonstrar como análises europeias laicizantes impactam em sua explicação.

O BUDISMO PELO OLHAR EUROPEU DO SÉCULO XIX

Estudos sistemáticos sobre o Budismo se desenvolveram no século XIX, tendo como base principalmente as fontes em páli e em sânscrito (Dejong, 1974). Mas o início dos estudos dos europeus sobre o Budismo não foi marcado apenas pelo acesso às fontes textuais. Havia acesso, à época, a outros dois grandes conjuntos de dados: de um lado, um conjunto de artefatos de origem arqueológica, isto é, os vestígios materiais, e ainda o conteúdo de relatos de pessoas viviam a religião (Schopen, 1991).

Os europeus se deparam com a adesão de inúmeras sociedades a religiões que inicialmente pareciam a eles distintas, mas que gradualmente passaram a ser compreendidas como pertencentes a um mesmo eixo: a história, vida e os ensinamentos de Buda Śākyamuni (Lopez, 2010, Almond, 1988). Tal desenvolvimento foi possível por conta dos avanços colonialistas em territórios asiáticos, que permitiram um contato cada vez maior das sociedades europeias com as religiões asiáticas – por meio de seus textos, pelos vestígios materiais em sítios arqueológicos e pelo contato com pessoas das sociedades praticantes, especialmente no Nepal e no Sri Lanka.

Vestígios materiais davam conta de registrar ou refletir a forma como viviam budistas, monges, monjas, leigas e leigos. O conteúdo de suas crenças e práticas podem ser considerados como mais datáveis do que os textos (Schopen, 1991). Neste ponto, cabe notar as questões em torno dos escritos como material e fonte: vestígios escritos podem ter datação e localização difíceis. E, pelo menos a princípio, europeus parecem ter acreditado que sobreviveram ao tempo de forma esparsa.

Além disso, conforme aponta Schopen (1991), registros manuscritos foram largamente editados e contavam com conceitos circulantes entre diferentes escolas e regiões, ainda que detivessem de forma geral a função de transmitir noções, ideais e instruções, constituindo-se naquilo que uma parcela de praticantes entendia e desejava que fosse aplicado e praticado. Diferenciava-se, portanto, do vestígio material, que permitiria entrever a experiência do vivido.

Apesar de todas essas questões, na história do conhecimento de europeus sobre os Budismos, o acesso aos diferentes tipos de fontes, não obstante sua complementariedade e diferentes papéis, testemunhou uma gradual e inconfundível preferência pelas fontes escritas. Isso pode ser percebido por relatos de diferentes autores do XIX. Friedrich Max Müller, por exemplo – autor orientalista oitocentista, que se tornou conhecido como fundador das Ciências da Religião, ao propor o estudo comparado dos textos asiáticos de diferentes religiões com os cristãos – valorizou em 1862 o acesso aos textos, exaltando os oficiais da Companhia Britânica das Índias Orientais que, residindo em territórios coloniais e tendo acesso aos textos, possibilitaram à Europa ler sobre o Budismo (Müller, 1881).

Um dos personagens principais, citado por ele, fora Brian Hodgson que, atuando como representante da Companhia Britânica das Índias, em 1824, iniciou uma espécie de “rota de manuscritos” do Nepal para toda a Europa, em especial para a Inglaterra (Davis, Nicholls, 2016; Lopez, 2004). Hodgson conseguiu acesso aos textos por contato com Amrtananda, descrito como um estudioso nepalês que respondeu a diversas perguntas de Hodgson, enquanto lhe fornecia acesso a mais de quatrocentos textos do Budismo, que chegaram a diversas academias, bibliotecas não só da Inglaterra, mas também da França e até na mão de pesquisadores, diretamente, como no caso de Eugène Burnouf (Lopez, 2004).

A “rota dos textos” proporcionada por Hodgson e outros oficiais e a massiva entrada de documentos escritos deram força à valorização dos textos e parecem ter diminuído a atenção ao que se compreendia a partir dos vestígios materiais tais como as várias formas da arte budista, e suas diferentes visões de mundo desenvolvidas ao longo dos séculos (cf. Decaroli, 2004). Para Gregory Schopen, a movimentação em torno de manuscritos ocorrida no XIX promoveu esta ênfase, ainda que os textos fossem incompletos na sua disponibilidade, rarefeitos em alguns casos e não raro polêmicos (Decaroli, 2004).

Nos primórdios dos estudos budistas, cristaliza-se a noção de que arte, inscrições, moedas e outras fontes materiais seriam fontes de dados úteis que, porém, não poderiam ser entendidos sem fontes escritas (Schopen, 1991 apud Decaroli, 2004). A preferência a fontes textuais levou a conclusões incorretas ou imprecisas e até mesmo fomentou a propagação de uma metodologia equivocada: a ideia de uma relação de composição entre texto e imagem em uma via de mão única, como se a imagem sempre refletisse ou sucedesse o texto (Rhi, 2008). Não obstante, na história da tradição budista,

pesquisas demonstraram que uma fonte textual poderia ter uma relação de dependência com uma fonte visual, ou ambas virem da oralidade.

