IMAGINÁRIOS ESPACIAIS NO BUDISMO: REFLEXÕES SOBRE O *STUPA* EM PROL DO DIÁLOGO ENTRE A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E A CIÊNCIA DA RELIGIÃO

■ FRANK USARSKI – PUC-SÃO PAULO

RESUMO:

ENQUANTO A DISSEMINAÇÃO DE RELIGIÕES NA TERRA E A RELAÇÃO DIALÉTICA ENTRE RELIGIÃO E ESPAÇO REPRESENTAM CONSTITUINTES DE PESQUISA NO ÂMBITO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, A CHAMADA DIMENSÃO DA *GEOTEOLOGIA* OU DA *GEOPIEDADE* – ISTO É AS IMAGINAÇÕES ESPACIAIS MANTIDAS POR TRADIÇÕES RELIGIOSAS - NÃO CHAMA ATENÇÃO ADEQUADA DE GEÓGRAFOS COMPROMETIDOS COM OS PRINCÍPIOS DE UMA CIÊNCIA EMPÍRICA. A PREOCUPAÇÃO COM A DIFERENCIAÇÃO ENTRE UMA ABORDAGEM CIENTÍFICA E UMA COSMOVISÃO *ÊMICA* É PERTINENTE, PORÉM TORNA-SE PROBLEMÁTICA NA MEDIDA EM QUE SE ESQUECE DE QUE MUITAS VEZES CONCEITOS GEOGRÁFICOS IMPLÍCITOS DE DOUTRINAS RELIGIOSAS NÃO SE RESTRINGEM A UMA ARTICULAÇÃO FILOSÓFICA, MAS EXPRESSAM-SE EM FORMAS ESPECIAIS CONCRETAS. PARA ILUSTRAR EM QUE SENTIDO IMAGINAÇÕES *GEOTEOLÓGICAS* DEIXAM SUAS MARCAS EM AMBIENTES RELIGIOSOS REAIS, O TEXTO ABORDARÁ O EXEMPLO DO *STUPA* BUDISTA. A TAREFA PRINCIPAL DO ENSAIO É IDENTIFICAR OS "MAPAS MENTAIS" POR TRÁS DESSA ARQUITETURA RELIGIOSA. SIMULTANEAMENTE ESPERA-SE QUE O TEXTO SENSIBILIZE PARA A RELEVÂNCIA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO COMO DISCIPLINA DE REFERÊNCIA IMPORTANTE PARA A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO.

PALAVRAS-CHAVE: BUDISMO; CIÊNCIA DA RELIGIÃO; GEOGRAFIA DA RELIGIÃO; GEOTEOLOGIA; *STUPA*.

INTRODUÇÃO

Desde seu início e de acordo com seu autorreconhecimento de ser uma "ciência integral das religiões", a Ciência da Religião – engajada em pesquisas de qualquer manifestação religiosa independentemente da sua contextualização histórica e da sua localização concreta – está aberta para estímulos intelectuais *externos*. Os últimos são gerados no contexto de outras disciplinas que, embora não tendo a religião como seu objeto primário, tomam-na como parte das suas agendas de estudo. Consequentemente, referências da Ciência da Religião aos estudos relevantes de historiadores, antropólogos, sociólogos e psicólogos são frequentes e bem documentadas nos manuais da disciplina. Por outro lado, vem crescendo a consciência de que nem todas as matérias tematicamente relevantes desfrutam da mesma reputação que as quatro acima citadas. De acordo com o cientista da religião alemão, Hans-Jürgen Greschat (2006, p.63), essa falta de reputação acontece porque

Muitos cientistas da religião, provavelmente a maioria, buscam seu material de estudo, exclusivamente em textos. Foram formados dessa maneira e transmitem esse princípio metodológico a seus alunos. Contudo, a realidade das religiões é diferente. Textos sagrados são mais importantes para sacerdotes do que para leigos, mas nem estes, nem aqueles se contentam com eles. Sua vida religiosa é mais abrangente do que apenas a doutrina e sua interpretação. O grau de abrangência varia de religião para religião, mas é claro que não existe nenhuma que se mostre totalmente preenchida apenas por seus textos sagrados. Nesse ponto, portanto, há uma desproporção entre, de um lado, aquilo que a maioria dos cientistas da religião considera importante e, do outro, aquilo que é importante para a maioria dos fiéis; ou seja, existe um contraste entre a verdadeira vida religiosa e uma limitação deliberada por parte dos pesquisadores.

Já faz tempo que a carência indicada por Greschat vem sendo explicitamente desafiada por tendências compensatórias, entre elas o chamado paradigma da "cultura visual" que

não se contenta com a explanação de imagens mas tem também o objetivo de entender o mundo que as cria. Imagens e práticas visuais como contemplação, devoção, liturgia e sacrifício [...] são estudadas como ingredientes nas práticas religiosas em vez de tratá-las como se fossem vulgarizações populares incapazes de expressar a essência de uma tradição religiosa. (MORGAN, 2000, p.42-43).

Observações metodológicas desse tipo intensificam o mal-estar com uma constituição epistemológica da Ciência da Religião incapaz de refletir adequadamente a multidimensionalidade da sua pesquisa e reafirmam a necessidade de uma abertura maior para abordagens sensíveis para facetas do seu objeto tradicionalmente pouco contempladas.

A crescente disponibilidade para se apropriar do potencial teórico e instrumental fornecido pelas diferentes subdisciplinas não apenas beneficiaria o trabalho "interno" da Ciência da Religião, mas teria um impacto sobre a frequência e a qualidade do intercâmbio entre a última e outras disciplinas ocupadas do estudo da religião.

Tendo essa problemática em mente, este artigo reflete sobre implicações espaciais do *stupa*, isto é, da construção comemorativa budista *par excellence*. Além da reflexão propriamente dita o texto quer indicar novas perspectivas para uma futura relação intelectualmente frutífera entre a Ciência da Religião e a Geografia da Religião. Nesse sentido a leitura do *stupa* serve como uma ilustração do potencial analítico promovido pelo intercâmbio entre as duas disciplinas e chama atenção para as vantagens que uma colaboração aprofundada pode trazer para ambas as sociedades científicas envolvidas. Um resumo dos resultados das respectivas reflexões encontra-se na segunda parte desse artigo. Antes disso, porém, é preciso levantar algumas informações básicas sobre o objeto principal de estudo.

