

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Pablo Duílio Martins Barbosa da Silva

**A DIMENSÃO SOTERIOLOGICA DOS UPANIŞADS E A TEXTUALIDADE DO *EVANGELHO DE RAMAKRISHNA***

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso). Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo.

Juiz de Fora  
2023

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **PABLO DUÍLIO MARTINS BARBOSA DA SILVA**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201972128A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **A DIMENSÃO SOTERIOLOGICA DOS UPANIŞADS E A TEXTUALIDADE DO EVANGELHO DE RAMAKRISHNA**, desenvolvido durante o período de 14/08/2023 a 20/12/2023 sob a orientação de DILIP LOUNDO, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

---

**PABLO DUÍLIO MARTINS BARBOSA DA SILVA**

### **Marcar abaixo, caso se aplique:**

Solicito aguardar o período de ( ) 1 ano, ou ( ) 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e assinada pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

# A DIMENSÃO SOTERIOLOGICA DOS UPANIŠADS E A TEXTUALIDADE DO EVANGELHO DE RAMAKRISHNA<sup>1</sup>

Pablo Duílio Martins Barbosa da Silva<sup>2</sup>

## RESUMO

Este artigo pretende evidenciar o caráter soteriológico intrínseco à obra contemporânea *O Evangelho de Ramakrishna*, bem como mostrar que o texto é, de acordo com a tradição, perfeitamente subsumível ao “cânon aberto” dos Upanișads, no contexto da Ordem Ramakrishna. O problema que inspira esta investigação é a constatação da percepção confusa que se tem, no contexto ocidental, sobre o que, de fato, caracteriza um texto sagrado na concepção indiana, em particular os Upanișads. Ressalta-se, nessa conjuntura, a influência negativa do pensamento orientalista, o qual limitou-se a comparar a cultura indiana com um modelo europeu de filosofia e religião, levantando brumas no horizonte de compreensão das textualidades religioso-filosóficas da Índia. Para a pesquisa, foi feito um levantamento bibliográfico com o fim de, primeiramente, apresentar as duas matrizes originárias das principais religiosidades presentes na Índia contemporânea, bem como o papel dos Vedas e dos Tantras dentro do empreendimento religioso-filosófico proposto pelas tradições. Em seguida, salientou-se as características de um texto sagrado na concepção indiana, mais especificamente a textualidade que, de fato, caracteriza um Upanișad. Por fim, apresentou-se, propriamente, a obra “O Evangelho de Ramakrishna”, na qual foram identificadas as propriedades caracterizadoras de uma textualidade que, para além de uma hagiografia, potencialmente apresenta uma linguagem catalisadora de encaminhamentos soteriológicos contemporâneos. Espera-se, assim, elucidar que, tal qual um Upanișad, o *Evangelho de Ramakrishna* é expressão fundamental da tradição oral, transmitida de mestre a discípulo (*guruśișyaparaṃparā*) e marcada por uma hermenêutica sempre contemporânea que garante a dinamicidade e autenticidade das tradições.

**PALAVRAS-CHAVE:** Soteriologia. Upanishads. Ramakrishna. Hinduísmo. Filosofia e Religião – Índia.

## 1. INTRODUÇÃO

As Religiões e Filosofias da Índia vêm ganhando destaque como objeto de análise e discussão acadêmica ao longo das últimas décadas, dadas suas relevâncias no contexto da Ciência da Religião. Nesse cenário, a compreensão aprofundada e a investigação meticulosa dos cânons sagrados indianos são fundamentais para elucidar os meandros desse campo de estudo, o qual, por séculos, teve seu entendimento prejudicado pelo pensamento orientalista. O presente artigo objetiva contribuir para esse entendimento, concentrando-se em dois tópicos principais. O primeiro pretende apontar para a dimensão soteriológica dos Upanișads, que são textualidades de aprofundamento filosóficos da Índia. O segundo tópico pretende apresentar e examinar a obra *O Evangelho de Ramakrishna* e aproximá-la das textualidades dos Upanișads.

Para desvelar essa complexidade, esta pesquisa empreende um minucioso levantamento bibliográfico com o objetivo de, inicialmente, esclarecer noções fundamentais para o entendimento do empreendimento religioso-filosófico tradicional indiano e delinear as duas matrizes originárias das principais religiosidades contemporâneas na Índia, destacando o papel preponderante dos Vedas e dos Tantras no contexto religioso e filosófico dessas tradições. Em seguida, coloca-se em foco as características fundamentais que definem um texto sagrado na visão indiana, concentrando-se na textualidade que efetivamente caracteriza um Upanișad. Por fim, apresenta-se uma breve biografia do mestre contemporâneo Ramakrishna Paramahansa e adentra-se na obra *O Evangelho de Ramakrishna*, identificando as propriedades distintivas que transcendem uma mera hagiografia, evidenciando sua linguagem catalisadora de desdobramentos soteriológicos contemporâneos.

Assim, este estudo aspira elucidar que, à semelhança de um Upanișad, o Evangelho de Ramakrishna constitui uma expressão vital da tradição oral transmitida de mestre a discípulo (*guruśișyaparaṃparā*), impregnada por uma hermenêutica perpetuamente contemporânea.

---

<sup>1</sup> A transliteração das palavras em sânscrito citadas neste trabalho de conclusão de curso segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

<sup>2</sup> Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: pablo.silva@uff.br. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Dilip Loundo

## 2. O PROJETO RELIGIOSO-FILOSÓFICO DO HINDUÍSMO

A publicação do livro de Edward Said intitulado “Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente”, no ano de 1978, evidenciou a necessidade de se desconstruir todo um “[...] estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”” (Said, 2007, p. 29). Nesse contexto, as textualidades vinculadas às tradições religioso-filosóficas radicadas no subcontinente indiano, ora foram negligenciadas, ora mal compreendidas ou mesmo aviltadas pelos intelectuais, artistas e políticos autodenominados ocidentais. Com efeito, o Orientalismo encontrou a sua maior expressão nas artes em geral, nos discursos políticos e na academia. Em direção oposta, autores considerados pós-orientalistas como Gavin Flood e Wilhelm Halbfass não pouparam esforços para trazer à luz toda a riqueza do mais puro pensamento indiano. Tais autores partem de uma perspectiva moldada pela constatação de Said (2007) que “[...] nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano - parte afirmação, parte identificação do Outro” (Said, 2007, p. 13).

Localizado nessa mesma esfera de intencionalidade e ciente da necessidade de se desvincular do pensamento eurocêntrico, o presente artigo inicia-se contextualizando, adequando e qualificando conceitos considerados fundamentais para a compreensão do que nele é proposto, a saber, apontar para a dimensão soteriológica dos Upaniṣads e sugerir que o *Evangelho de Ramakrishna* admite dois níveis distintos de abordagem. Nessa perspectiva, o primeiro nível identificar-se-ia com uma leitura hagiográfica, a qual partiria de uma abordagem focada na vida paradigmática do mestre Ramakrishna Paramahansa e visaria suprir as necessidades preparatórias do buscador, i.é., necessidades ligadas ao *dharma*. O segundo nível aproximar-se-ia da proposta soteriológica de um Upaniṣad, uma vez que aconteceria dentro de um contexto iniciático e objetivaria a superação definitiva da ignorância (*mokṣa*), causa das causas de todo sofrimento existencial. Assim, para além de uma hagiografia, o *Evangelho de Ramakrishna* poderia ser considerado, principalmente pela linhagem ligada à Ramakrishna, um texto sagrado contemporâneo perfeitamente subsumível ao cânon dos Upaniṣads. Incluir o *Evangelho de Ramakrishna* ao cânon dos Upaniṣads é possível, porque as tradições indianas são eminentemente orais. Assim, seus cânons são “abertos”, i.é., são coleções passíveis de supressões e implantações de novas textualidades escritas.

Dito isso, passamos a uma clarificação de três noções fundamentais intrínsecas ao pensamento indiano, quais sejam: **(i)** Hinduísmo; **(ii)** Religião; **(iii)** e Filosofia.

De acordo com Flood

[...] o hinduísmo não possui um fundador histórico, como é o caso de muitas outras religiões mundiais; não possui um sistema unificado de crenças, codificado num credo ou declaração de fé; não possui um único sistema soteriológico; e, por fim, não possui uma autoridade ou estrutura burocrática centralizadora (Flood, 2014, p. 26-27).