No processo que tornou hegemônica a preferência pelos textos, tiveram contribuições diversos autores, em especial Eugène Burnouf, que afirmou que o Budismo indiano deveria ser estudado pelos textos em sânscrito vindos do Nepal e pelos textos em pāli, vindos do Sri Lanka (Lopez, 2014; Schopen, 1991).

Friedrich Max Müller – que foi um de seus alunos de sânscrito – também teve um papel importante, como defensor da ideia de que para conhecer bem as religiões então chamadas de orientais era necessário e primordial conhecer seus textos, algo que defendia pelo menos desde 1862, quando escreve que a única forma de conhecer tais religiões, e a mais correta, seria justamente acessá-los (Müller, 1881). Essa visão posteriormente o levaria a publicar uma grande coleção de textos asiáticos, a *Sacred Books of the East*.

Em suma, a preferência europeia aos textos aos poucos construiu uma forma de entender o Budismo que deu a ele o aspecto de um objeto textual. Tendo os textos como ponto de partida, passa-se a interpretar existirem contradições entre o que os textos diziam e o que os praticantes budistas faziam, na contemporaneidade – e que essas contradições seriam um problema, um sinal de que possivelmente os praticantes não conheciam os próprios textos, ou abandonaram suas práticas (Almond, 1988).

Essas interpretações dão fundamentação a representações que sustentam práticas, no contexto em que são criadas e posteriormente. Aqui, se percebe, com Chartier (2002), o processo de classificação e recorte, produzindo novas abordagens, que alimentam e mobilizam a organização de um determinado entendimento da realidade, pelas mãos dos grupos que compõem esses meios acadêmicos, que são também agentes de outras esferas, tais como a política.

Neste processo, as representações construídas se tornam os meios pelos quais estes agentes atuam em seu tempo, em suas próprias instituições. Os meios intelectuais oitocentistas, imbricados com as questões políticas europeias, fortemente marcadas pelas noções de superioridade eurocêntrica em relação a Ásia, coadunam com uma visão de mundo que se autoafirma através das interpretações que detratam os territórios e culturas das regiões colonizadas. Representações que detratam estão diretamente relacionadas a práticas e ambas esferas sustentam identidades sociais, expressivas de uma forma específica de estar no mundo (Chartier, 2002) e de enxergar o mundo. Em outras palavras, formulações simbólicas sustentam formas de determinar agentes e representantes –pessoas e/ou instituições – e se tornam ferramenta nas mãos destes.

Considerando a estrutura histórica do poder colonial, perceber as nuances destas representações e identificar como elas dão fundamento às práticas coloniais é também compreender que “a estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais” depois decodificadas como raciais, antropológicas e étnicas, fomentando categorias de pretensão científica e objetiva que na verdade eram “construções intersubjetivas”, “produto da dominação colonial por parte dos europeus (Quijano, 1992. p.1).

A estrutura histórica linear se remete ao contexto oitocentista em que é escrita, em que um modelo de história metódica própria confiava em documentos escritos e na ideia de um avanço linear dos acontecimentos históricos (Bourdé, Martin, 1983). Não obstante, no que diz respeito ao tratamento dos temas asiáticos, denominados orientais, tais abordagens significaram uma estrutura de poder na qual outras relações se fundamentaram.

Detratar a história das tradições budistas significa detratar a existência das comunidades que as mantinham. Tal como afirma Quijano (1992, p.2), a pressão colonial se estabelece sobre “modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens, sistema de imagens, símbolos, modos de significação”. As culturas asiáticas, no processo colonial, não poderiam ser destruídas em sua intensidade, profundidade e antiguidade. Mas são, por esses processos como as análises sobre os Budismos, colocadas em lugar subalterno – para europeus e, conforme sua intenção, para os próprios praticantes e membros das sociedades detentoras destes ensinamentos.

Destarte, o Budismo como vivido por inúmeras sociedades asiáticas, na China, Nepal, Sri Lanka, era comparado com ideais textuais, não raro de maneira a descontextualizar os textos de seus tempos de composição e funções. Conhecendo a origem indiana das tradições budistas, textos em sânscrito ou em pāli passam a ser estudados, valorizados, comparados, enquanto o cotidiano asiático da experiência religiosa budista, ou seja, o referencial da oralidade, é desprezado, da

mesma maneira como se subalterniza as fontes materiais, vindas da arte e da arqueologia, à hegemonia textual. O fato de que poucos oficiais da Companhia ou orientalistas chegaram a citar nomeadamente seus interlocutores nativos, como fez Hodgson, dá bom exemplo disso.