AS FUNÇÕES DO *STUPA* NO AMBIENTE DO BUDISMO

O *stupa* ocupa uma posição privilegiada entre os elementos visuais constitutivos para a

espiritualidade budista. Trata-se de uma construção amplamente espalhada em países asiáticos e do mais familiar símbolo religioso do ponto de vista dos adeptos. (MYER, 1961, p. 25-34). No Budismo primitivo, ainda marcado por uma iconográfica não cônica (KARLSSON, 2000), o *stupa*, lado a lado com outras metáforas como o elefante, o leão, a árvore, a roda ou o trono, era uma das mais importantes representações do Buda, cada uma destacando um determinado aspecto da vida e "carreira espiritual" de Siddhartha Gautama. O *stupa* assumiu naturalmente esse valor simbólico uma vez que tinha uma longa história na Índia bem como em outros países como Nepal, Caxemira, Tibete e em regiões da Ásia Central onde já em tempos pré-budistas costumava-se sepultar líderes de clãs e outros "heróis" em túmulos redondos e amontanhados. Trata-se de formas frequentemente encontradas em antigos monumentos sepulcrais e como tais finalmente assimiladas pela tradição budista e – paralelamente - pelo Jainismo, religião indiana fundada na mesma época que o Budismo.

A presença contínua dos respectivos princípios arquitetônicos na Índia se reflete também na literatura indiana. O primeiro texto que fala do assunto é o *Úatapatha Brâhmana*. Redigido entre os séculos VIII e VI A.C, apresenta relevantes trechos que descrevem, ainda de maneira rudimentar, algumas características formais do *stupa* o que comprova que já na época védica o termo em questão estava em uso. A leitura do conjunto de relevantes textos antigos em sânscrito revela uma série de denotações substancialmente inter-relacionadas. De acordo com o contexto, a expressão significa "cume", "poupa", "madeixa de cabelo" ou, mais geral, "parte superior da cabeça" (KOTTKAMP, 1992). Especulações posteriores sobre a raiz verbal *stûp* [= "erguer", "empilhar", "amontoar"], apesar de serem etimologicamente problemáticas, encaixam-se bem nesse campo semântico (DALLAPICCOLA 2004). Finalmente o termo *thupa* (páli) aparece em velhas fontes budistas, entre elas no *vinaya pitaka*, ou seja, em uma das três sessões principais do cânon de páli compiladas por volta do primeiro século antes de Cristo. Nesse contexto, a palavra significa "montão" ou "pilha". O trecho em páli mais importante encontra-se no sutra *Mahaparinirvana* que atribui a pratica budista de erigir *stupas* a uma ordem do próprio Buda. Nesse texto Siddhartha Gautama explica que não apenas os restos mortais de grandes reis devem ser sepultados em túmulos amontanhados, mas também os de Budas (GOVINDA, 1978, p.21-22).

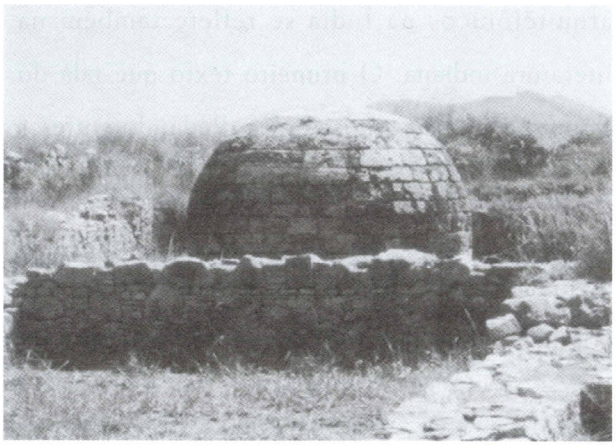
O texto aponta para dois papeis inter-relacionados que o *stupa* desempenha até hoje no âmbito do Budismo. Em primeiro lugar, serve como depósito de relíquias, originalmente dos restos mortais do corpo do próprio Buda distribuídos entre vários grupos de fiéis presentes na cerimônia de cremação do mestre falecido e colocados nos *stupas* erigidos nos lugares domésticos das diferentes comunidades budistas locais. Desde cedo foram acrescentadas outras relíquias como restos mortais de monges modelares devido a seu estilo de vida religiosa, ou objetos e símbolos relacionados ao Buda histórico ou, até mesmo, a *budas a-históricos* como no caso do famoso *stupa* Shewdagon (Yangoon, Myanmar) cuja veneração extraordinária se justifica pela crença de que nela se encontram as relíquias autênticas não apenas do Siddhartha Gautama, mas também de dois budas

de um passado legendário. Tudo isso indica que a ideia do relicário é intimamente vinculada ao significado do *stupa* como construção comemorativa. Deste ponto de vista o *stupa* dá visibilidade às chamadas "três joias", ou seja, alerta para a importância espiritual de um mestre iluminado (*Buda*), das suas doutrinas e práticas (*dharma*) e da comunidade de seus seguidores (*sangha*). Na medida em que o adepto budista direciona-se ao *stupa* considerando-o um objeto de contemplação, o monumento passa a cumprir uma função devocional em prol de acúmulo de um *karma* salvificamente auspicioso realizado mediante a visita e a circum-ambulação de *stupa* assim como por meio de colaboração - ativa ou financeira - na construção de um *stupa* (GLAUCHE, 1995, p.10ss).

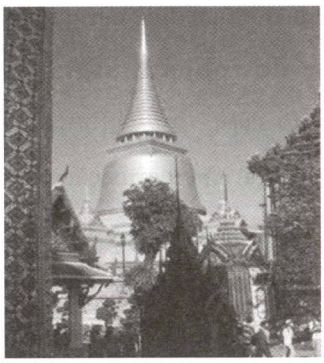
AS CONSTITUINTES BÁSICAS DO *STUPA*

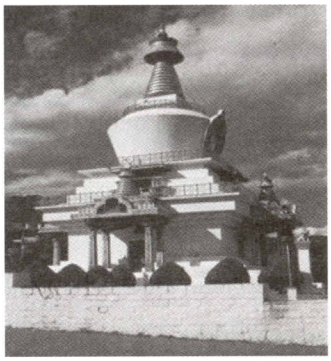
O *stupa* cumpre a maior parte das suas tarefas religiosas através dos significados atribuídos a sua aparência visual. Em outras palavras, o que importa em termos analíticos é, sobretudo, seu potencial simbólico. O último destaca-se ainda mais pelo fato de que o *stupa* é uma construção maciça, ou seja, não oferece espaço no seu interior para práticas como rituais ou articulações coletivas como cerimônias ou reuniões de fiéis. Trata-se de uma característica observável desde o início da história do *stupa* na condição de monumento budista independentemente da sua evolução, partindo de uma configuração muito simples na época do Budismo primitivo a uma edificação cada vez mais sofisticada e elaborada no decorrer da história da religião em questão.