Por esses motivos, não é factível incluir o que chamamos de “Hinduísmo” na categoria de “Religião”, tal qual a conhecemos no Ocidente. Em outras palavras, se, por exemplo, tomarmos como paradigma o Cristianismo, ficam claras as contradições implícitas ao conceito de “Religião” quando aplicado ao que Flood (2014) destaca como constituindo o Hinduísmo. Com efeito, não há uma instituição pretensamente pan-indiana hindu. Ao invés, coexiste até os dias de hoje no subcontinente indiano uma profusão de religiosidades dinâmicas e vivas, as quais são “marcadas por distintas orientações ético-morais, doutrinárias, litúrgicas, narrativas e iconográficas” (Loundo, 2022, p. 15). Portanto, a palavra Hinduísmo bem como suas derivações não denotam uma única religião, mas uma confederação interativa e harmônica de religiosidades autônomas e distintas entre si.

Ademais, o termo “hindu” nem sequer existe nas línguas vernáculas indianas. De acordo com Flood (2014), ele surge no contexto persa como designador dos povos que habitavam o território além do rio Indo (em sânscrito: *sindhu*). Aparece, também, nos textos árabes, como “*Al-Hind*”, termo que fazia referência aos habitantes do que é hoje considerado território indiano e, por fim, como “hindu” ou “*hindoo*” que era utilizado pelos britânicos no fim do sec. XVIII como referência aos povos do Indostão, região localizada no noroeste da Índia. Nesse contexto, a palavra hindu passou a ser usada para se referir aos habitantes da região que não eram muçulmanos ou críticos, incorporando, portanto, diversas filosofias e práticas religiosas. Ainda dentro do contexto orientalista do século XVIII/XIX, a palavra “hindu” seguida do sufixo “-ismo”, surgiu como pretensa expressão designadora da religião e cultura dos brâmanes de castas elevadas, com o intuito de diferenciá-las das demais

religiões. Nesse sentido, “em pouco tempo o termo foi apropriado pelos indianos, visando à consolidação de uma identidade nacional que resistisse ao colonialismo” (Flood, 2014, p. 26).

A partir do exposto, podemos concluir que o termo “Hinduísmo” conota pelo menos quatro sentidos diferentes, a saber: **(i)** o primeiro sentido é puramente geográfico – os povos além do rio Indo; **(ii)** o segundo aponta para todas as religiões não-muçulmanas e cristãs; **(iii)** o terceiro sentido é inaugurado pelo regime britânico que classifica o Hinduísmo como religião inferior em contraste com o Cristianismo; **(iv)** e por último, como desdobramento do sentido anterior, há a apropriação ideológico-nacionalista pelas elites indianas. Assim, evidencia-se que a palavra “Hinduísmo” aponta para as tradições religioso-filosóficas procedentes do subcontinente indiano, mas é insuficiente para explicá-las em suas complexidades. Em outras palavras, a expressão envolve um processo indevido de homogeneização das religiosidades distintas do paradigma ocidental.

Passamos agora ao exame de como se organizam e se reconhecem as diversas tradições indianas apontadas como pertencentes ao Hinduísmo, bem como a forma como elas compreendem e articulam as noções de “Religião” e “Filosofia”.

Para compreender como tais tradições se articulam na contemporaneidade, precisamos entendê-las como frutos de um grande casamento entre as textualidades dos Vedas e dos Tantras, uma vez que ambas são, efetivamente, as principais matrizes fundacionais das religiosidades originárias do subcontinente indiano. Nesse contexto, são quatro as grandes correntes religioso-filosóficas que integram as tradições em questão. As denominações e categorizações dessas quatro correntes têm como critério de distinção para os seus adeptos a natureza específica do Absoluto, i.é., do Princípio constituinte da Unidade de todas as coisas. Esse Princípio de Unidade, que ao mesmo tempo é a Realidade Suprema e a Única Realidade, pode ser cultuado em uma dimensão personificada, i.é., na forma da imagem de uma Divindade Suprema ou em uma dimensão não-personificada, que é a noção do Supremo/Absoluto (Brahman).

Nesse panorama, as quatro grandes correntes são:

- (i)** o Vaisṇavismo, cuja personificação do Absoluto é Viṣṇu e suas diferentes manifestações (*avatāras*);
- ii)** o Śaivismismo, cuja personificação do Absoluto é Śiva;
- iii)** o Śaktismo, cuja personificação do Absoluto é a Deusa (Śakti);
- iv)** e as religiosidades não-teístas do Smārtismo, cujo Princípio fundante de todas as coisas é não-personificado, a noção do Absoluto Brahman.

Assim, é dos Vedas e dos Tantras que se originam todas as principais correntes religioso-filosóficas classificadas genericamente como hindus. Além disso, subsumidas a essas correntes, temos uma grande pluralidade de religiosidades, cada uma vivenciando em comunidade suas especificidades nas esferas da moralidade, da doutrina, da liturgia, das narrativas míticas e das iconografias.

Nesse sentido, essas religiosidades são distintas na medida em que envolvem diversos caminhos religioso-filosóficos, os quais constituem outras tantas adaptações às especificidades de tempo e espaço das diversas comunidades, visando a superação das diferentes manifestações do sofrimento. Ao mesmo tempo, todos esses distintos Princípios de Unidade, personificados ou não, convergem para um mesmo destino último, no qual se unem todas essas religiosidades. Sobre isso Gandhi (19--) observa: “as religiões são caminhos diferentes que convergem para o mesmo ponto. Que importa que tomemos caminhos diferentes, desde que alcancemos o mesmo objetivo? Na realidade, existem tantas religiões quanto indivíduos” (Gandhi, 1946, p. 36, tradução nossa).

Poder-se-ia, neste ponto, argumentar que a frase de Gandhi acima citada expressa um certo subjetivismo ou mesmo um relativismo primário. No entanto, não se trata aqui de relativizar ou privatizar o conceito de religião. A afirmação de Gandhi, adornada por uma certa ironia, indica, na verdade, duas perspectivas, a saber: **(i)** a primeira perspectiva é a ideia filosófica de “participação” como fundamento da possibilidade de coexistência de diversas religiosidades do subcontinente indiano; **(ii)** e a segunda, é o modo como essas tradições operam suas pedagogias e metodologias. Analisemos, de forma mais detalhada, o que está subentendido na frase supracitada de Gandhi.

A problemática religiosa indiana não questiona fundamentalmente a existência ou não-existência de um Princípio de Unidade das coisas, se esse Princípio de Unidade é personificado ou não-personificado, se ele é uno ou múltiplo, ou ainda, se há apenas uma religião ou diversas. O panorama religioso preocupa-se, fundamentalmente, com questões existenciais, e mais especificamente, com a problemática do sofrimento que aflige os entes e, ao mesmo tempo, os impulsiona a agir em direção à busca da felicidade. À vista disso,

sublinha-se a ideia filosófica de “participação”, ou “compartilhamento”, que indica a perspectiva de cooperação mútua entre todos os entes partícipes de uma mesma existência nesse Princípio de Unidade. A noção divina envolve aqui a ideia de um sustentador da existência. Deus não é uma coisa, mas o fundamento ontológico de todas as coisas, a plataforma que permite que todos os entes existam, ou melhor, coexistam entre si. É nessa perspectiva que Gandhi argumenta que as personificações ou não-personificações desse Princípio de Unidade envolvem apenas abordagens pedagógicas e metodologias diferentes. Por certo, na perspectiva indiana, a pluralidade de Princípios que identificam as diversas religiões são apenas muitas das interpretações possíveis do Absoluto e todas as religiões são entendidas como diferentes caminhos para conduzir os devotos a uma mesma meta – a liberação do sofrimento. Assim, os sistemas religiosos podem ser tão plurais quanto os indivíduos o são, desde que sejam eficazes no que tange à resolução da problemática do sofrimento.

De forma geral as tradições têm como propósito a transformação, aqui e agora, do ente sofredor em um ente pleno de Conhecimento (*vidyā/jñāna*), i.é., esclarecido em relação à condição ontológica de co-existencialidade e participatividade na Totalidade (Princípio de Unidade/Absoluto). A necessidade dessa transformação decorre em função de um esquecimento dessa mesma condição ontológica, que é denominado, pela tradição, de “condição de ignorância” (*avidyā*). Para tanto, as pedagogias e metodologias adotadas, como já mencionado acima, precisam ser eficazes em seus propósitos. Essa eficácia soteriológica depende, portanto, da pluralidade dos aspectos dinâmicos e plásticos que caracterizam essas tradições. Sua capacidade de se moldarem ao tempo e espaço é a prova cabal de que não se tratam de tradições arcaicas, mas sempre contemporâneas. Para uma melhor compreensão da dinâmica que assegura a continuidade dessas tradições no tempo, cito abaixo o diálogo estabelecido por Dalai Lama, mestre da tradição do budismo tibetano, sobre a noção de espiritualidade, tal como descrito por Boff (2006)

[...] afinal, o que é espiritualidade? Uma vez fizeram essa pergunta ao Dalai Lama e ele deu uma resposta extremamente simples: “Espiritualidade é aquilo que produz no ser humano uma mudança interior”. Não entendo direito, alguém perguntou novamente: - Mas se eu praticar a religião e observar as tradições, isso não é espiritualidade? O Dalai Lama respondeu: - Pode ser espiritualidade, mas se não produzir em você uma transformação, não é espiritualidade. E acrescentou: Um cobertor que não aquece, deixa de ser cobertor. Então atalhou a pessoa: - A espiritualidade muda ou é sempre a mesma coisa? E o Dalai Lama falou: Como diziam os antigos, os tempos mudam e as pessoas mudam com eles. O que ontem foi espiritualidade é apenas a lembrança de antigos caminhos e métodos religiosos. E arrematou: - o manto deve ser cortado para ajustar aos homens. Não são os homens que devem ser cortados para se ajustar ao manto (Boff, 2006, p. 13).