O cotidiano passa a ser visto como fonte de investigação sobre o decaimento da religião proposta nos textos (Almond, 1988). Philip P. Almond cita alguns exemplos: o reverendo Samuel Beal, enquanto estava na China, descreve que os ensinamentos de Buda ali estavam envolvidos em um crescimento posterior de Panteísmo e de fantasias; e outro reverendo, chamado Archibald Scott, teria dito que a História do Budismo foi marcada por um longo processo de degradação sem ter conseguido se reformular ou recobrar de volta as suas formas originais e essenciais. A desconfiança com relação à prática, e os problemas destas interpretações, podem também ser vistas na forma como a vida de Buda foi discutida. Elementos fantásticos são interpretados como sinais de panteísmo, ou de degeneração dos ensinamentos de Buda, conforme pode ser lido a seguir.

ANÁLISES SOBRE ASPECTOS FANTÁSTICOS NO BUDISMO PELO OLHAR EUROPEU DO SÉCULO XIX

A noção de decaimento não afetava o julgamento apenas da realidade e contemporaneidade da vida dos budistas, mas igualmente dava fundamento a uma determinada análise do passado. O oficial da Companhia Henry Cole, ao final do século XIX, afirmou a existência de uma característica de simplicidade da arte budista dos primeiros tempos, e que os tempos tardios teriam sido permeados pela influência da arte produzida pelo hinduísmo tardio (Decaroli, 2004), alterando as características que ele supunha como originais do Budismo.

Olhando o que julgavam ser características de simplicidade, por um lado, e desenvolvimento de uma arte mais profusa em detalhes, de outro, como Cole, muitos pesquisadores europeus acreditaram existir uma degeneração, influenciada pela combinação com outras experiências religiosas – e julgavam este traço como um sinal negativo de afastamento daquilo que acreditavam ter sido ensinado por Buda, ou do que conseguiam compreender pelos textos aos quais tiveram acesso. Por essa perspectiva, o que Buda ensinara seria simples; conseqüentemente, a arte era simples, os textos também. Conseqüentemente, todos os desenvolvimentos posteriores – escritos e materiais – simplesmente teriam criado novos elementos, aumentando e deturpando a arte; reformulando ensinamentos e textos em profusão de detalhes e elementos narrativos, supostamente inexistentes anteriormente.

Essas análises tinham como fundamentação histórica uma abordagem linear construída em torno de artefatos vindos de diferentes sítios arqueológicos indianos, que faziam com que as iconografias mais rebuscadas fossem detratadas, vistas como tardias e impuras (Leoshko, 2003, p.14). A narrativa linear pressupunha a existência de uma forma original, verdadeira, pura e simples – o que, esperava-se, refletia-se na arte. E nos textos.

Com efeito, imagens tântricas, por exemplo, foram consideradas tardias, levando à interpretação de que também toda a estrutura dos ensinamentos budistas de Tantra fosse considerada posterior a Buda e, conseqüentemente, como degenerada, por distanciar-se da propagação original dos ensinamentos. Por outro lado, imagens de Buda sem tantos adornos, em uma representação considerada sóbria, meditando, eram valorizadas como mais antigas e puras.

Pesquisas atuais indicam que muitas destas imagens tidas como mais sérias eram, na verdade, também construções tardias (Leoshko, 2003, p.14) – ou ao menos de séculos depois de Buda. Ou seja, diferente do que pensavam os orientalistas do oitocentos, estudos recentes mostram uma centralidade desse modelo de arte com menos adornos em tempos tardios do Budismo. Não obstante, tais erros de interpretação iconográfica foram propagados para a análise dos textos e foram repetidos ao longo de séculos.

Muitos dos equívocos vêm justamente de compreender o desenvolvimento das tradições budistas a partir da perspectiva de uma história linear, homogênea, que parte da noção de que há um início de máximo desenvolvimento dos ensinamentos apenas no tempo de Buda para uma elaboração cada vez maior da doutrina (Leoshko, 2003, p.15) – que, no entanto, afasta-se do que ele havia ensinado e proposto. Essa noção mantém como argumentos chave: a ideia de que o afastamento em relação a Buda tem como consequência um distanciamento de seu legado; a doutrina de Buda é caracterizada por uma simplicidade em sua origem; a simplicidade teria sido abandonada na mistura com outras religiões; como resultado, uma complexidade inventada, impura, degenerada e distante do que Buda ensinara.

A classificação que se depreende disso é a da existência de formas mais antigas, ponderadas como verdadeiras e simples que desaparecem dando lugar a formas (de narrar e representar) tardias, rebuscadas, impuras. Na prática, porém, é possível que ambas tenham convivido (Leoshko, 2003).

Dentre os elementos narrativos e imagéticos considerados posteriores, estariam, por exemplo, as representações de seres, de maior capacidade do que a de humanos, em treinamento para se tornar Buda, chamado Bodhisattvas, que não teriam o mesmo aspecto que um ser humano comum; também a noção da existência de vários Budas em várias esferas de existência, lugares e tempos (que fundamenta a noção de Terra Pura); e até mesmo a explicação sobre outras esferas de existência, com seres descritos como deuses (em sânscrito, *devas*).

