UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Memorial Acadêmico

Experiências de desterritorialização: traduzindo a Índia no Brasil



Prof. Dr. Dilip Loundo
Professor Titular, Departamento de Ciência da Religião, UFJF-MG
Coordenador, Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/UFJF/CNPq.)

NERFI
NÚCLEO DE ESTUDOS EM
RELIGIÕES E FILOSOFIAS DA ÍNDIA
PPCIR / UFJF / CNPQ.

Juiz de Fora-MG
Agosto 2026

SUMÁRIO

Nota sobre transliteração e pronúncia **3**

1. INTRODUÇÃO **4**
2. FORMAÇÃO ACADÊMICA **5**
3. EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL ACADÊMICA **14**
3.1 Os anos 1986-2009 ..... **15**
3.2 Os anos 2010-2026 ..... **18**
3.2.1. O Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI)
3.2.2 Orientações
3.2.3 Docência
3.2.4 Cátedra Shivdasani (Oxford University)
3.2.5 Pesquisa / Redes de Pesquisa
3.2.6 Publicações, Traduções e Palestras/Comunicações
3.3 Projeto de Tradução dos Upaniṣads **36**
4. PRÊMIOS E DISTINÇÕES **39**
5. MÉTODOS E TEMÁTICAS **40**
5.1 Religiões e Filosofias da Índia **42**
5.1.1 - Denúncia e Desconstrução dos Discursos Orientalistas
5.1.2 - Quatro Grandes Correntes do Hinduísmo e o Complexo Religião-Filosofia
5.1.3 - Filosofia, Comunidade e Amor: Os Upaniṣads e o Budismo
5.2 Diálogo Intelectual Brasil-Índia **70**
5.2.1 Condicionantes Decoloniais para um Diálogo de Sentido
5.2.2 A Função Tradutória no Ensino das Religiões e Filosofias da Índia
5.2.3 Um Caso de Apropriação da Filosofia Indiana no Brasil
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS **82**
ANEXO A - PRINCIPAIS PUBLICAÇÕES **84**
ANEXO B - ORIENTAÇÕES **89**

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘p*ri*ma’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘ca*r*o’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘*i*odo’

(ii) consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ṅ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘ta*n*ga’.
c	som de ‘tch’ como em ‘*tch*ê’ ou na pronúncia carioca de ‘*t*io’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’como em ‘*dj*alma’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘se*nh*a’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ve acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘ca*n*ja’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado
ṇ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
th	som de ‘t’ aspirado
dh	som de ‘d’aspirado
ph	som de ‘p’aspirado
bh	som de ‘b’aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘xícara’.
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
h	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘*H*yundai’
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
ṃ	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ṅ’, ‘ñ’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

* As sílabas em sânscrito não têm acentuação forte
* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português

1. INTRODUÇÃO[1]

Guardadas as devidas proporções, escrever um Memorial que abarque uma vida dedicada aos estudos acadêmicos guarda íntima conexão como o que denomino de *autobiografia de sentido*: um olhar retrospectivo sobre os eventos mais significativos de um percurso de reflexão sobre si-mesmo e o mundo, destacando eventos que alavancaram percepções, entendimentos e diálogos. Do aprofundamento gradual dessas percepções, entendimentos e diálogos surgem processos continuados de *metanóia* – transformações qualitativas na forma de estar-no-mundo que engendram condições cada mais estáveis e sustentáveis de alegria e bem-estar. Tema recorrente em meus diálogos acadêmicos são quatro autobiografias de sentido, que ora me inspiram, oriundas de contextos civilizacionais e religiosos bem distintos: as *Confissões* do santo-filósofo cristão Santo Agostinho, a *Libertação dos Erros* do hermeneuta-filósofo muçulmano Al Ghazali, a *História dos Meus Experimentos com a Verdade* do mestre-filósofo hindu Mahatma Gandhi; e as *Memórias, Sonhos e Reflexões* do psicólogo-filósofo "secular" C. G. Jung. Em todos eles, prevalece, essencialmente, um mergulho radical na busca do Conhecimento que implica, intrínseca e necessariamente, a rendição prazerosa da existência ao convívio harmonioso com o outro. Em outras palavras, ao invés de uma condição solipsista, a "Libertação/Iluminação" ou "Salvação" existencial, revela-se como Amor, i.e., como reunião afetuosa e natureza essencial dos entes.