Levando em conta a analogia do manto citada acima, podemos entender o Hinduísmo como um conjunto de religiões de origem comum, cada uma das quais “recortadas” de tal forma, que cada uma se ajusta pedagógico e metodologicamente à realidade pontual de determinadas comunidade e indivíduos. Portanto, a terminologia “religião” quando aplicada ao contexto indiano deve ser entendida como “[...] uma estrutura performática de pertencimento comunitário, marcada por codificações de ordem moral, ritual, doutrinária, mitológica e iconográfica, e que possui, como seu substrato constitutivo, um princípio ontológico (Ser) que habita e reúne a totalidade dos entes” (Loundo, 2022, p. 15).

O que foi investigado até agora sobre a noção de “Religião” aponta para a totalidade do processo transformacional pelo qual todo buscador hindu necessariamente precisa passar. Nesse sentido, o empreendimento soteriológico proposto por todas essas tradições compreende dois níveis que se articulam de forma orgânica. O primeiro nível corresponde a uma dimensão laico-popular, na qual o sujeito ou praticante é orientado a cumprir com sublimidade os deveres morais e as práticas rituais (*dharmā*) que garantem o bom funcionamento e a sobrevivência da comunidade, ao mesmo tempo em que permite a realização dos desejos desse praticante visando ao renascimento numa condição superior. O segundo nível é um aprofundamento filosófico do primeiro, - um empreendimento que se dá fundamentalmente pelo uso da razão - e caracteriza-se por ser iniciático, ou seja, por envolver requisitos que são necessariamente adquiridos pela boa prática do nível anterior. Sobre a noção de religião e sobre esses dois níveis, Loundo (2022) afirma

[...] o primeiro – a religião – aponta, em sentido lato, e por contraste como a condição mundana, para o processo transformacional como um todo e, em sentido estrito, para o *nível introdutório* desse mesmo processo; ao passo que o segundo – a filosofia – aponta para o

nível de aprofundamento, marcado pelo cumprimento de requisitos iniciáticos, que conduz à realização do sentido essencial do primeiro (Loundo, 2022, p. 15).

Os dois níveis mencionados acima estão ligados diretamente à doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas*. De acordo com essa doutrina, as ações dos entes no mundo são motivadas por quatro anéis básicos. Loundo (2022) sintetiza esse quatro *puruṣārthas* da seguinte forma

(i) *kāma*, o prazer dos sentidos e, em especial a sexualidade, (ii) *ārtha*, a obtenção de riqueza e poder, (iii) *dharma*, a realização de ações e deveres morais e rituais visando, primariamente, à obtenção de uma condição paradisíaca futura (*svarga*), numa outra vida, em sintonia com a doutrina da transmigração (*samsāra*), (iv) *mokṣa*, libertação da ignorância constitutiva do eu-agente-interessado e, como consequência, a libertação definitiva da roda da transmigração e de todos os desejos e condicionamentos, e a realização de bem-aventurança, aqui e agora (Loundo, 2022, p. 124).

O empreendimento religioso-filosófico que compreende *dharma* e *mokṣa* objetiva ressignificar os dois primeiros anéis a partir de pedagogias e metodologias que visam à descentralização do ego dos buscadores. Essas pedagogias são aplicadas contextualmente pelas tradições durante o processo transformacional ligado ao que chamamos aqui de primeiro nível e segundo nível. Tal processo é um evento cognitivo e culmina na eliminação por completo da ignorância (*avidyā*) que manifesta-se empiricamente como superimposições (*adhyāsa*) que ocultam a real ontologia do buscador. Em outras palavras, *dharma* são ações pedagógicas ligadas a deveres morais que ressignificam *kāma* e *ārtha*, i.é., ressignificam ações ligadas ao prazer dos sentidos e ações que visam à obtenção de riqueza e poder. Enquanto que, *mokṣa* é a ressignificação pedagógica de *dharma*, i.é., das ações morais, que já trazem intrinsecamente a ressignificação plena de *kāma* e *ārtha*.

Considerando tudo o que acima foi dito, depreende-se que a noção de “filosofia”, quando aplicada aos contextos indianos, “[...] aponta, essencialmente, para um empreendimento investigativo da razão meditativa e dialógica, cuja conclusividade, muito além de doutrinas ou teorias, se expressa na forma de um ente transformado, i.é., um ente restaurado em sua dignidade originária de plena conscientização desse princípio ontológico” (Loundo, 2022, p. 15). Em suma, na concepção indiana, a noção de filosofia é inseparável da noção corrente de religião no Ocidente. Com efeito, a dimensão laico-popular mitiga parcialmente o sofrimento existencial que, entretanto, só se elimina definitivamente no nível iniciático, i.é., no nível de aprofundamento filosófico, o buscador extirpa a causa das causas do sofrimento existencial, que é a ignorância fundamental do buscador sobre a sua própria natureza e a natureza de todas as coisas..

Devidamente contextualizados, adequados e qualificados os termos “Hinduísmo” “Religião” e “Filosofia”, bem como apresentadas as duas matrizes fundacionais – Vedas e Tantras - das principais religiosidades presentes na Índia contemporânea, suas divisões e respectivos papéis dentro do empreendimento religioso-filosófico, passa-se agora para a segunda seção deste artigo, a qual visa salientar as características de um texto sagrado na concepção indiana, e mais especificamente a textualidade que, de fato, caracteriza um Upaniṣad.

### 3. A TRADIÇÃO E AS TEXTUALIDADES DOS UPANIṢADS

Como pode se depreender do título, o objetivo deste artigo é apontar para a dimensão soteriológica de uma textualidade. Nesse sentido, a presente seção tem como objeto de investigação os Upaniṣads ou Vedānta (lit. a última parte dos Vedas), i.é., a parte que constitui a dimensão de aprofundamento filosófico dos Vedas. Não será feita, com isso, referência neste artigo às textualidades vinculadas às tradições tântricas que, no entanto, seguem um padrão estrutural próximo ao que será apresentado sobre o cânon dos Vedas.

Conforme o exposto na primeira parte deste artigo, os Vedas e os Tantras (ou Āgamas) são as duas principais matrizes fundacionais das tradições do subcontinente indiano. Nesse sentido, elas conformam a literatura sagrada de autoridade máxima das tradições religioso-filosóficas, i.é., são caracterizadas como *śruti* (lit. o que é ouvido). A categoria de *śruti* compreende “textos revelatórios, eminentemente sagrados, de origem sobre-humana - e, sobretudo, meta-autoral (*apauruṣeya*) – e transmitidos de forma oral” (Loundo, 2022, p. 26). Se de um lado os Vedas compreendem os Brahmānas e os Upaniṣads, onde os primeiros se referem ao nível laico-popular e os Upaniṣads ao nível iniciático ou de aprofundamento filosófico, de outro lado, a tradição tântrica, que se dirige mais especificamente às religiosidades cujo Princípio de Unidade é personificado, teria

como sua dimensão religioso-popular a literatura dos Purāṇas – ainda que neste caso não exista uma integração tão explícita – e os Tantras, no sentido estrito, são as textualidades que se referem ao aprofundamento filosófico.

Dessa forma, em ambas as vertentes literárias se replica essa dupla dimensão, elas incluem, de um lado, os ensinamentos relativo às práticas rituais e morais que têm por objetivo instruir os buscadores no cumprimento do *dharma*. Em outras palavras, o cumprimento do *dharma* está comprometido com “a realização de ações e deveres morais e rituais visando, primariamente, à obtenção de uma condição paradisíaca futura (*svarga*) numa outra vida, em sintonia com a doutrina da transmigração (*samsāra*)” (Loundo, 2022, p. 124). Por outro lado, essas mesmas vertentes literárias incluem ensinamentos relativos ao nível de aprofundamento filosófico, ambas comprometem-se, neste último estágio, com a problemática do Conhecimento (*jñāna*) e revelam um método racional (*vicāra*) que, aplicado por um mestre sábio, conduz o discípulo apto à “libertação da ignorância constitutiva do eu-agente-interessado e, como consequência, a libertação definitiva da roda da transmigração e de todos os desejos e condicionamentos, e a realização de bem-aventurança, aqui e agora” (Loundo, 2022, p. 124).