Como efeito de tais interpretações, os primeiros europeus que se dedicaram a estudar artefatos e textos budistas podem ter investigado com menos atenção e tempo determinadas imagens que sinalizassem para aspectos considerados excessivamente adornados ou com traços fantásticos, por terem considerado que seriam tardios (Leoshko, 2003). Consequentemente, não conseguiram compreender ou mesmo ver através destes elementos algo sobre as práticas e devoções budistas, e sua continuidade ou descontinuidade, além de errar sobre o momento de desenvolvimento e decaimento. A interpretação linear proporcionou pouco ou menor interesse quando eram vistos elementos com características fantásticas, considerados como de influência hinduísta. E essas lacunas também foram criadas em diversas abordagens sobre os ensinamentos do Budismo, e teve um efeito de escrutínio sobre os episódios e acontecimentos da vida do Buda.

Tal como nas análises arqueológicas e iconográficas que valorizavam a simplicidade como sinal de pureza, também na interpretação dos textos havia um sistema classificatório que visava elencar a preferência dos textos, privilegiando igualmente aqueles considerados mais antigos, igualmente devido à noção de decaimento/degeneração. Guiados por essas noções, autores orientalistas buscavam os textos mais antigos, de maneira a encontrar elementos do que considerassem ser o Budismo verdadeiro, originário. Uma das formas de detectar a antiguidade do seu texto seria, tal como na arte, a sua simplicidade e até a ausência de elementos fantásticos, considerados extravagâncias posteriores. Aquilo que era denominado como extravagâncias foram descritas por Max Müller, em 1862, como sinais negativos sobre a forma dos budistas escreverem – abordadas como “cansativas”, “desagradáveis” ou no mínimo “desnecessárias”.

Havia, como fundamento da abordagem linear, uma interpretação que procurava narrar a história das religiões indianas como a história de uma única religião indiana que se transforma ao longo dos séculos. Desta maneira, era necessário organizá-la em termos de decaimento desde um passado distante, tido como puro e glorioso. Esse modelo ajudou a justificar o projeto colonial proposto por Müller (1881) que propôs que a apreensão de textos deveria funcionar como um meio de trabalho missionário colonizador pois, conforme defendeu, nem mesmo os adeptos da religião conseguiriam ler seus próprios textos sagrados. Para tanto, estes textos deveriam ser enviados para as academias e bibliotecas europeias, para então serem traduzidos para línguas europeias com a expectativa de fazer uma reinserção dos textos nos territórios colonizados, promovendo uma espécie de Renascimento do Budismo pelos textos.

Neste processo, promoveu-se por fim uma dicotomização e uma hierarquia para dentro das análises sobre os Budismos. Formula-se uma dicotomia: os textos da tradição *Theravāda* seriam mais antigos – e mais puros, como consequência – e os textos da tradição *Mahāyāna* seriam mais recentes – mais degenerados portanto. Um dos pontos importantes de diferenciação entre as duas tradições foi a interpretação de alguns autores de que a tradição *Mahāyāna* teria características politeístas e idólatras (Almond, 1988), o que seria supostamente comprovado pela presença de elementos fantásticos, também nos textos da vida do Buda.

QUESTÕES SOBRE A VIDA DO BUDA E INTERPRETAÇÕES SOBRE A “DERROTA DE MARA” (MARAVIJAYA)

Como foco da análise, as discussões se voltam agora para as especificidades das narrativas da vida de Buda. De meados do século XIX em diante, quando os autores europeus conseguiram entender que Buda de fato era um personagem histórico e não um mito, seus interesses se voltaram em abordar sua história verdadeira, ensejando esforços para depurar de sua história os traços fantásticos e mitológicos, sempre que se deparavam com eles (Almond, 1988, Dejong, 1974).

As primeiras narrativas da vida de Buda emergem no tempo da formação de sua comunidade, por volta do IV a.C. e estavam atreladas aos contextos em que os votos monásticos foram propostos (Buswell, Lopez, 2014). Sua vida era narrada em conjunto com a narrativa da vida da comunidade e da formação da categoria de ensinamentos ligados ao monasticismo, Vinaya. Ou seja, nos primeiros textos, contar a vida do Buda era concomitante a contar a história da comunidade e dos votos dos monges.

Por volta do século II a.C., começam a existir os primeiros registros de uma biografia linear, sem os votos, marcando o início de uma tendência (Buswell, Lopez, 2014). Duas das obras, que tem esse perfil, muito citadas pelos ingleses foram o *Buddhacarita*, no século II d.C. e o *Lalitavistara Sutra*, no século III d.C. Ambas possuem uma estrutura biográfica linear e fazem uma narrativa incluindo tempos anteriores ao nascimento de Buda, o que não ocorre com os textos monásticos ou com outros em que Buda está contando sobre sua vida sem ser de forma linear. Ambas as obras são marcadas por elementos fantásticos e um estilo de escrita rebuscado. De fato, o *Buddhacarita* é considerado *kavya*, um estilo de texto em verso de corte (Eltschinger, 2013).