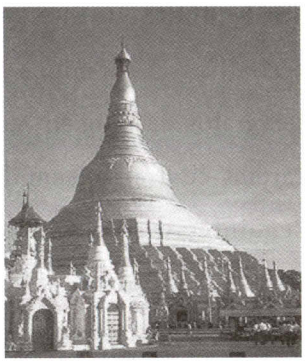
Ruínas em regiões como Taxila, hoje no Paquistão, apontam para a forma genérica de antigos *stupas*. Tratava-se de monumentos cônicos simples, sem ornamentação e – abstraindo dos restos da base quadrada na imagem direita - ainda isentos de acréscimos arquitetônicos horizontais e verticais típicos para *stupas* mais recentes. (ilustrações 1+2)



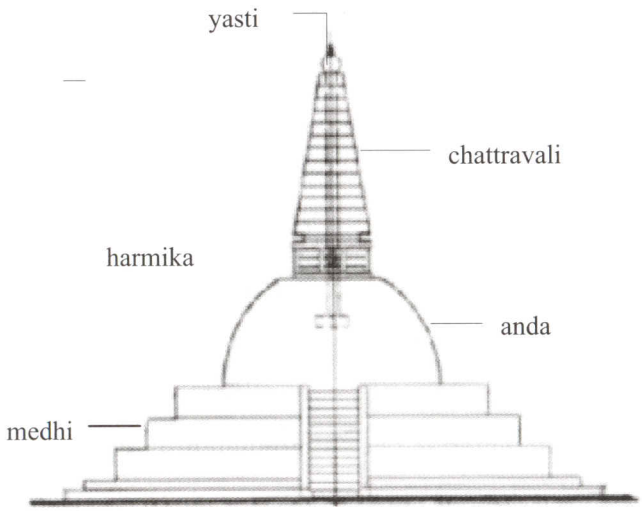
Em países budistas como, por exemplo, Butão (ilustração 3), Tailândia (ilustração 4) ou Myanmar (ilustração 5), encontram-se milhares de *stupas* altamente sofisticados.







Na sua forma elaborada, o *stupa* se caracteriza por cinco elementos (ilustração 6). De baixo para cima encontram-se (1) a base quadrada (*medhi*); (2) o "domo" (*anda*); (3) uma construção pedrosa em forma de uma cerca (*harmika*); (4) um conjunto de umbrelas (*chattravali*) e (5) o eixo (*yasti*), que passa verticalmente pelo *stupa* e que é parcialmente visível na altura das umbrelas.



O *stupa* na íntegra e todos esses elementos em particular estão abertos para uma leitura espacial. Por razões heurísticas, vale a pena distinguir entre uma interpretação espacial "convencional" e uma interpretação espacial *esotérica*.

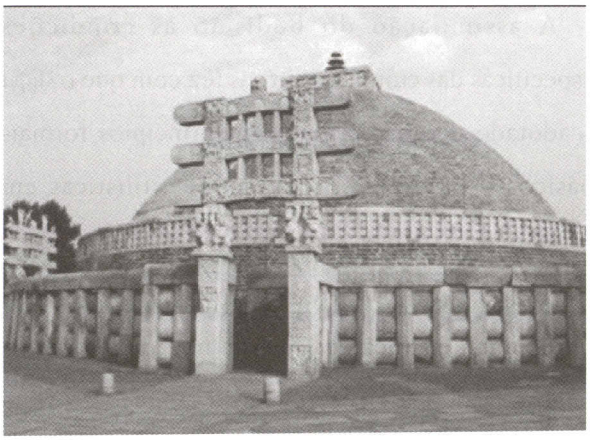
Embora sendo o último ponto a merecer atenção particular no contexto do presente artigo, não é possível omitir as implicações geográficas *convencionais* do *stupa*. O parágrafo seguinte refletirá sobre alguns aspectos acessíveis mediante uma interpretação espacial do "primeiro nível".

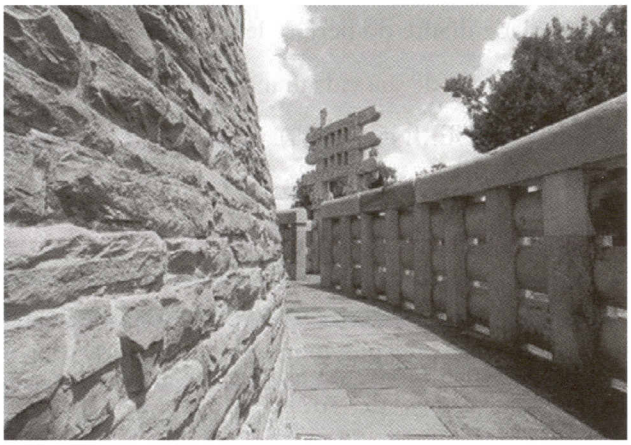
Conforme a programática tripla frequentemente citada na literatura especializada (HOHEISEL, 1988; BORSDORF, 2004; HOCK, 2002), os trabalhos acadêmicos propriamente ditos de geógrafos da religião "gravitam ao redor de três tarefas centrais resumidamente indicadas pelos seguintes verbetes: *teoria de divulgação*, *teoria de dependência do ambiente* e *teoria de modulação do ambiente*" (SCHWIND, 1975, p.2). Com efeito, trata-se de uma diferenciação analítica. Na prática acadêmica os três constituintes se sobrepõem em momentos de interpretação de configurações espaciais. Isso vale também para a leitura geográfica "convencional" do *stupa* que pode ser entendido como um ponto de interseção de significativos simultaneamente promovidos pelas três teorias acima mencionadas.

A simultaneidade de sentidos implícitos no *stupa* é indicada por dois trechos do já citado sutra *Mahaparinirvana*. O texto atribui ao Buda a instrução dada a seus adeptos de erigirem seu túmulo no ponto de cruzamento de quatro estradas. Mais adiante o sutra relata uma briga entre oito facções da comunidade primitiva sobre o destino das relíquias do Iluminado. Finalmente os restos mortais foram divididos em oito partes para que cada um dos concorrentes pudesse enterrar seu fragmento das relíquias em um *stupa* doméstico (GNANARAMA, 1997).

O primeiro cenário tem uma afinidade com a *teoria de modulação do ambiente*, ou seja, ilustra o impacto do Budismo sobre o espaço. Desse ponto de vista, a construção de um *stupa* em um ponto crucial está relacionada à importância espiritual de visita-lo e de dar voltas ao seu redor. Trata-se de práticas enraizadas em costumes já existentes nos tempos de Aœoka baseadas na ideia de que os restos mortais do Buda e de outros virtuosos religiosos são portadores de energia vital que irradia da sua fonte física e beneficia os adeptos na medida em que os últimos aproximam-se dos objetos sagrados depositados no interior do *stupa*.