Levando-se em conta o exposto, passa-se então a uma investigação mais pormenorizada dos Vedas, e, mais especificamente, dos Upaniṣads de modo a ressaltar as características que deverão estar necessariamente presentes para legitimar um texto como um texto sagrado de cunho filosófico.

Etimologicamente, *Veda* é uma palavra que deriva da raiz sânscrita  $\sqrt{vid}$ , a qual remete à ação de “conhecer”. Nesse sentido, o termo denota, primariamente, o Conhecimento e, secundariamente, as palavras nas quais esse conhecimento encontra-se latente. Sobre o exposto, Swami Nikhilananda ratifica

O significado principal do nome Veda é Conhecimento, sabedoria supra-sensorial. A referência secundária é as palavras nas quais esse Conhecimento está incorporado. (...) Eles são conhecidos [os Vedas] como Palavra-Brahman ou Śabda-Brahman” (...) este Conhecimento, também chamado de *sphota* [aparição], sempre existiu (Nikhilanda, 19--, v.1, p. 1, tradução nossa).

A citação acima aponta para uma diferença fundamental entre o cânon das tradições védicas e o cânon dominante da tradição ocidental, i.é., a Bíblia do Cristianismo. Com efeito, as textualidades subsumidas aos Vedas, em particular os Upaniṣads, formam um “cânon aberto”, i.é., um cânon baseado fundamentalmente em tradições orais/perfomáticas, nas quais as textualidades escritas são passíveis de supressão e incorporação de conteúdos. “Daí que a nomeação de suas coleções canônicas aponte, primariamente, para categorias de sentido” – e.g., a prática ritual e a reflexão filosófico-soteriológica – ao invés de conteúdos específicos (Loundo, 2022, p. 24).

Dessa maneira, em consonância com os dois níveis acima mencionados que compreendem o empreendimento religioso, os Vedas podem ser divididos em duas seções distintas e complementares em termos de funcionalidade, operacionalidade e teleologia, a saber; (i) *karmakāṇḍa*, “a seção relativa à ação [ritual/moral]”, representada pela coleção dos Brahṁāṇas (manuais) e dos Saṁhitās ou Mantras (hinários); (ii) *jñānakāṇḍa*, “a seção relativa ao conhecimento”, representada pela coleção dos Upaniṣads e pela coletânea subsidiária dos Āraṇyakas (lit. textos da Floresta).

Nessa conjuntura, os Upaniṣads são parte constitutiva dos Vedas e não meros apêndices ou textos críticos aos Brahṁāṇas. A chave para a compreensão da localização dos Upaniṣads no contexto védico está na percepção das religiosidades hindus como um processo pedagógico gradual e pluridimensional, ao invés de unidimensional, i.é., um empreendimento religioso-filosófico que inclui metodologias diversas e etapas graduais. É nesse sentido que os Upaniṣads são classificados como textualidades de aprofundamento filosófico constitutivos da parte derradeira dos Vedas (Vedānta), e não como textualidades extrínsecas aos Vedas. Na prática, os Upaniṣads são uma investigação minuciosa do cotidiano enquanto inquirições que aprofundam criticamente a dimensão ritual/moral dos Vedas, em especial a noção de sujeito-agente.

Em outros termos, os Upaniṣads são textualidades que devem ser investigadas apenas por aqueles buscadores que exercitaram recorrentemente a dimensão laico-popular, i.é., aqueles que se submeteram de forma ainda parcial a uma pedagogia de descentralização do ego. É nesse estágio que se reconhece a necessidade de que para erradicar definitivamente a condição de sofrimento existencial, é preciso ir além das práticas rituais e morais, as quais são geradoras, no limite, de paraísos efêmeros em uma outra vida. Esses buscadores adquirem, com isso, os requisitos necessários para o acesso à dimensão soteriológica dos Vedas. Essa dimensão “upanishadica” caracteriza-se por um aprofundamento inquiridor das mesmas ações cotidianas

até então vivenciadas sob a orientação dos Brahmāṇas. A diferença é que, agora, o objetivo é o conhecimento ontológico da natureza última do sujeito-agente. Dessa maneira, as pedagogias e metodologias adotadas no contexto dos Upaniṣads visam a conduzir o discípulo apto diretamente à libertação da ignorância (*mokṣa*), causa última de todo sofrimento existencial.

Os requisitos logrados pelo buscador (*adhikārin*) no processo de transformação que viabiliza a transição da dimensão laico-popular para dimensão iniciática são os seguintes: (i) a discriminação entre o eterno e o não-eterno (*viveka*); (ii) o desapego por todos os objetos, presentes ou futuros, deste ou doutro mundo (*vayrāgya*); (iii) o desejo ardente pela iluminação (*mumukṣutva*); (iv) a proficiência nas denominadas “seis virtudes” (*saḍsampat*), a saber; serenidade (*śama*), auto-controle dos sentidos (*dama*), tolerância (*titikṣā*), fé/convicção (*śraddhā*), concentração mental (*samādhāna*) e o recolhimento (*uparati*). Inexoravelmente, somente após adquirirem todos esses requisitos, os quais são consequências naturais do esgotamento das práticas vinculadas aos Brahmāṇas, é que os buscadores são iniciados na escola de aprofundamento filosófico, umbilicalmente ligada à comunidade a qual o buscador pertence. Essas escolas são chamadas de Vedānta (lit. “a última parte dos Vedas”).

A tradição dos Upaniṣads compreende o desenvolvimento de uma pluralidade de escolas teo-filosóficas (*sampradāyas*) a ele associadas, dentre elas a tradição destaca seis principais escolas que coexistem harmoniosamente na Índia até os dias de hoje. Suas respectivas denominações se dão a partir da perspectiva filosófica adotada por cada uma delas com relação ao Princípio de Unidade de todas as coisas. Suas filosofias se desenvolvem por meio de uma hermenêutica das três principais textualidades soteriológicas vinculadas aos Upaniṣads (*prasthāna-traya*), a saber; Brahmaśūtra<sup>3</sup>, Bhagavad Gītā<sup>4</sup> e os Upaniṣads. De acordo com Loundo, essas seis escolas soteriológicas são

(i) não dualidade radical (*kevalādvaita*) de Śaṅkarācārya (sec. VIII); (ii) não-dualidade qualificada (*viśiṣṭādvaita*) de Rāmānujācārya (sec. XI); (iii) dualidade [em dependência absoluta] (*dvaita*) de Mādhvācārya (sec.XII); (iv) dualidade e não-dualidade [simultâneas] (*dvaitādvaita*) de Nimbārkaācārya (sec.XII); (v) não-dualidade pura (*śuddhādvaita*) de Vallabhācārya (sec.XV); (vi) inconcebível dualidade e não-dualidade [simultâneas] (*acintyabhedābheda*) de Caitanya Mahāprabhu (1486-1534) (Loundo, 2022, p. 125).

Para compreendermos a textualidade que caracteriza um Upaniṣad, precisamos explicar como funcionam essas escolas soteriológicas. Fundamentalmente, as tradições do Vedānta são estruturas pedagógicas sistemáticas (*guruśiṣyaparamparā*) baseadas em linhagens dinâmicas de “mestres realizados” (*acāryas*) que, por meio da aplicação de um método racional em encontros sistemáticos, conduzem dialogicamente seus “discípulos aptos” (*adhikārin*) a uma realização, ou melhor, a um “dar-se conta” do Conhecimento de Brahman [Princípio de Unidade das coisas], que é sempre-presente. Nesse sentido, a etimologia da palavra Upaniṣad aponta para dois sentidos. O primeiro é o próprio Conhecimento de Brahman (*jñāna*). Sobre essa acepção, Śaṅkarācārya, principal filósofo da escola Advaita Vedānta, afirma

“a palavra Upaniṣad significa conhecimento (*vidyā*); aquele que cultiva o Conhecimento do Upaniṣad transcende a miséria de estar no útero, de nascimento e de senilidade. Etimologicamente, a palavra também pode significar o Conhecimento que suprime os males do nascimento, velhice, etc., ou que permite aos seus devotos realizar Brahman, ou que incorpora a Libertação, ou o Bem Maior (Śaṅkarācārya, [19--], v.4, p. 10, tradução nossa).