Demarcando períodos diferentes da vida do Buda essas e outras obras possuem uma história própria em termos de seu desenvolvimento, comunidade geradora e inserção em uma prática de leitura ou uso. Passagens em que o Buda fala e ensina diretamente com os *devas* da cultura indiana não são incomuns, assim como passagens em que apresenta capacidade de andar por outras esferas de existência, episódios em que ele é capaz de ler as mentes das pessoas, e voar. Todos esses traços também estão presentes nos sutras e nos *āgamas*, textos cuja categoria é considerada canônica e central para as diferentes tradições budistas.

Tais traços podem ou não ser interpretados como acréscimos posteriores na medida em que são escritos. A razão histórica destas narrativas é pertinente à própria tradição e podem inclusive ter como motivador, de acordo com Tsai (2019), o interesse de justificar um grupo social diferenciado, depois da morte do Buda: discípulos mais antigos, administrando as comunidades sem a figura de autoridade do mestre, depreendem de sua história uma autoridade sobrenatural, sob a qual se revestem. Por isso, analisar tais elementos como traços de degeneração é reduzir seu sentido e peso histórico, bem como desconectar sua participação na história do desenvolvimento das escolas, das comunidades e tradições.

Outro motivo histórico para tais características seria enfatizar uma determinada posição no cenário do tempo em que a narrativa teria sido composta. Por exemplo, o Budismo adquire no período posterior à sua origem o peso de uma religião dominante, no tempo do Imperador Aśoka (Tsai, 2017). Neste contexto, a atitude de sair de sua casa e tornar-se um mendicante pode ser lida como ato de rebeldia contra o Bramanismo, no contexto em que o Budismo se torna parte da estrutura do Império.

Neste sentido é interessante notar em um dos textos que narra sua vida, que sob a árvore onde atingiria o completo despertar, Buda tem que enfrentar a perturbação causada por uma figura sobrenatural denominada Māra que visa dissuadi-lo a continuar a vida de renúncia e fazê-lo voltar à vida de família e às práticas védicas. O momento em que Buda atinge o Completo Despertar, também chamado de Plena Iluminação, é uma referência central para todas as tradições budistas. Os detalhes das narrativas deste momento variam, mas é comum a existência de um embate de Buda com a figura de Māra (Nichols, 2010). Essa narrativa, dotada de diversos sinais fantásticos, foi propagada em muitas biografias – e há diferenças em sua representação.

Māra é considerado como aquele que traz a morte, sendo ele não um demônio na sua mais estrita acepção, como seria denominado por exemplo na tradição cristã, mas sim uma deidade do nosso mundo, uma espécie de figura poderosa própria do chamado reino dos desejos sensuais, *Kāmadhātu*, em sânscrito (Buswell, Lopez, 2014). Este ser possui como desejo principal impedir que os seres se libertem do ciclo de renascimentos, e desta forma impedir que eles superem a morte. Por isso, nas narrativas da vida de Buda, ele aparece como antagonista – por vezes o principal antagonista – na noite em que o Completo Despertar é atingido.

Na forma mais conhecida desta história, uma vez que o Buda decide não se levantar debaixo da árvore *bodhi* até que tivesse atingido o despertar, Māra se aproxima e começa a atacá-lo com exércitos fantásticos de seres de outra esfera de existência, que, porém, sequer conseguem tocar o Buda, que por sua vez os transforma todos em flores e luzes. O

Buda também vence as filhas ou filhos de Māra, que tentam seduzi-lo e aparecem com o nome de Ratī, Aratī e Tṛṣṇā (Buswell, Lopez, 2014) - o que em sânscrito significaria desejo ou prazer sexual, maldade ou inimizade, e desejo fixado.

O ápice da disputa ocorre quando Māra questiona o Buda sobre seus poderes sobre a morte, e sobre o lugar em que ele está sentado (Buswell, Lopez, 2014). Neste sentido é interessante mencionar que o lugar em que o Buda atinge o despertar, chamado de Bodhgaya, também tinha uma importância grande para a cultura védica (id, ibid). A resposta do Buda é que ele conquistara por direito o assento sob a árvore Bodhi, pela prática de inumeráveis vidas. Frente a isso, Māra questiona se alguém poderia testemunhar por ele e como resposta Buda toca a terra, no gesto chamado *Bhūmisparśamudrā*, afirmando que esta é sua testemunha (id, ibid). Esse gesto é visível na representação tradicional do Buda Histórico, com a mão direita que toca a terra, sobre o joelho direito, com os dedos apontados para baixo. Em algumas tradições budistas do sudeste asiático, a terra é na verdade uma *devī*, uma deusa, chamara Thorani, e ela surge para dar testemunho, provocando um terremoto em resposta (Buswell, Lopez, 2014). O episódio todo é chamado de “Derrota de Mara”, *Māravijaya*.