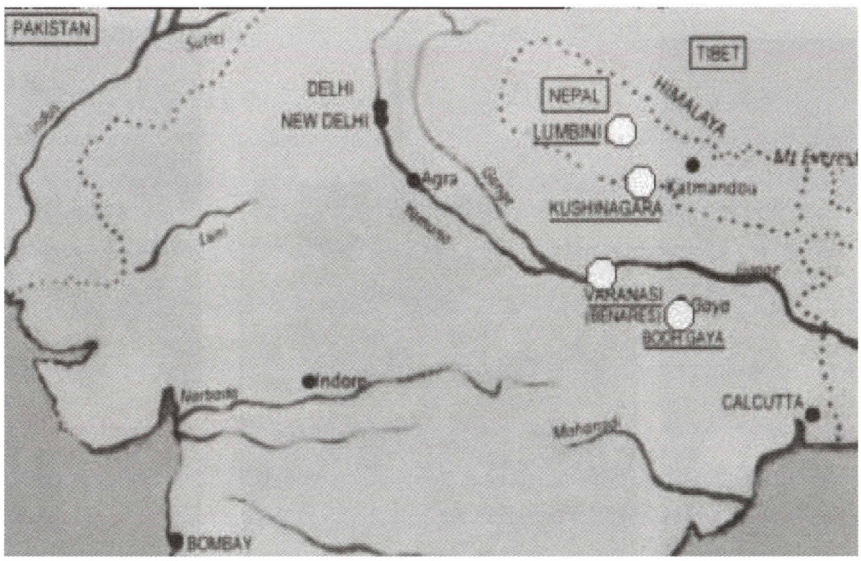
Incentivada por essa crença, a peregrinação para um monumento desse tipo bem como os exercícios envolvidos são meios espirituais que tranquilizam o coração, causam alegria e elevam a consciência do praticante. A atitude devocional diante das relíquias e seu depósito purifica a mente de obstáculos conceituais e de falsas identificações emocionais uma vez que o devoto coloca a si mesmo abaixo dos objetos de veneração na busca de superar seu próprio *ego* (TRAINOR, 1997). Deste ponto de vista, a localização de um *stupa* em um cruzamento de estradas é expressão de uma organização espacial de uma das mais populares rotinas budistas e facilita a realização das práticas vinculadas a ele por garantir um acesso onidirecional ao ponto final da jornada religiosa. O fato de que a prática de circum-ambulação deu luz a uma série de detalhes posteriormente acrescentados aos *stupa* salienta a relevância da *teoria de modulação do ambiente* para uma leitura espacial dos monumentos em questão. Um elemento está relacionado ao chamado *pradakshina*, isto é à circum-ambulação que acabou de repercutir arquitetonicamente em uma cerca criada ao redor do *stupa*. Em muitos *stupas* como no de Sanchi (ilustração 7), o praticante, ao andar no *pradakshinapatha*, isto é no *caminho de circum-ambulação* (ilustração 8), encontra esculturas e relevos nas paredes que tematizam episódios de vida de Buda e aspectos da sua doutrina.





O trecho do sutra *Mahaparinirvana*, que relata a briga sobre o destino das relíquias do Buda, joga uma luz no papel geográfico do *stupa* no sentido da *teoria de divulgação*. A distribuição dos restos mortais do Buda representa um ponto de partida para a multiplicação de *stupas* em regiões ocupadas por integrantes da comunidade budista primitiva. Nessa perspectiva um *stupa* corresponde a uma marca no mapa, sinalizando um lugar historicamente relevante para o Budismo ou apontando para a existência atual de comunidades budistas na vizinhança do monumento.

Um exemplo são os *stupas* construídos nos lugares associados a quatro momentos-chave na biografia de Buda. (ilustração 9) Trata-se de monumentos erguidos em homenagem ao seu nascimento (Lumbini), à sua



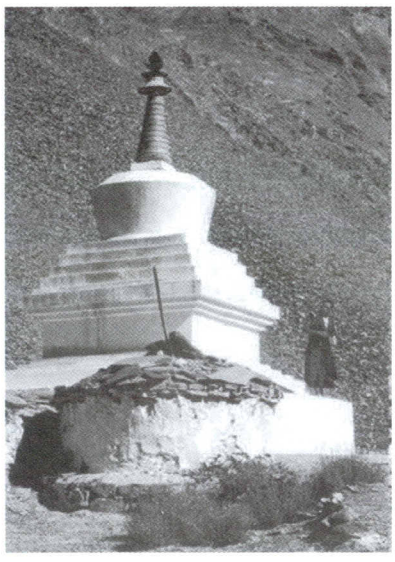
iluminação (Bodh Gaya), ao seu primeiro sermão (Varanasi) e à sua morte (Kushinagara).

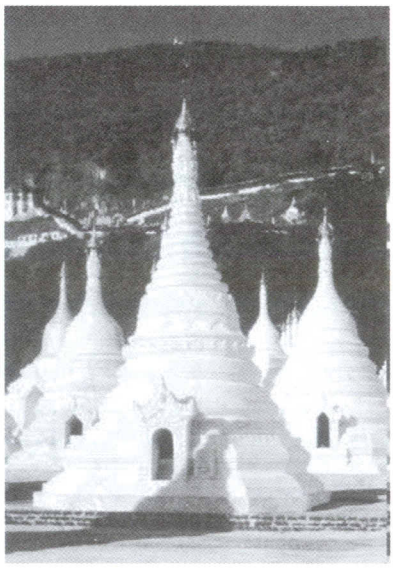
Posteriormente foram acrescentados mais quatro *stupas* associados a outros eventos auspiciosos da biografia de Siddhartha Gautama, a saber: a sua descida do céu Tushita (Shankasa), a realização de milagres provando seu poder espiritual a adversários (Shravasti), a reconciliação da

comunidade diante do perigo de um cisma (Rajgir) e a prorrogação de sua vida mundana por três meses (Vaishali) (TSERING, 1998).

O fato de que o *stupa* marca o território budista torna-se mais claro ainda pela narrativa segundo a qual o Imperador Ashoka (273-232 A.C.) não é apenas responsável por mensagens religiosas em forma de editos de rocha espalhados pelo subcontinente, mas também pela construção de 84000 *stupas* em diferentes partes do território governado por ele. Embora o número 84000 seja uma metáfora, não há dúvidas que a multiplicação de *stupas* representa a progressiva disseminação do Budismo na época, portanto um processo ativamente promovido pelo próprio Ashoka também reconhecido como patrocinador das primeiras missões oficiais do Budismo para outros países asiáticos.

A assimilação do Budismo às condições específicas das culturas anfitriãs fez com que o *stupa* – adotado de acordo com seus princípios formais básicos – passasse por variações estilísticas em função de rotinas arquitetônicas e costumes estéticos típicos para as regiões recipientes. Trata-se de uma dinâmica que aponta novamente para a relação dialética entre religião e ambiente, desta vez em termos da *teoria da dependência*. O impacto da cultura sobre o processo de adoção já se reflete na diversidade dos sinônimos do termo *stupa* (sânscrito) ou *thupa* (páli) em diversas línguas asiáticas entre eles expressões como *chedi* (tailandês), *pagode* (birmanês), *chörten* (tibetano), *tap* (coreano) *ou thap* (vietnamês). Essas conversões linguísticas desdobram-se em modificações visuais como demonstram os três exemplos do Ladakh (Índia), Japão e Myanmar.