Inspirado na sabedoria que transborda desses testemunhos de vida, inicio minhas reflexões retrospectivas sobre a minha vida acadêmica, que se desdobram em quatro blocos principais: (i) formação acadêmica; (ii) experiência profissional acadêmica; (iii) prêmios e distinções e (iv) métodos e temáticas. Esses quatroblocos são atravessados transversalmente por um contexto mais amplo, um meta-sentido, que assume, no decorrer do tempo, um caráter cada vez mais explícito, consciente e deliberado: uma história pessoal intercultural, que envolve origem e crescimento na Índia e, mais especificamente, em Goa, e um processo de amadurecimento no Brasil, e mais especificamente, no Rio de Janeiro, que inclui a realização do

[1] O presente texto é uma versão atualizada do Memorial Acadêmico apresentado no dia 27 de Outubro de 2025, para a progressão à classe de Professor Titular. A banca examinadora foi composta pelos seguintes professores: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior, UNICAMP; Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira, UFMG; Prof. Dr. Evandro Vieira Ouriques, UFRJ; Prof. Dr. Marcelo Camurça, UFJF.

bacharelado e outros. Subsequentemente, idas e vindas pessoais e acadêmicas entre a Índia e Brasil, acabaram sancionando a inevitabilidade existencial de um processo sistemático de mútua tradução cultural, que tem se mostrado fundamental para um exercício efetivo e eficaz do ensino, pesquisa e orientação sobre filosofias e religiões da Índia, na academia brasileira.

Esse entrelaçamento entre vida e profissão, longe de constituir um problema, parece-me um componente desejável e ao mesmo tempo inevitável para o enfrentamento mais amplo da problemática da existencialidade em geral. Com efeito, a atitude crítica que prevalece na academia deve reger, igualmente, a avaliação rotineira da vida cotidiana *in toto*, que assim tenderia a se distanciar gradativamente do mero interesse egoísta para converter-se numa busca pela Verdade enquanto convergência do seu melhor com o melhor do outro. É esse, em grande medida e até mesmo quando não explicitamente mencionado, o objetivo precípuo das filosofias e das religiões em geral, e em especial das filosofias e religiões da Índia, objeto central das minhas preocupações acadêmicas. Por outro lado, jaz nesse entrelaçamento crítico a possibilidade do estabelecimento de métodos de ensinamento efetivamente compreensíveis e existencialmente eficazes, na medida em que contemplem se adequar aos territórios locais de elaboração de sentido, de determinação terminológico-conceitual e de produção de epistemologias próprias. No meu caso, essa necessidade de adequação aos espaços locais assume, explicitamente, a forma de um diálogo intercultural, que, em função dos interlocutores em tela, investe-se ainda de uma dimensão adicional de propostividade decolonial. Com efeito, traduzir o filosofar e o "religiosar" da Índia na linguagem do Brasil envolve, necessariamente, a referência às matrizes subalternas da cultura brasileira: das filosofias de romancistas, poetas, cantores e cordelistas, às religiões da santologia, das benzedeiras, dos terreiros do candomblé e das malocas indígenas.

2. FORMAÇÃO ACADÊMICA

Conclamar a incoerência como método de expansão cognitiva e transformação existencial pode parecer, à primeira vista, um modo de populismo retórico. No entanto, quando nela se insufla um caráter propositivo e sistemático, que visa, ao invés de meras negações, o alargamento dos horizontes e contextos em que se inserem os objetos de investigação, parece-me razoável propor que currículos acadêmicos devam ser reconhecidos tanto pelas dinâmicas de

especialização quanto pelas dinâmicas de transdisciplinaridade. Estas últimas, ao invés de um *pot-purri* metodológico, podem genuinamente favorecer uma articulação conceitual plural e harmônica, necessária para abarcar a unidade complexa e multifacetada da experiência humana. Ao sustentar de forma qualificada a incoerência curricular, não pretendo aqui justificar o caráter aparentemente errático de minha formação acadêmica, mas dar-lhe um sentido livre de arrependimentos.