Um segundo sentido denotado pela palavra Upaniṣad aponta para o modo como se dá o processo peculiar de transmissão desse Conhecimento Último, viz. o ato de “sentar-se aos pés do mestre” (Upaniṣad) por parte dos discípulos aptos para ouvirem os ensinamentos. Sobre esse segundo sentido, Loundo (2022) afirma

A etimologia da palavra aponta, inequivocamente, para esse sentido, ao denotar o processo de transmissão oral que lhe é peculiar. A palavra Upaniṣad possui três componentes: o prefixo *upa* que significa “junto a”, o prefixo *ni* que significa “abaixo” e a raiz verbal *śad* que

<sup>3</sup> Os Brahmaśūtras são aforismo que buscam sintetizar o objetivo central dos Upaniṣads, que é o Conhecimento do Princípio de Unidade de todas as coisas (Brahman).

<sup>4</sup> Parte constituinte do épico (itihāsa) Mahābhārata, o Bhagavad Gītā é um diálogo filosófico entre Kṛṣṇa, uma manifestação plena (avatāra) de Viṣṇu, com o guerreiro Arjuna, sobre o caráter não-dual (*advaita*) de toda a existência (Brahman), em sintonia com os ensinamentos dos Vedas e, mais especificamente, de sua dimensão mais profunda, os Upaniṣads.

significa “sentar” ou “reclinar”. Juntando-se os diversos componentes, teríamos então: “sentar-se junto (a um mestre com o objetivo de receber instrução)” (Loundo, 2022, p. 23)

Com efeito, o processo soteriológico, nessas tradições, se dá em contextos de reflexões orais. Consequentemente, os Upaniṣads constituem, em rigor, esses diálogos reflexivos aos pés do mestre. A “oralidade” assume aqui o sentido de uma performance. Isso porque, para o Vedānta, a questão dialógica não é uma mera circunstancialidade, ela é uma questão de constitutividade da existência, i.é., nada existe isoladamente. Dessa maneira, os Upaniṣads são diálogos onde quem se expressa é o Absoluto. Não existe aqui a fala autônoma do mestre nem o ouvir autônomo do discípulo, o que existe, de fato, é performance, i.é. o “não-dois”, a Totalidade partícipe do falar e do ouvir. Daí que a resolução da problemática do sofrimento seja, em última instância, o dar-se conta da verdadeira ontologia de todas as coisas, por meio da realização da ideia filosófica de “participação”, “de estar contido no Princípio de Unidade ou Absoluto/Brahman”.

O que ocorre, portanto, nesses contextos é um esclarecimento radical da relação entre o discípulo que se pensa inicialmente autônomo e tudo aquilo ao seu redor que lhe parecia distinto de si mesmo. Tal discípulo, como já dito, possui todos os requisitos que lhe permitem perceber no decorrer dos ensinamentos, que essa mesma relação está fundada num erro, em uma ignorância (*avidyā*) sobre a real natureza de si mesmo e de todas as coisas. Śaṅkarācārya descreve essa ignorância como um processo singular de superimposição (*adhyāsa*), que manifesta-se tal qual a “apreensão de algo como sendo outro [algo], tal como ocorre, similarmente, na experiência mundana em que a madrepérola aparece como prata e uma lua aparece como duas [luas]” (Śaṅkarācārya, 1983a, p. 2, *apud* Loundo, 2022, p. 33). Nas palavras de Swami Nikhilananda

Se associamos os atributos do Sujeito ao objeto, ou, vice-versa, os do objeto ao Sujeito, somos vítimas de uma sobreposição ilusória, fruto da nossa própria ignorância. No entanto, é uma questão de experiência comum que na vida prática diária as pessoas não distingam entre o Sujeito e o objeto, mas sobrepõem os atributos de um ao outro. Por ignorância, eles confundem o Sujeito com o objeto (Nikhilananda, 1947, p. 56, tradução nossa).

O fato do discípulo possuir todos os pré-requisitos para poder se dar conta de que a causa do sofrimento existencial é essa mesma ignorância fundamental, não significa que ele seja capaz de eliminar essas superimposições por vias próprias. Em outras palavras, a reflexão filosófica não é solipsista e não há, portanto, filosofia solitária. Da mesma forma, não há pensar solitário, o pensar é necessariamente diálogo. Ademais, se a causa da ignorância são os próprios vícios do discípulo com relação a sua própria percepção da realidade, o pensar sozinho necessariamente o levaria apenas a reforçar o “já sabido”. Logicamente, para um exercício crítico de si mesmo é preciso um desabituar-se, um abrir-se para outros horizontes que colocam em risco aquela convicção errônea que se tem sobre si mesmo. Para isso, no contexto indiano, é indispensável a presença de um mestre sábio, que já passou por esse processo. Com efeito, o mestre (*acārya*) não é apenas aquele que sabe, mas, acima de tudo, é aquele que vive fixo no Conhecimento e sabe como sabe. Por isso, o mestre é o próprio Conhecimento, é o destino do discípulo. Por certo, de acordo com a tradição, é realizando aquilo que se percebe como o modo de ser do mestre que o discípulo liberta-se definitivamente da ignorância, causa das causas do sofrimento. Em suma, o mestre não é apenas um instrumento que conduz o discípulo à *mokṣa*, ele é o próprio destino desse discípulo. Portanto, é inconcebível a realização do Conhecimento de Brahman, i.é., dos Upaniṣads, de maneira solipsista ou por vias próprias.

Considerando o acima exposto, os Upaniṣads poderiam ser denominados “conhecimento como meio de conhecimento”, porque o processo de libertação da ignorância e, conseqüentemente do sofrimento, não é um simples diálogo durante o qual o mestre revela de forma objetiva e positiva uma verdade sobre a ontologia das coisas. Ao invés, é um diálogo bem-sucedido, onde o mestre aplica um método racional que direciona a atenção do discípulo para uma verdade que já está dada, mas que o discípulo não se apercebe ainda dela. Assim, Upaniṣad é um meio de conhecer, i.é., um método racional aplicado e, ao mesmo tempo, é a finalidade última, a realização daquilo que já está dado. Sobre isso, Loundo (2022) explica

[...] os Upaniṣads são chamados de *pramāṇa* (“meio de conhecimento”) não por revelarem objetiva e positivamente a verdade do Si-Mesmo (*ātman*), mas por removerem os erros conatos sobre sua natureza. Sendo assim, em vez de proposições dogmáticas, os Upaniṣads revelam, essencialmente, um método de pensar que constitui uma articulação inédita, extraordinária e “misteriosa” de conceitos-chave do cotidiano (Loundo, 2022, p. 62).

Portanto, deve-se compreender que os Upaniṣads não são um mero livro, nem tampouco um simples testemunho registrado. Eles são Conhecimento (*jñāna*) exposto na forma de diálogos entre mestres sábios e discípulos aptos. Nesse sentido, eles são encontros sistemáticos, supervisionados pela tradição, com pedagogia e metodologia próprias. As pedagogias são as mais variadas, pois o mestre sempre adapta seu modo de ensinar à necessidade existencial de cada discípulo (*adhikari-bheda*) e o método é sempre um “[...] aprofundamento radical no processo de discernimento (*viveka*), visando ao esclarecimento cognitivo da não-substancialidade dos objetos e a realização do seu substrato último no Absoluto Brahman” (Loundo, 2022, p. 30).

Os Upaniṣads são, portanto, uma espécie de laboratório, i.é., tratam-se de contextos específicos sempre controlados e supervisionados por uma linhagem de mestres. Esses contextos reúnem as condições necessárias para a manifestação e realização daquilo que fundamentalmente é a natureza última do buscador. Por fim, os Upaniṣads são eventos de performance daquilo que é o objeto de esclarecimento nos encontros entre mestre e discípulo que, envolvem um contexto de comunhão com a Totalidade. A expressão maior dessa performance é o ato de iluminação em vida do discípulo *jīvanmukta* (lit. iluminado em vida): ao realizar os o sentido último dos *Upaniṣads* o buscador, torna-se de forma irrevogável o próprio (Conhecimento de) Brahman. Em outras palavras, uma vez entendido que a percepção de "uma lua [que] aparece como duas" (Śaṅkarācārya, 1983a, p. 2, *apud* Loundo, 2022, p. 33) estava fundada numa ignorância fundamental, o buscador extirpa imediatamente toda e qualquer possibilidade de erro sobre a natureza de si mesmo e de todas as coisas.

#### 4. RAMAKRISHNA PARAMAHAMSA: UMA BREVE BIOGRAFIA

Esta seção visa apresentar Ramakrishna Paramahansa, um grande mestre contemporâneo, símbolo da realização dos ensinamentos dos Upaniṣads, em especial da tradição do Advaita Vedānta de Śaṅkarācārya. Todos os dados biográficos aqui expostos tiveram como fonte a introdução escrita por Swami Nikhilananda e anexada ao “The Gospel of Sri Ramakrishna”.