Implicações espaciais *esotéricas*

Na terminologia adotada nesse artigo, conceitos *esotéricos* especiais representam perspectivas geográficas elaboradas e defendidas por tradições religiosas. Trata-se de ideias sobre a existência e a configuração de espaços suprassensíveis, por exemplo, no sentido de descrições alcorânicas do paraíso ou de

especulações sobre um reino místico escondido afirmado pelo Budismo tibetano. Hipóteses religiosas desse tipo estão obviamente em tensão ou são, até mesmo, incompatíveis com uma perspectiva acadêmica orientada nas três abordagens "exotéricas" esboçadas no parágrafo anterior.

Na busca de distinguir imaginações geográficas religiosas de teorias espaciais científicas, a literatura especializada cunhou termos como *geopiedade* (TUAN, 1976), *geo-teologia* (THOMA, 1970) ou *geografia mítica* (SINGH & KHAN, 1999). Apesar de não coincidirem com conclusões geográficas submetidas ao rigor de uma epistemologia científica, elas são relevantes para análises geográficas no ambiente acadêmico na medida em que as convicções *geoteológicas* de uma comunidade religiosa têm um impacto sobre os espaços físicos construídos por elas. Isso significa que a qualidade da análise científica de uma determinada tradição religiosa conforme a *teoria de modulação do ambiente* depende do conhecimento dos *mapas mentais* elaborados e reificados pela comunidade em questão.

Levando essa relação em conta, vale lembrar que do ponto de vista tradicional indiano um prédio religioso bem construído é significante tanto como manifestação física quanto no sentido metafísico. Ambos os níveis são intimamente inter-relacionados bem como os elementos dos quais a construção é composta. Nenhum aspecto existe em isolamento, mas é inserido em uma rede de significados. A última é alimentada por diversas fontes, entre elas ideias e normas, símbolos visuais e espaciais bem como mitos e rituais.

A tradição budista deu continuidade a essa visão integrativa de arquitetura religiosa. Consequentemente, atribuiu ao *stupa* o status de um macrossímbolo que transcende a si mesmo e - "cristalizando os ensinamentos doutrinários [...] em forma de uma representação figurativa ou espacial" (SNODGRASS, 1985, p.2) - aponta para uma dimensão além do mundo imediatamente sensível e o racionalmente acessível.

Carregado de sentido, o *stupa* representa uma determinada perspectiva *geoteológica* sustentada por ensinamentos budistas mais amplos, particularmente de natureza ontológica, cosmológica e budológica.

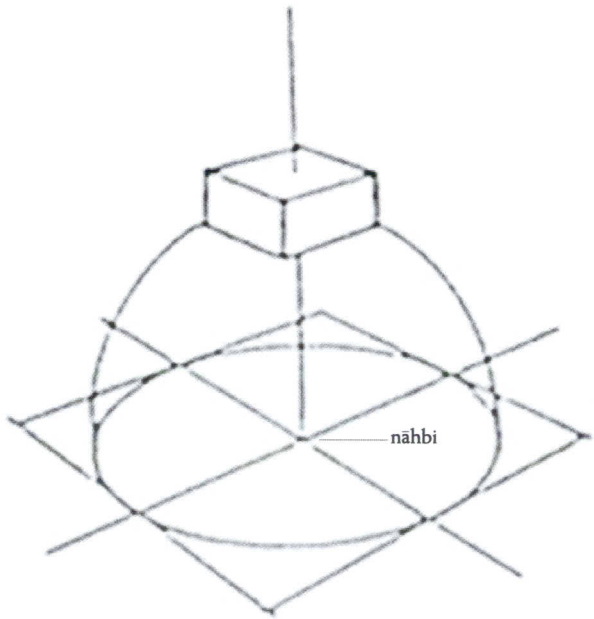
Do ponto de vista ontológico, o *stupa* é uma espécie de um *cosmograma* (WOODWARD, 1993), ou seja, uma "representação do macrocosmo e sua estrutura" (BLAU & BLAU, 1999, p.166). Uma leitura adequada do respectivo vocabulário simbólico sustenta-se na visão monista que na sua forma explicita foi elaborada no âmbito do Budismo *Mahayana*, predominante no Extremo Oriente. Diferentemente de formulações cristãs dualistas segundo as quais Deus é caracterizado como "o totalmente outro" em relação ao mundo e, inclusive, em relação à humanidade, o monismo budista nega a diferença ontológica entre o *Absoluto* e o *Relativo* e a considera como duas expressões da mesma "essência" universal. Esse conceito exclui imagens antropomorfas do espectro de metáforas "teologicamente" legítimas, especificamente no que diz respeito a um Deus pessoal. Em vez disso, especulações ontológicas budistas aproximam-se ao verdadeiro status de existência em termos abstratos impessoais, entre eles a *vacuidade* (*sunyata*), o *não-dualismo* (*advaya*), a *não-multiplicidade* (*nicprapañca*) ou simplesmente a *realidade* (*bhûtatâ*).

De acordo com a ideia de que não há uma diferença entre o não manifesto e o manifesto, a cosmologia budista - diferentemente da afirmação cristã de que o mundo é criado a partir de nada como uma esfera substancial autônoma de Deus, portanto isenta de uma natureza divina – enxerga o universo como uma autorrealização cosmogenética do *Absoluto*. Em outras palavras, na medida em que o *Absoluto* assume o papel do *Relativo* o não manifesto desdobra-se no manifesto.

O surgimento do universo devido à potencialidade criadora inerente ao *Absoluto* dá início a um ciclo cósmico conhecido como *kalpa*. Com a *exaustão* da força generativa no fim do *kalpa*, a existência volta a seu estado não manifesto que por sua vez representa o ponto de partida de um novo ciclo cósmico.

Segundo Snodgrass (1985, p. 21-57), as ideias budistas cosmogenéticas acima esboçadas são simbolicamente representadas pelo *stupa* através de três princípios arquitetônicos, a saber: a "centralidade, verticalidade e a orientação" (SNODGRASS, 1985, p. 12).

O termo técnico mais importante nesse contexto é a expressão sânscrita *nâbbi* (meão, cubo e *umbigo*) derivada da raiz verbal *nabh* (= expandir). A palavra refere-se ao centro geométrico na base do *stupa* (ilustração 13) indicando o *umbigo* do



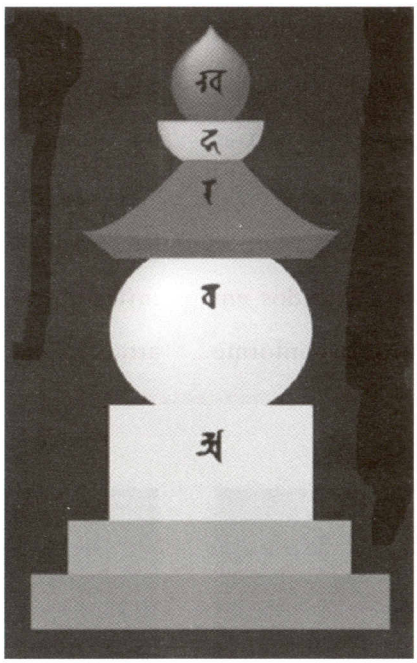
universo no qual se concentra o não manifesto e sua potencialidade cosmogônica. Embora este centro por si seja não espacial e atemporal é o "momento" de origem de todas as coisas.