Neste ponto, cabe observar que os vários textos que contam a história do Buda apresentam variações sobre o *Māravijaya*. Em uma mesma coleção de sermões (sutras) do Buda da Tradição Theravāda, *Suttanipata*, é possível ler diferenças: em uma delas, Māra persegue o Buda desde que ele tinha saído de sua casa, por sete anos, e na noite do Despertar o inquieto com questões bem específicas, questionando se ele não deveria preservar sua saúde, e incitando-o para viver o caminho de chefe de família bramânico (Nakamura, 2001). Em outra delas, ele aparece com o nome de Namuci e tenta fazer o Buda desistir e se voltar para o estudo dos Vedas e voltar a fazer oferendas ao deus do fogo, Agni, de maneira que ele não quebre os códigos bramânicos.

No que diz respeito aos exércitos de seres fantásticos, eles são de dez tipos, com nomes que remetem a problemas que praticantes são instados a se ocupar ao tentar meditar: desejo sensual; descontentamento ou insatisfação; fome e sede; preguiça-torpor; medo; dúvida; pretensão/obstinação ou orgulho; ganhos como renome, honra e fama; elogiar a si mesmo e menosprezar os outros (Nakamura, 2001). E mesmo dentre estas denominações, os textos apresentam variações.

Em outro texto biográfico denominado *Nidhanakatha*, às vésperas do momento do Despertar, Sidharta estaria acompanhado de Sakka, rei dos *devas*, Mahakala, rei dos *nāgas* e Mahabrahma - cada qual à sua forma prestando homenagens a ele. Todos eles fogem com a chegada de Māra, que ataca com um exército intenso, sentando-se sobre um elefante chamado Girimekhala, aparecendo com diversos braços, que seguram diversas armas (Nakamura, 2001). Ele também ataca com chuvas de objetos, que pelos poderes do Buda são transformados: chuva de lâminas, espadas e brasa se tornam flores vermelhas; chuva de cinzas se tornam pó de sândalo; chuva de lama se torna remédio, como pomada - e enfim quando ele causou escuridão, esta ao tocar o Buda se tornava luz (Nakamura, 2001). Isso ocorria como efeito dos poderes de um Buda, ações de generosidade e conhecimento profundo da realidade, cultivado ao longo de várias vidas.

Os primeiros estudos ocidentais sobre o tema no Ocidente consideravam o episódio do *Māravijaya* como um todo enquanto uma expressão de uma degeneração gradual da tradição, que antes seria puramente filosófica e essencialmente racional. Em 1895, o autor Ernst Windisch escreveu sob o tema, bastante influenciado pelas leituras de Max Müller, para quem deuses, monstros e outras figuras fantásticas originavam-se de um processo linguístico no qual os nomes dados para forças naturais gradualmente se personificavam, sendo portanto expressões de um gradual desentendimento da realidade, da degeneração da compreensão (Nichols, 2010). Windisch concluiu que *Māravijaya* era uma descrição poética para processos e ensinamentos contidos na narrativa do Completo Despertar nos primeiros tempos que gradualmente passaram a ser interpretados como um embate real, deixando de lado o que seria um elemento metafórico, desde os primeiros textos até os textos finais. Acompanhava essa noção a ideia de que quanto mais detalhado fosse o texto, mais longe de sua originalidade e mais corrompido era - acusações que recaem especialmente sobre o *Lalitavistara* e o *Buddhacarita*.

Neste sentido, é curioso notar que o estilo dos textos não tenha tido peso - ou seja, o fato de serem poemas ou até uma obra de teatro de corte - e que seu aspecto literário não tenha sido considerado, mas sim, recebido o tratamento como o de uma fonte histórica, lido como sinal de maior ou menor capacidade de representar uma verdade do que se passou, e que se supunha ter sido esquecida.

Não se discute o contexto gerador, o gênero literário, ou a função destes textos. Além disso, a hipótese de simplicidade também criou sombras sobre análises de textos considerados “puros”: algumas das narrativas “simples” do Buda não eram antigas, mas sim posteriores aos textos considerados rebuscados e fantásticos. Por fim, considerando a questão dos vestígios materiais, cabe notar que um monumento presente em um dos sítios arqueológicos budistas, denominado Sãnci, ilustrava o *Māravijaya* já no século III a.C., sugerindo que esta narrativa era conhecida como iconografia antes de ser incorporada aos textos (Nichols, 2010).

Trevor Ling, já em 1997, aborda este tema na análise da literatura do pāli e afirma que Māra serviu como uma forma abreviada de relacionar aspectos filosóficos e a religião popular (apud Nichols, 2010). A leitura de Ling é a de que haveria uma contraposição entre visão de mundo “animista” X “budista” – e que a última deveria ser determinada pelas fontes textuais da coleção filosófica budista chamada Abhidharma, que segundo ele seria oposta à visão presente nos textos dos sermões, também chamados de Sutras ou Suttas – os quais teriam sido compostas para agradar e interessar as pessoas (id, p.30). Māra, segundo essa interpretação se tornaria o símbolo da confluência entre uma visão de mundo popular e a visão de mundo filosófica budista.