Sri Ramakrishna foi um grande mestre (*paramahansa*) indiano que nasceu no ano de 1836, no pequeno vilarejo de Kamarpukur distrito de Hooghly, área rural de Bengala. Seus pais, Khudiram Chattopadhyaya e Chandra Devi deram-lhe o nome de Gadādhara (lit. “aquele que impunha a (arma) clava”), um epíteto de Viṣṇu. Desde pequeno, o jovem Gadādhara mostrou grande inclinação para a vida espiritual. O modo como agia em contextos teatrais e rituais já chamava a atenção da comunidade do vilarejo. Órfão de pai aos sete anos, aos dezesseis, a convite de Ramkumar, seu irmão mais velho, Gadādhara vai para Kolkata, principal centro intelectual, político e cultural da Índia àquela época.

Em 1855 ocorre a fundação do templo dedicado à deusa Kālī<sup>5</sup> no vilarejo de Dakshineswar a mais ou menos quatro milhas ao norte de Kolkata, bem às margens do rio Ganges. Gadādhara, que agora era conhecido por Ramakrishna, é nomeado sacerdote desse templo, local onde vai passar a maior parte de sua vida. Os devotos e visitantes do templo se aglomeravam para ver Ramakrishna performando o *puja*, pois queriam presenciar o amor e a devoção com que ele se entregava à deusa Kālī. Sua submissão, dedicação e devoção constantes à deusa eram tão intensas que desafiava a compreensão das pessoas. Incapazes de entender o modo de ser do sacerdote, tacharam-no de louco. Mais tarde, a mestra tântrica Bhairavi Ma, esclareceu que o comportamento de Gadādhara, que as pessoas classificavam como insanidade, era, na verdade, um raro estado de êxtase religioso mencionado nos livros de *bhakti*, denominado *mahābhava*. Aos 23 anos, em maio de 1859, casou-se com Saradmoni de Jairambati, que mais tarde foi iniciada pelo próprio Ramakrishna e que seguiu como sua consorte para toda a vida.

Apresenta-se, na sequência, uma série de iniciações empreendidas pelo mestre Ramakrishna, as quais compõem o percurso de ensinamento dele. Todas essas iniciações convergem para a consolidação de um caminho vinculado aos Upaniṣads e ao Advaita Vedānta mas envolvem suplementarmente tradições tântricas e também outras tradições religiosas não hinduístas.

No ano de 1861, Ramakrishna é iniciado na tradição tântrica por Bhairavi Brahmani, uma grande mestra nascida de uma família Brahmin no distrito de Jessore (Bengala). Bhairavi Ma e Ramakrishna reconheceram-se, i.é. o grau do encontro deles é como se fosse um reconhecer, às margens do Ganges. Ramakrishna, instruído por Bhairavi Ma, conclui de forma extraordinária todo o complexo caminho (*sādhana*) tântrico em 1863. Após completar o ciclo tântrico, o mestre iniciou-se e completou, ainda sob orientação de Bhairavi Ma, todas as

---

<sup>5</sup> No contexto do Śaktismo, Kālī é uma das manifestações da Deusa Suprema Śakti, personificação do Absoluto.

disciplinas prescritas nas tradições Vaiṣṇavas. Tornou-se um devoto de Viṣṇu e seus *avatāras*, comportando-se como Hanumān (o general-macaco, devoto de Rāma), como Radhā (a consorte de Kṛṣṇa), como a mãe amorosa de Ramlāla (o menino Rāma), e praticou outras inúmeras disciplinas Vaiṣṇavas prescritas por sua mestra.

Por essa época, em 1864, chegou em Dakshineswar um grande mestre da linhagem Purī<sup>6</sup> do Advaita Vedānta. Conhecido como Totapuri, o mestre renunciante logo reconheceu em Ramakrishna a presença de um grande discípulo. Após consultar sua Mãe Divina Kālī, Ramakrishna aceitou ser iniciado no Advaita Vedānta. Ao lado de Totapuri, Ramakrishna concluiu o caminho da “não-dualidade” (*advaita*) e alcançou a realização na condição de *nirguṇabrahman* (“Brahman sem forma”). Após sua realização, Ramakrishna conduziu Totapuri a realizar-se pelo caminho do *saguṇabrahman* (Brahman com forma). Faltava a Totapuri, mestre do Vedānta, dar-se conta de que o Deus personificado, também é um modo de ser do Absoluto Brahman e não deve ser ignorado. Assim, de forma extraordinária, Ramakrishna acaba invertendo os papéis e passa ele mesmo a ser o mestre de Totapuri.

A sequência das diversas iniciações acima apresentadas deixa evidente duas coisas: de um lado a convergência de todas essas iniciações num contexto de consolidação dos ensinamentos do Upaniṣads e da linhagem do Advaita Vedānta. De outro lado, a abertura de Ramakrishna a uma pluralidade de caminhos religiosos que dominavam a cena na religião de sua época. Essa abertura se manifesta nos estudos e práticas, não apenas com os grandes absolutos do Hinduísmo, mas também com outras tradições como o Cristianismo e o Islamismo. Por tudo isso, Sri Ramakrishna sempre repetia em bengali “*joto mōt toto poth*” que pode ser traduzido por “Tantas as fés, tantos os caminhos”.

Com a realização de todo esse processo iniciático, Ramakrishna se capacitou para a condição de mestre e a formação de um discipulado nos moldes da tradição do Advaita Vedānta. Com relação a essa formação discipular, Ramakrishna costumava dizer que, quando a flor desabrocha, as abelhas vêm apanhar o mel por sua própria iniciativa. A partir desse momento, o templo de Dakshineswar passou a ser o local de convergência de muitos dos seus visitantes, devotos e discípulos em busca de um ensinamento mais aprofundado. Ramakrishna vivia para ensinar, sua rotina era receber visitas e visitar pessoas. Eram incontáveis diálogos e encontros. com discípulos iniciados, devotos e visitantes.

É a partir dessa época que são registrados os ensinamentos expressos na forma de diálogos, os quais culminam na redação da textualidade do Evangelho de Ramakrishna. Os cinco volumes originais em língua bengali são os registros feitos por M. dos encontros dialógicos de Ramakrishna com seus discípulos, devotos e visitantes, durante o período de março de 1882 a 24 de abril de 1886. Nesse tempo, o mestre iniciou dezesseis discípulos<sup>7</sup> na vida monástica, dos quais destaca-se Narendranath Dutta (mais tarde conhecido como Swami Vivekananda), fundador do Belur Math<sup>8</sup> e amplamente reconhecido no mundo inteiro por sua extensa obra literária e como grande disseminador da mensagem de Ramakrishna e da tradição do Advaita Vedānta no ocidente.

Em agosto de 1886, acometido por um câncer na garganta, Ramakrishna Paramahansa faleceu na presença de seus discípulos em Cassiapore. O legado de Ramakrishna expressa-se hoje no desenvolvimento da linhagem do Advaita Vedānta, conhecida como Ordem Ramakrishna, institucionalmente vinculado à organização Ramakrishna Mission fundada por Swami Vivekananda em 1897. O Ramakrishna Mission está hoje presente no mundo todo, incluindo o Brasil.

---

<sup>6</sup> Situado em Orissa, é um dos quatro principais lugares sagrados da Índia, sendo os outros três Dwaraka, Kedamath e Rameshwar; também uma das dez denominações dos monges pertencentes à escola de Śāṅkara.

<sup>7</sup> São eles: Narendranath Dutta (Swami Vivekananda), Rakhai Chandra Ghosh (Swami Brahmananda), Gopal Sur (Swami Advaitananda), Baburam Ghosh (Swami Premananda), Taraknath Ghoshal (Swami Shivananda), Jogindranath Choudhury (Swami Jogananda), Sashibhushan Chakravarty (Swami Ramakrishnananda), Saratchandra Chakravarty (Swami Saradananda), Latu (Swami Adbhutananda), Nitya Niranjana Sen (Swami Niranjanananda), Kaliprasad Chandra (Swami Abhedananda), Harinath Chattopadhyaya (Swami Turiananda), Sarada Prasanna (Swami Trigunatitananda), Gangadhar Ghatak (Swami Akhandananda), Subodh Ghosh (Swami Subodhananda) e Hariprasanna Chatterji (Swami Vijnanananda).

<sup>8</sup> Fundada em 1897, Belur Math - localizada em Belur, Bengala Ocidental, Índia - é a sede da Ramakrishna Math e da Ramakrishna Mission, organizações espirituais mundiais, não políticas e não sectárias. Seus monges e devotos, inspirados nos ideais de renúncia e serviço, atuam em diversas atividades humanitárias pelo mundo.