É o "ponto" inicial da *criação autóctone* do universo que dá luz ao manifesto que começa a dilatar para todas as direções tanto no sentido horizontal quanto no sentido vertical. Os raios gerados nesse processo representam as coordenadas do mundo sensível. Nessa perspectiva o *stupa* é o símbolo *geoteológico* paradigmático uma vez que representa o espaço físico, o quadro cósmico no qual cabem todas as manifestações.

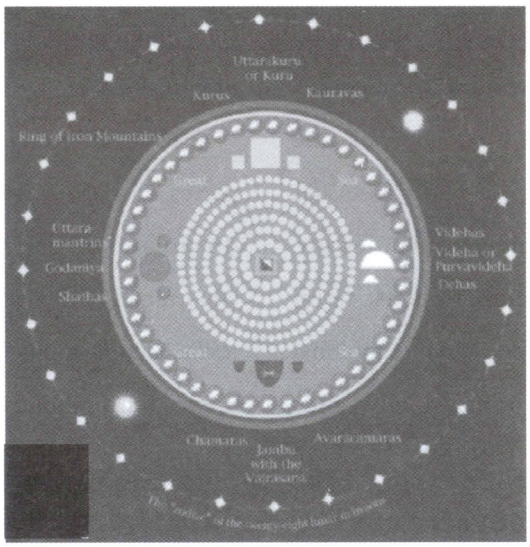
Uma segunda leitura do significado cosmológico do *stupa* consiste em uma interpretação específica dos seus principais constituintes formais. Conforme a tradição indiana incorporada pelo Budismo e suas ramificações posteriores, o universo manifesto é composto por cinco constituintes básicos: terra, água, ar, fogo e espaço (*akasha*) que serve como uma espécie de "cola" e faz com que os quatro elementos propriamente ditos interajam (IRONS, 2008, p. 202).

Esse conceito ganhou destaque no âmbito do Budismo tibetano, conhecido por suas tendências "mágicas" inclusive a ênfase na identidade da estrutura "material" em todos os níveis da existência manifesta.

Nessa perspectiva particular, cada uma das cinco partes do *stupa* é associada a uma das constituintes do universo. Em representações padronizadas (ilustração 14) a identificação dos constituintes formais com os cinco elementos apropria-se de uma linguagem simbólica estilizada. De baixo para cima, o elemento "terra" é indicado por um quadrado, seguida por uma parte redonda que significa a água. O fogo é expresso por um segmento triangular, o ar por uma tigela. No topo encontra-se uma figura parecida com um balão metaforizando o espaço.

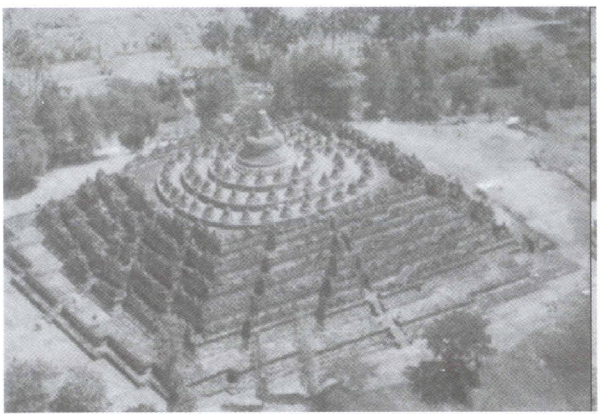


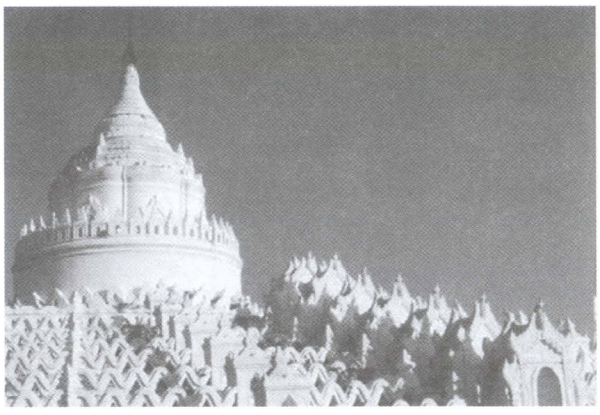
Uma terceira leitura *geoteológica* no sentido cosmológico do *stupa* remonta a antigas especulações indianas (ilustração 15) sobre a configuração suprassensível do universo e, particularmente, a narrativas sobre o mítico Monte *Meru* (ou *Sumeru*). Trata-se de um conceito enraizado em um sistema explanatório complexo orginalmente elaborado por escrituras hindus que fazem parte do gênero literário dos *puranas*.



Conforme esses textos, o monte Meru é a *axis mundial*, portanto é o centro do universo. O último é cercado por sete anéis concêntricos montanhosos e – mais afastados – por quatro continentes em forma de uma ilha cada uma associada a um dos pontos cardiais principais. O continente do sul chamado *Jambudvipa* é nossa terra (MABBETT, 1983).

Uma série de *stupas* altamente elaborados em diversos países budistas foi construída conforme o imaginário cosmológico associado ao monte Meru. Um dos mais famosos monumentos nesse sentido é o monumento de Borubudur (ilustração 16), na Indonésia, finalizado no século IX. Mas há inúmeros outros menos conhecidos, por exemplo, perto de Mandalay, Myanmar (ilustração 17), que simbolizam a mesma visão mítica do universo mediante arranjos arquitetônicos semelhantes.





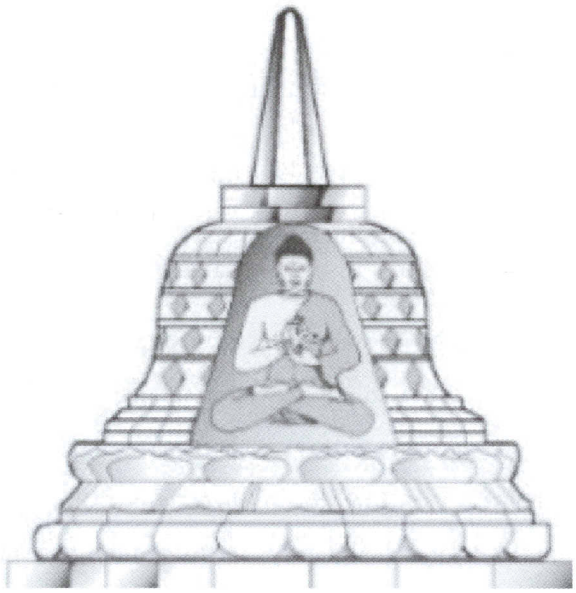
Quanto às últimas implicações de uma leitura *geoteológica* abordadas nesse artigo, é importante lembrar o seguinte: o monismo ontológico explicitamente elaborado no ambiente do Mayahana é inseparavelmente ligado à budologia associada à teoria dos três corpos (trikaya) de Buda. O conceito sintetiza as divergências dos primeiros séculos referentes às respostas à questão sobre o status e a "natureza" de Buda. Conforme sutras mahayanistas, como o *Lalitavistara*, Sidhartha Gautama, submetido às mesmas leis que qualquer outro ser vivo, era uma concretização (*nirmanakâya*) no *continuum* espaço-tempo de um princípio salvífico impessoal (*dharmakâya*).