Alguns autores que desenvolveram métodos para racionalizar a história de Buda e se engajaram em tentar fazer uma depuração histórica utilizaram métodos emprestados de leituras consideradas então novas a respeito da vida de Jesus Cristo – leituras estas que também foram objeto de polêmica (Almond, 1988, Dejong, 1974). De fato, métodos de pesquisadores da vida de Buda foram inspirados em métodos de pesquisadores europeus da vida de Jesus, tais como Ernest Renan e David Strauss¹. E naquele tempo, críticas emergiam de ambos os lados das pesquisas: eram criticados autores que faziam leituras não depuradas da vida de Buda, e autores que fazem leituras excessivamente depuradas da vida de Cristo (Almond, 1988).

Estudos atuais como os de Decaroli por outro lado questionam a divisão fixa que inclusive nomeia como demonologia ou grotesco o mundo fantástico, presente na arte e também nos textos (Nichols, 2010). Vencendo a oposição e a noção de hierarquia entre religião degenerada popular vs religião pura e simples, o uso de tais imagens deixam de ser representações populares de irreflexão, lenda ou mitologia – e passam a poder ser vistos como composições da tradição budista em seus devidos contextos. E seus textos podem passar a ser vistos como rios de circulação de noções, muito mais complexos do que apenas expressões de degeneração, que inclusive subalternizam os traços fantásticos como motivos da religião popular, aqui subalternizada como irrefletida e inventada.

Entendendo a narrativa histórica como envolvida em mito, milagre ou lenda, para alguns autores isso sugeriria a impossibilidade de determinar os detalhes ditos reais da vida de Buda (Almond, 1988). Para outros, isso sinalizaria, pelo contrário, uma necessidade de depurar os elementos originais dos acréscimos fantásticos, não raro entendidos como entediantes, extravagantes, absurdos, impossíveis, e até marcas da mentalidade de povos na infância do pensamento racional. Poucos foram os autores como Rhys Davis², fundador da *Pāli Text Society*, que viam naquelas características a marca de um desenvolvimento não fraudulento, mas as “expressões dos sentimentos mais nobres humanos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como objetivo demonstrar como as interpretações europeias sobre as diversas tradições budistas em torno de artefatos e textos desenvolveram uma abordagem historicamente linear, que promoveu a noção de decaimento na abordagem sobre os Budismos, e considerou certos objetos e escritos como mais puros, antigos ou mais impuros e posteriores. Essas interpretações abrangeram também as narrativas da vida de Buda, e fomentaram discussões e representações sobre os significados dos elementos fantásticos presentes em sua vida, em especial a disputa com a figura de Māra.

“Degeneração”, “pureza”, “simplicidade”, “antiguidade” foram categorias centrais para estas noções. Tais termos parecem ter tido uma formulação nos estudos sobre artefatos, imagens e monumentos e circularam com ênfase na forma como os manuscritos foram traduzidos e compreendidos. Como consequência, a experiência viva das diferentes

1 RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy Frères, 1863 e STRAUSS, David Friedrich. *Das Leben Jesu: kritisch bearbeitet*. Tübingen: Osiander, 1835.

2 RHYSDAVIDS, Thomas William. *Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1877.

expressões do Budismo teve menor enfoque no século XIX, pois era associada a uma expressão degenerada daquilo que Buda havia ensinado.

Além disso, articula-se a estas categorias o problema da hierarquização das tradições, que passam a ser ordenadas pelos europeus em uma estrutura histórica linear, que desconsidera a concomitância do desenvolvimento das comunidades budistas, cada qual com suas características históricas e questões próprias. Por fim, fundamentando-se em uma ideia de que adornos e detalhes fantásticos seriam posteriores e degenerados, os europeus os desclassificaram do lugar de serem uma parte legítima das experiências dos praticantes budistas.

Cabe notar como todas estas leituras e interpretações não deixam de estar conectadas a uma visão imperialista, que buscava observar as regiões asiáticas, denominadas Oriente, como sinal de diferença e subalternidade em relação à Europa. Neste sentido, considerar as experiências, monumentos e textos mais recentes como degenerados, impuros e incorretos serviu ao propósito de fundamentar ainda mais o domínio europeu sobre uma região que, segundo este, sequer seria capaz de manter sua própria tradição religião filosófica e religiosa. Neste ponto percebemos a formulação de representações em torno de Buda, dos Budismos e das experiências de praticantes que, por detratarem os processos históricos ocorridos até ali, fundamentam práticas – no caso, a invenção e afirmação da necessidade do imperialismo como uma forma de corrigir supostos erros nas religiões e filosofias asiáticas.