## 5. O AVATĀRA RAMAKRISHNA E O EVANGELHO DE RAMAKRISHNA COMO UPANIṢAD

Transcrita pelo discípulo Mahendranath Gupta, que assinou a obra com o pseudônimo “M.”, a obra Sri Sri Ramakrishna Kathamrita é o nome original em bengali da síntese dos ensinamentos de Ramakrishna que ficou conhecida na língua inglesa como *The gospel of Sri Ramakrishna*, e em português como *O Evangelho de Ramakrishna*. O cânon original completo contém cinco volumes, o primeiro dos quais foi publicado em 1897 e o último um pouco depois da morte do autor, em 1932. O nome *The Gospel of Sri Ramakrishna* origina-se da tradução para o inglês realizada por Swami Nikhilananda e publicada em 1942 pelo Ramakrishna-Vivekananda Center of New York. U. S. *O Evangelho de Ramakrishna* está redigido na forma de um diário que registra todas as conversações entre Ramakrishna e seus discípulos dentre os quais inclui o próprio Mahendranath Gupta.

Esse tipo de registro hagiográfico da vida do mestre que além do *Evangelho de Ramakrishna* inclui outros relatos sobre a vida do Paramahansa é de valor imenso para a tradição. Os episódios lá narrados demonstram o modo de ser e de viver do mestre, o amor com que ele realizava seus rituais devocionais, os *pujas*, sua submissão aos mestres e adoração em especial da Deusa Kālī, e sua dedicação a todos que o visitavam - tudo isso são ações do cotidiano de Ramakrishna que passaram a constituir para os devotos fonte de emulação e paradigma comportamental. No entanto, e acima de tudo, é no contexto iniciático da tradição do Advaita Vedānta que a textualidade do *Evangelho de Ramakrishna* pode ser compreendida como uma dimensão soteriológica dentro da categoria das textualidades dos Upaniṣads. Na sequência será apresentado o Paramahansa na sua dimensão suprema como mestre (ācārya) e como avatāra, i.é., uma manifestação plena do Absoluto/Brahman. Em seguida, serão mostradas as características do Evangelho de Ramakrishna enquanto textualidade que acompanha a estrutura fundamental de um Upaniṣad, dentro do contexto iniciático da Ordem Ramakrishna.

Ramakrishna Paramahansa é considerado pela tradição do Advaita Vedānta um *avatāra*, i.é., como uma manifestação plena do Absoluto. Mais do que um mestre, o *avatāra* é o mestre dos mestres, i.é., a manifestação plena e consciente do Princípio de Unidade de todas as coisas/Absoluto: “[...] o *avatāra* constitui uma forma personalizada, corporificada ou existencializada do Absoluto, para quem todas as funcionalidades são potencialmente pertinentes e a quem nenhum delas esgota.” (Loundo, 2022, p. 98). Esse é o caso do *avatāra* Krishna que no *Bhagavad Gītā*, declara: “Sempre que há um declínio no cumprimento dos deveres religiosos (*dharma*), ó Bharata (*Arjuna*), eu me manifesto. Sempre que há um aumento das práticas não-religiosas, eu me manifesto” (Bhagavad Gītā Bhāṣya, 1977, 4.7, p.121).

A ação profilática de um *avatāra* possui uma dupla dimensão que opera em consonância com os dois níveis do empreendimento religioso-filosófico já abordados neste artigo, a saber; o Laico-polular, ligado ao *dharma* e o Iniciático, ligado a *mokṣa*. Nesse sentido, o *avatāra* tem “(i) uma funcionalidade geral que se manifesta enquanto abrangência comunitária ou civilizatória; (ii) e uma funcionalidade iniciática, que se manifesta enquanto abrangência existencial individualizada. Em outras palavras, o *avatāra* é, simultaneamente, o mestre das comunidades e o mestre de cada um dos entes.” (Loundo, 2022, p. 99)

No que tange à revitalização do *dharma* e a preservação da moral, a funcionalidade do *avatāra* Ramakrishna Paramahansa pode ser notada quando atentamos para o contexto em que Ramakrishna viveu e os desdobramentos de seus ensinamentos nos anos subsequentes. Com efeito, os séculos XIX e XX foram extremamente conturbados para a Índia, e a influência de Ramakrishna faz-se presente em todos os grandes pensadores e também em todos os grandes militantes da causa pela libertação da Índia. Dentre eles, destacam-se aqueles que encabeçaram o assim chamado Renascimento bengali e todo o processo de independência da Índia com relação ao colonialismo britânico. É o caso de intelectuais, literários e políticos como, Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore, Jawaharlal Nehru, Śri Aurobindo e Mahatma Gandhi, que foram influenciados pelos ensinamentos de Ramakrishna. As ações dessas personalidades mudaram todo um cenário do subcontinente que ameaçava a liberdade de exercícios de valores tradicionais e sua subversão na forma do discurso Orientalista.

No que tange aos ensinamentos iniciáticos, a funcionalidade do *avatāra* Ramakrishna Paramahansa manifesta-se enquanto orientação individualizada que visa a promover em seus discípulos a libertação (*mokṣa*) da ignorância fundamental. Isso se expressa na operacionalidade e eficácia do método racional dos upaniṣads (*vicāra*), que garante a sequencialidade da linhagem de mestres sábios, pertencentes à Ordem Ramakrishna, atuantes na contemporaneidade. Essa eficácia metodológica é proporcionada pelas ações pedagógicas do mestre nos encontros reiterados com seus discípulos, onde o ensinamento é contextualizado e adequado a essas conjunturas e ajustado de modo a que o buscador possa identificar em si mesmo os focos da ignorância que lhes são próprios. Com efeito, os ensinamentos de Ramakrishna Paramahansa relatados no

*Evangelho de Ramakrishna* são customizados com proficiência para que o discípulo possa prestar atenção à dimensão essencial sempre-presente de sua existência enquanto participação no Absoluto.

Será apresentado, na sequência, de forma comparativa, um episódio de ensinamento do *Evangelho de Ramakrishna* que se estrutura metodologicamente à luz dos Upaniṣads e mais especificamente à luz de uma passagem do Brhadāranyaka Upaniṣad.

O capítulo, 2 seção 4 do Brhadāranyaka Upaniṣad, retrata o diálogo entre o casal de filósofos Yajñavalkya e Maitreyī, que versa sobre o conhecimento de Brahman, o Princípio de Unidade de todas as coisas, segue a passagem

Certa feita, Yajñavalkya disse: "Maitreyī, Olha, estou prestes a partir deste lugar. Então venha, deixe-me fazer um acordo entre você e Kātyāyanī<sup>9</sup>."

Maitreyī perguntou em resposta: "Se eu possuísse o mundo inteiro cheio de riqueza, senhor, isso me tornaria imortal?" "Não", disse Yajñavalkya. "isso só permitirá que você viva a vida de uma pessoa rica. Através da riqueza não se pode esperar a imortalidade."

"Qual é o sentido de conseguir algo que não me tornará imortal?" retrucou Maitreyī. "Em vez disso, diga-me, senhor, tudo o que você sabe."

Yajñavalkya disse em resposta: "Você sempre foi muito querida para mim e agora me fala algo muito caro! Venha e sente-se. Vou explicar para você. Mas enquanto explico, tente se concentrar. (Brhadāranyaka Upaniṣad, 1998, p. 67, 2.4. 1-4, tradução nossa)

Na citação acima, a filósofa Maitreyī manifesta, por meio da sua pergunta radical a intenção convicta de seguir o caminho da renúncia (*sannyāsa*). Nesse contexto, sua inquirição deixa claro que ela esgotou a dimensão que denominamos de Laico-popular mediante um processo gradativo de renúncia (*tyāga*) às dimensões do ego vinculadas a sua relações fantasiosas com os objetos deste e doutros mundos (*svargas*). Como intensificação última desse processo, ela manifesta agora seu firme desejo por libertar-se da ignorância (*mokṣa*) que obscurece a verdadeira natureza de si mesma e dos objetos do mundo, para o que se exige a completa renúncia à presunção de autonomia do ego. Dessa maneira, o mestre Yajñavalkya reconhece nela o cumprimento dos requisitos para iniciação aos ensinamentos soteriológicos. Segue-se, então o ensinamento fundamental sobre o conhecimento de Brahman

Em Verdade, minha querida [Maitreyī], o esposo não é amado [pela esposa] em função de sua condição [de esposo], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman].

Em Verdade, minha querida [Maitreyī], a esposa não é amada [pelo esposo] em função de sua condição [de esposa], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman].

Em Verdade, minha querida [Maitreyī], os filhos não são amados [pelos pais] em função de sua condição [de filhos], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman].

Em Verdade, minha querida [Maitreyī], a riqueza não é amada em função de sua condição [de riqueza], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman].

Em Verdade, minha querida [Maitreyī], os *brāhmaṇas* não são amados em função de sua condição [de *brāhmaṇas*], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman]. [...]