Essa essência búdica é idêntica à *realidade* (*bhûtatâ*) não dual (*advaya*) e onipresente afirmada pela ontologia budista. Isso significa que o Buda histórico (bem como seus antecessores em outros momentos desse *kalp*a ou, até mesmo, em círculos cósmicos anteriores) era apenas uma emanação, um jogo (*lalita*) do princípio búdico supramundano (*dharmakâya*), um *truque pedagógico* com o objetivo de alcançar os seres humanos em seu próprio nível para instruí-los. Entre o *nirmanakaya* e o *dharmakaya* "residem" os budas sutis, cujos "corpos de glória" (*sambhogakâya*) são – bem como os Budas históricos – apenas "vibrações" da última realidade búdica.

O repertório simbólico do *stupa* faz referência à teoria acima resumida e identifica o monumento com o corpo transcendental do Buda. Do ponto de vista histórico, trata-se de uma sublimação da função pré-budista dos túmulos redondos e elevados nos quais pessoas importantes foram enterradas e frente aos quais foram realizados ritos especiais com o intuito de preservar a essência do falecido. As imaginações e práticas associadas ao *stupa* deram continuidade aos costumes antigos, porém passaram por processo de ressignificação do *stupa* como uma espécie de materialização do corpo transcendental do Buda (*dharmakaya*).

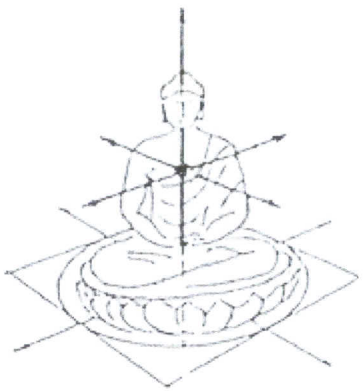
Inicialmente a presença da essência do Buda era garantida através da purificação da matéria no decorrer da cerimônia da cremação do seu corpo físico. Nessa perspectiva "a significância do *stupa* para a espiritualidade budista consiste no fato de que o Buda iluminado, embora falecido, continue presente no *stupa*. Sua permanência é garantida por seus restos mortais [*santificados*] e - o que é mais importante – pelo caráter simbólico do *stupa*" (DUMOULIN, 1995, p.80).

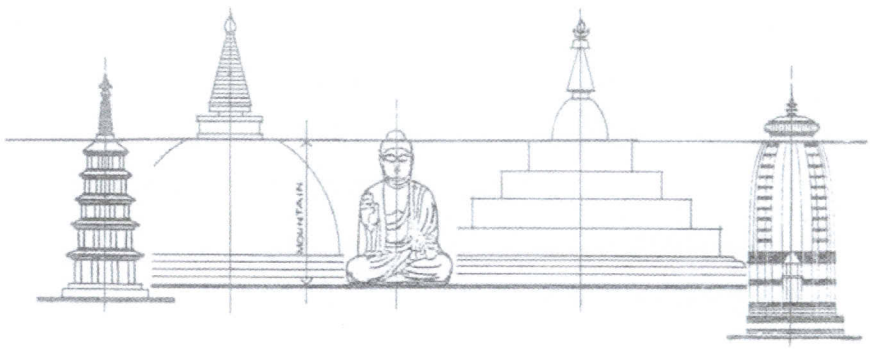
Uma das articulações posteriores da mesma ideia encontra-se num relato de uma experiência espiritual narrada pelo sutra de *Lotus* e frequentemente representado por desenhos do tipo ao lado. O relevante trecho do sutra fala de um adepto que se aproximou piedosamente de um *stupa* até que o último se abriu e possibilitou uma visão de um Buda sentado na posição de meditação no interior do monumento (ilustração 18).



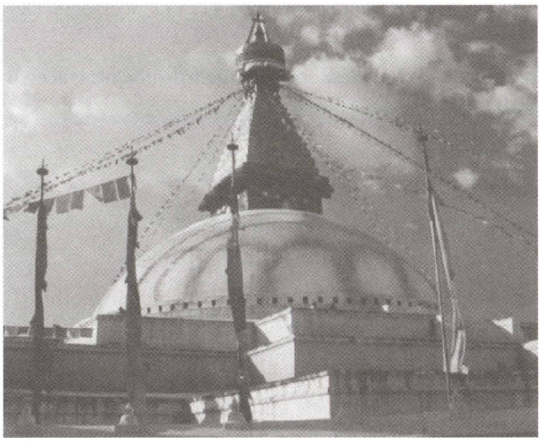
Na última instância o *stupa* inteiro é identificado com o corpo universal (*dharmakaya*) do Buda. Trata-se de uma interpretação já implícita na estrutura padrão do *stupa*, particularmente pelo conjunto de umbrelas (*chattravali*) na parte superior do *stupa*. Junto com outras insígnias como o trono, por exemplo, a umbrela é um símbolo de poder real e de soberania.

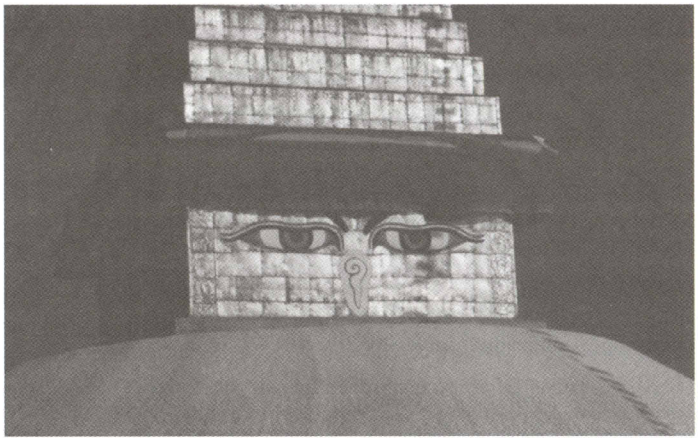
O lado budológico de monumentos budistas torna-se mais claro em desenhos (ilustrações 19+20) que relacionam as dimensões arquitetônicas do *stupa* com as proporções do corpo do Buda.





Uma das expressões arquitetônicas mais evidentes da associação do *stupa* ao corpo búdico encontra-se no monumento antropomorfizado de Bodhnath em Kathmandu, Nepal (ilustrações 21+22).