A natureza dos olhares sobre a vida de Buda e perante a diversidade de narrativas do episódio da Derrota de Māra demonstra e exemplifica a dificuldade ocidental em lidar com a variedade de dimensões estruturantes das experiências e práticas budistas. Mas também dá indícios sobre a leitura reducionista em torno da complexidade simbólica, histórica, religiosa, textual e material que o episódio envolve.

Reconhecer tais limitações é essencial para pensar a história dos *Buddhist Studies*, abrindo espaço para abordagens menos hierárquicas e mais interculturais – que possam inclusive pensar relações como, por exemplo, aquelas estabelecidas de forma mútua entre manifestações populares dos Budismos e expressões institucionais. Em outras palavras, pensar a circulação de ensinamentos e práticas entre ambientes institucionais e os meios populares com os quais se relacionavam.

Ainda, é necessário que se abordem as diversas tradições a partir de perspectiva em acordo com estudos decoloniais, que valorizem pesquisadores nativos, para além de referências oitocentistas ou mesmo autores europeus, como fontes primordiais para os estudos. Da mesma forma como, na derrota de Māra, Buda demonstrou o enfrentamento e a superação de si mesmo, há que se fazer uma formulação destas pesquisas que promova a superação das dicotomias alimentadas desde o século XIX, ainda hoje sustentadas não como narrativas, mas como verdades lineares.

REFERÊNCIAS

- ALMOND, Philip C. *The British discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BUSWELL, Robert E.; LOPEZ JR., Donald S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- CHARTIER, Roger. (Org.). *Práticas da leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. In: *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Universidade, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2ª edição. Alges-Portugal: Difel, 2002.
- DAVIS, Davis. NICHOLLS, Angus. “Friedrich Max Müller: The Career and Intellectual Trajectory of a German Philologist in Victorian Britain”. In: *Publications of the English Goethe Society*, vol. 85, n. 2-3, p. 67-97, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224493> Acesso em 15 nov. 2020.
- DECAROLI, Robert. *Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2004. Disponível em https://books.google.com.br/books?id=q_2XtkSRyTYC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0-v=onepage&q&f=false em 23 mar. 2021.
- DEJONG, Peter. *A brief history of Buddhist studies in Europe and America*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.
- FERREIRA, Loyane Aline Pessato. *O contexto colonial e a participação de Max Müller nos debates europeus sobre o Budismo (1862)*. 2023. 303p. Tese/Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2023.

- LEOSHKO, Janice. *Sacred Traces: British explorations of Buddhism in South Asia*. Burlington: Ashgate, 2003.
- LOPEZ JR, Donald. "Introduction to the translation". In: BURNOUF, Eugène. *Introduction to the history of Indian Buddhism*. Chicago: University of Chicago, 2010.
- LOPEZ JR, Donald. "The ambivalent exegete: Hodgson's contributions to the study of Buddhism". In: WATERHOUSE, David. *The Origins of Himalayan Studies: Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling*. London/New York: Routledge Curzon, 2004. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=4eR_AgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false Acesso em 28 fev 2021.
- MÜLLER, F. Max. "Buddhism". In: *Edinburgh Review*, v.115-116 no.233-236. New York: Leornard Scott & Co, 1862. p. 193-208. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=pst.000066659907&view=1up&seq=216&size=125&q1=camp> Acesso em 27 set 2023.
- MULLER, Max. *Selected Essays on Language, Mithology and Religion*. Vol.II. London: Longmans, Green and Co. 1881, 615p. Disponível em <https://archive.org/details/selectedessays01mlgoog> Acesso em 08 dez 2020.
- NAKAMURA, Hajime. *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- NICHOLS, Michael David. *Malleable Mara: Buddhism's "Evil One" in Conversation and Contestation with Vedic Religion, Brahmanism, and Hinduism*. Tese/Doutorado. Philosophy/Religious Studies. Illinois: Northwestern University, 2010. Disponível em <https://search.proquest.com/openview/80f05f1c5c7d86f6880623f644518789/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y> Acesso em 08 dez 2020.
- QUIJANO, Anibal. *Colonialidade e modernidade-racionalidade*. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>. 2005 (1992) Acesso em 15 out. 2025.
- BOURDÉ, G, MARTIN, H. *As Escolas Históricas*. Lisboa: Europa-América, 1983.
- RHI, Juhung. "Fasting Buddhas, Lalitavistara, and Karuṇāpuṇḍarīka". In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Volume 29, no1, 2006 (2008). Disponível em <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/jiabs/article/view/8975> Acesso em 08 dez 2020.
- SCHOPEN, Gregory. "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism". In: *History of Religions*. Chicago: The University of Chicago Press, vol. 31, no.1, 1991, pp.1-23. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1062872> Acesso em 26 set. 23.
- TSAI, P. M. *História da Tradição Budista Indiana*. Valinhos: ATG, v.1. 2017a. 173p.
- TSAI, P. M. *Sermão do Grande Fundamento*. Tradução bilingue e comentário. Valinhos: ATG, 2019b.