[...] Em Verdade, minha querida [Maitreyī], os deuses não são amados em função de sua condição [de deuses], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman].

Em Verdade, minha querida [Maitreyī], os entes não são amados em função de sua condição [de entes], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman].

Em Verdade, minha querida [Maitreyī], o universo inteiro não é amado em função de sua condição [de universo], mas em função da [essência] do si-mesmo (*ātman*) [que não é senão Brahman] (Loundo, 2022, p. 169-170).

Passamos agora à análise da passagem do *Evangelho de Ramakrishna* que nos parece estruturalmente semelhante à passagem acima do Brhadāranyaka Upaniṣad. Com efeito, em ambos os casos

<sup>9</sup> Kātyāyanī é, assim como Maitreyī, esposa de Yajñavalkya.

o sentido da orientação pedagógica do mestre propõe uma resignificação da relação com os objetos do mundo simbolizados pelas palavras “esposo”, “esposa”, “filho”, “pai”, “mãe”, “deuses” “riqueza”. A passagem apresenta um diálogo entre Ramakrishna e seu discípulo Mahendranath Gupta (M.). Nela, Gupta encontra-se pela segunda vez com o mestre Ramakrishna. Havia, portanto, poucos dias que M. tinha conhecido seu mestre. Suas dúvidas, já objeto de uma reflexão cuidadosa, eram muitas. Nesse sentido, em similaridade com Maitreyī, M. apresentava características de alguém apto a um aprofundamento nos níveis pedagógicos de descentralização do ego, níveis esses intrínsecos ao empreendimento religioso-filosófico. Faltava agora a Mahendranath aprender a diferença real entre Conhecimento e Ignorância. Para ele, até aquele momento, o Conhecimento restringia-se a livros e a uma mera erudição. São precisamente os ensinamentos de Ramakrishna que vão lhe permitir abandonar essa falsa concepção e aprender que “conhecer Deus é Conhecimento e não conhecer [Deus] é Ignorância” (Gupta, c1942, p.166, tradução nossa). A passagem completa que se segue é a seguinte

M. (humildemente): “Como devemos viver no mundo?”

Mestre: “Cumpra seus deveres mas mantenha a mente em Deus. Viva com todos – esposa, filhos, pai e mãe - e sirva-os. Trate-os como se fossem muito queridos, mas saiba no fundo do seu coração, que eles não lhe pertencem.

“Uma empregada da casa de um homem rico faz todos os serviços da casa, mas seus pensamentos estão voltados para sua casa na terra natal. Cria os filhos do patrão como se fossem os seus próprios. Chega mesmo a referir-se a eles como ‘meu Rama’ ou ‘meu Hari’, mas em sua mente sabe que eles não lhe pertencem. (Gupta, c1942, kindle, p. 166 tradução nossa)

É possível perceber na passagem acima de que forma Ramakrishna adequa os ensinamentos às especificidades do seu discípulo Gupta, tal como o faz Yajñavalkya com relação a Maitreyī. Trata-se, com efeito, de um contexto de resignificação da relação entre o discípulo e os objetos do mundo, de modo a que o primeiro perceba que a real existência desses últimos vai muito além de uma situação de posse; em outras palavras que esse objetos “não lhe pertencem”. Em síntese, do Brhadāranyaka Upaniṣad para o *Evangelho de Ramakrishna* mudam-se os personagens, as perguntas, o contexto, mas não muda a estrutura do ensinamento e seu objetivo que é o Conhecimento de Brahman.

São muitos os grandes mestres contemporâneos da Ordem Ramakrishna espalhados pelo mundo transmitindo seus conhecimentos em diversos espaços monásticos. Nesses contextos, replicam-se reiteradamente e ganham nova vida os encontros registrados no *Evangelho de Ramakrishna*. O Conhecimento do Absoluto é realizado a partir dessas estruturas pedagógicas sempre readaptadas, cujo fundamento é o método apresentado pelos Upaniṣads. Em outras palavras, o *Evangelho de Ramakrishna* tem como ponto de partida e de chegada a aplicação do método presente em todos os Upaniṣads que visa à realização do Absoluto. O Conhecimento do Absoluto Brahman é o elemento que permanece em meio à realização de encontros sempre renovados, com mestres e discípulos sempre renovados, em contextos, pedagogias e disciplinas sempre renovadas. Nesse sentido, a textualidade do *Evangelho do Ramakrishna*, muito além de um livro registrado na forma escrita, trata-se de um Upaniṣad que objetiva uma performance existencial. Trata-se de um texto-semente que apresenta uma linguagem catalisadora de encaminhamentos soteriológicos na contemporaneidade, que permanecem em sua dimensão pedagógica devidamente supervisionados pela tradição.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em consideração os prolegômenos levantados na introdução deste artigo objetivamos que foi possível esclarecer o que chamamos de Hinduísmo Contemporâneo. Efetivamente, apresentamos os Vedas e Tantras como as duas matrizes que formam juntas as bases das principais religiosidades presentes atualmente no subcontinente indiano e, portanto, são inseparáveis de uma compreensão da Índia contemporânea. Essa primeira parte possibilitou, também, uma reflexão sobre a não universalidade de noções como Religião e Filosofia e a necessidade de um reajuste contextual que considero um ponto de partida para um diálogo autêntico entre as principais religiões do mundo.

Num segundo momento, tendo contextualizado bem essas questões acredito que abriu-se o horizonte para uma discussão sobre a textualidade que, de fato, caracteriza os Upaniṣads. Investigar as características

intrínsecas aos Upaniṣads mostrou que, verdadeiramente, Upaniṣad é Conhecimento que permite encontros, dialógicos, onde a Totalidade se manifesta e permanece como performance.

Por fim, em relação ao *Evangelho de Ramakrishna*, esse, mostrou-se muito próximo ao que é classificado pelas escolas do Vedānta como Upaniṣad, e, portanto, perfeitamente subsumível ao cânon aberto védico, no contexto da Ordem Ramakrishna. Contudo, a presente pesquisa pode ser bem mais aprofundada, fica, portanto, a sugestão de um mergulho maior no *Evangelho de Ramakrishna* e nas fontes (Brahmāṇas, Upaniṣads, Purāṇas, Tantras...) intrínsecas aos ensinamentos do mestre Ramakrishna.

## REFERÊNCIAS

BOFF, L. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD. *In: The early Upanisads*: annotated text and translation. Translate from the original sanskrit by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998.

FLOOD, G. **Uma introdução ao hinduísmo**. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

GANDHI, M. K. **Hind Swaraj or indian home rule**. Jitendra T Desai Navajivan Publishing House, [19--]. Disponível em: [https://www.mkgandhi.org/ebks/hind\\_swaraj.pdf](https://www.mkgandhi.org/ebks/hind_swaraj.pdf). Acesso em: 21 dez. 2023.

GUPTA, M. **The gospel of Sri Ramakrishna** (trans. Swami Nikhilananda). New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, c1942. E-book.

GUPTA, M. **O evangelho de Ramakrishna**. Tradução: Adriano Quadrado. São Paulo: Vedanta, 2023. 752 p. v. 1.

LOUNDO, D. **Razão com sabor de mel**: ensaios de filosofia indiana. Campinas: Phi, 2022. 389 p.

NIKHILANANDA, S. Introduction. *In: The gospel of Sri Ramakrishna*. Translate from the original bengali by Nikhilananda. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, c1942. E-book.

NIKHILANANDA, S. Introduction. *In: ŚANKARĀCĀRYA. Ātmabodha*. Translate from the original sanskrit by Nikhilananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947.

NIKHILANANDA, S. **The Upanishads**. [S. l.]: Ramakrishna-Vivekananda Center, [19--]. v. 1, 3 e 4.

RADHAKRISHNAN, S. **Indian philosophy**. Delhi: Oxford University Press, 2008. v. 1.

RAMAKRISHNA. **The gospel of Sri Ramakrishna**. Translate from the original bengali by Nikhilananda. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, c1942.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

ŚANKARĀCĀRYA. **Ātmabodha**. Translate from the original sanskrit by Nikhilananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947.

ŚANKARĀCĀRYA. **Brhadāranyaka Upaniṣad Bhāṣya**. Translate from the original sanskrit by Nikhilananda. [S. l.]: Ramakrishna-Vivekananda Center, [19--] v. 3.

ŚANKARĀCĀRYA. **Bhagavad Gītā Bhāṣya**. Tranlated from the original sanskrit into english by Alladi Mahadeve Sastry. Madras: Samata Books, 1977.

ŚANKARĀCĀRYA. **Taittiriya Upaniṣad Bhāṣya**. Translate from the original sanskrit by Nikhilananda. [S. l.]: Ramakrishna-Vivekananda Center, [19--] v. 4.