Conclusão

A arquitetura sacra é um meio de expressão concreta de doutrinas religiosas. Isso significa que um conhecimento exclusivo das escrituras sagradas não dá conta da complexidade das codificações mediante as quais uma religião se articula. Na busca de decifrar dados religiosos não textuais, a Ciência da Religião necessita de um diálogo frutífero com outras disciplinas. Uma delas é a Geografia da Religião como já foi argumentado mais detalhadamente em outra publicação (USARSKI, 2007). Essa aproximação não é um processo unilateral. Como foi demonstrado no parágrafo anterior, cientistas da religião especializados na história e nos ensinamentos das religiões podem enriquecer as pesquisas realizadas no âmbito da Geografia.

Sob essas condições, espera-se que as reflexões ilustrativamente direcionadas a um macrossímbolo budista contribuam para um intercâmbio mais profundo e frequente entre a Ciência da Religião e a Geografia da Religião.

Referências Bibliográficas

BLAU Tatjana; BLAU, Mirabai. *Buddhistische Symbole*. Darmstadt: Schirner, 1999.

BORSDORF, Axel. Religionsgeographie. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* vol.VII, Tübingen: Mohr Siebeck, colunas 315-318, 2004.

DALLAPICCOLA, A.L. Stupa. In: *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Thomson Gale 2004, p. 803-808.

DUMOULIN, Heinrich. *Spiritualität des Buddhismus*. Einheit in lebendiger Vielfalt, Mainz: Matthias Grünewald, 1995.

GLAUCHE, Johannes W. *Der Stupa*. Kultbau des Buddhismus. Köln: DuMont, 1995.

GNANARAMA, Pategama. *A historical analysis of the Mahaparinibbana Sutta of the Digha Nikaya of the Pali Canon*. Singapure: Ti-Sarana Buddhist Association, 1997.

GOVINDA, Lama Anagarika. *Der Stupa*. Psychokosmisches Lebens-und Todessymbol. Freiburg: Aurum, 1978.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2006.

HOCK, Klaus. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

HOHEISEL, Karl. Religionsgeographie und Religionsgeschichte. In ZINSER, Hartmut (org.): *Religionswissenschaft*. Eine Einführung. Berlin: Reimer, 1988, p.114-130.

IRONS, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Facts on File, 2008.

KARLSSON, Klemens. *Face to Face with the Absent Buddha*. The Formation of Buddhist Aniconic Art. Uppsala: Uppsala University, 2000.

MABBETT, I.W. The Symbolism of Mount Meru. *History of Religions*, Vol. 23, No. 1 (Aug.), p. 64-83, 1983.

MORGAN, David. Visual Religion. *Religio*, 30, p.41-53, 2000.

MYER, Prudence R. *Stupa* and *Stupa*-Shrines. *Artibus Asiae*, 24, n°1, p.25-34, 1961.

SCHWIND, Martin. Einleitung: Über die Aufgaben der Religionsgeographie. In: _____ (org.). *Religionsgeographie*. Darmstadt: Wiss.Buchgesellschaft, p.1-29, 1975.

SINGH, Jai Paul; KHAN, Mumtaz. Saptadvîpâ Vasumatrî: the mythical geography of the Hindus. *GeoJournal*, vol.48, n° 4 (Dec), p.269 – 278, 1999.

SNODGRASS, Adrian. *The Symbolism of the Stupa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

THOMA, Clemens. Das Land Israel in der rabbinischen Tradition. In: ECKERT, Willehad et.alii (org.). *Jüdisches Volk – gelobtes Land*. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie. München: Kaiser, 1970, p.37-51.

TRAINOR, Kevin. *Relics, Ritual, and Representation in Buddhism*: Rematerializing the Sri Lankan Theravada Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

TSERING, Lama. Dharmakaya Stupa. *The eight kinds of holy stupa of Lord Buddha Shakyamuni*. Singapure: Ad Graphic, 1998.

TUAN, Yi-Fu. Geopiety: A Theme in Man's Attachment to Nature and to Place, In: LOWENTHAL, David; BOWDEN, Martyn. *Geographies of the Mind*. New York: Oxford University Press, 1976 , p. 11-39.

USARSKI, Frank. A Geografia da Religião. In: _____ (org.): *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p.171-197.

WOODWARD, Jr. Hiram W. The Thai "Èhêdî" and the Problem of Stûpa Interpretation. *History of Religions*, 33, n° 1 (Aug.), 1993, p. 71-91.

Fontes das ilustrações

(1-5) Frank Usarski.

(6) Snodgrass 1985, p.162

(7) http://www.destination360.com/asia/india/sanchi, acesso 28/12/2010.

(8) http://www.travelblog.org/Photos/5477142, acesso 28/12/2010.

(9) http://revue.shakti.pagesperso-orange.fr/lsinde.htm, acesso 28/12/2010.

(10-12) Frank Usarski.

(13) Snodgrass 1985, p.246

(14) http://kaladarshan.arts.ohio-state.edu/resources/buddhistIconography.html, acesso 28/12/2010

(15) http://kaladarshan.arts.ohio-state.edu/exhib/circleofbliss/Mount03.html, acesso 30/12/2010.

(16) http://mazagas.wordpress.com/2009/07/12/recomeco/borobudur/, acesso 30/12/2010

(17) Frank Usarski

(18) http://www.borobudur.tv/lanka_03.htm, acesso 28/12/2010.

(19-20) Snodgrass 1985: 60, 265.

(21) http://www.molon.de/galleries/Nepal/Kathmandu/img.php?pic=30, acesso 30/12/2010

(22) http://www.pbase.com/highman/image/106878916, acesso 30/12/2010

ABSTRACT

CONCERN ABOUT THE DISTINCTION BETWEEN A SCIENTIFIC APPROACH AND AN EMIC WORLDVIEW IS RELEVANT, BUT IT BECOMES PROBLEMATIC IN THAT IT IS OFTEN FORGOTTEN THAT GEOGRAPHICAL CONCEPTS IMPLICIT RELIGIOUS DOCTRINES ARE NOT RESTRICTED TO A PHILOSOPHICAL ARTICULATION, BUT EXPRESSED IN SPECIAL CONCRETE FORMS.TO ILLUSTRATE IN WHAT SENSE IMAGINATIONS *GEOTEOLOGICS* LEAVE THEIR MARKS INACTUAL RELIGIOUS SETTINGS, THE TEXT WILL DISCUSS THE EXAMPLE OF A BUDDHIST STUPA. THE MAIN TASK OF THE TEST IS TO IDENTIFY THE "MENTAL MAPS" BEHIND THIS RELIGIOUS ARCHITECTURE. SIMULTANEOUSLY IT IS EXPECTED THAT THE TEXT RAISES AWARENESS FOR THE RELEVANCE OF SCIENCE AND RELIGION AS A SUBJECT IMPORTANT REFERENCE TO THE GEOGRAPHY OF RELIGION.

KEYWORDS: BUDDHISM; SCIENCE OF RELIGION, GEOGRAPHY OF RELIGION; GEOTEOLOGIA; STUPA.