Iniciei-me academicamente no curso de Engenharia da UFRJ, à época a menina dos olhos das escolhas universitárias. O abstracionismo da Estatística e sua fixação na média aritmética, que é o todo generalista e que é o nada da concretude do particular, me assustou sobremaneira. Não passei do primeiro ano. Busquei, então, refúgio na Economia da UERJ, que parecia combinar a objetividade da Engenharia com a subjetividade da "administração de recursos" pela via de um sujeito consumidor e empreendedor. Terminei "heroicamente" a graduação, sem, contudo, me ver livre dos incômodos de um sujeito imbuído de uma desejabilidade insaciável – a teoria do consumidor – e de um empreendedorismo destrutivo – a teoria da competitividade -, terrivelmente próximos do animalismo que desqualifica a razão, o pensar e a moderação. Foi lá, entretanto, que encontrei o meu primeiro mestre da academia, na figura do sociólogo Dilson Motta, que me fez enxergar as antinomias de um método científico que, ao mesmo tempo em que promovia conhecimento, des-existencializava o sujeito que conhece. Agucei, em contato estreito com ele, meu horizonte crítico. E se o mestre era sociólogo, eu também queria ser. Busquei, então, refúgio em profundezas (aparentemente) maiores, e me embrenhei pelas Ciências Sociais da UFRJ, cuja proximidade territorial com a Filosofia já prenunciava o futuro vindouro. Conheci aqui meu segundo mestre acadêmico, recentemente falecido, e a quem presto aqui minhas homenagens póstumas, o também sociólogo Michel Misse. E, muito mais do que o Marx que lhe era próximo, me impressionou sobremaneira suas lições sobre Weber: o Weber do desencantamento do mundo, da existência como dotação de sentido pela via dos valores, e do caráter compreensivo-hermenêutico do próprio fazer sociológico. "Um pensador de fronteira", imaginava. Consolidava-se ali uma leitura heterodoxa de Weber, que apontava para algo além de uma mera querela interna às Ciências Humanas: tratava-se de uma contradição fundamental da modernidade europeia, que cindia ontologicamente, sem mesmo o reconhecer, o mundo da humanidade (ciências humanas) do mundo da natureza (ciências naturais). Nesse contexto, o divórcio prevalente entre conhecimento e existência não era apenas um problema das Ciências

Humanas, mas das ciências em geral: um divórcio marcado pelo esquecimento do sentido profundo e todo re-unitivo da noção de "experiência", tal como a crítica da fenomenologia iria denunciar.

Nesse momento, pensei que só a filosofia poderia me "salvar". Depois de uma fase de transição preparatória na forma de uma especialização, adentrei o mestrado em Filosofia na mesma UFRJ, imbuído de uma missão tão ambiciosa quanto pretenciosa: empreender uma crítica aos fundamentos filosóficos da ciência moderna, pela via de uma crítica às tendências hegemônicas da própria filosofia, com sua renúncia gradual a uma "filosofia primeira" enquanto busca pelo Ser ou princípio de reunião de todos os entes, e sua perda de organicidade com relação à problemática religiosa da existencialidade sofredora. Nasceu daí a dissertação *Imago Dei et Ratio Mundi: A Razão Profana e a Finitude Existencial Humana* que mapeia, em parceria (i) com a hermenêutica bíblica de orientação mística e gnóstica (ii) e com a filosofia antiga, em especial Platão e os pré-socráticos, e as contracorrentes críticas da filosofia moderna europeia, em especial Heidegger, as etapas que consagraram a virada moderna de consolidação de um racionalismo antirreligioso, dissociado da problemática existencial, que abriu caminho para o pós-modernismo e o niilismo ocidentais. A presença orientadora do fiósofo Emanuel Carneiro Leão e suas observações laudatórias na defesa da dissertação representaram um respaldo importante a essa aventura crítica em terreno delicado, afeito a uma miríade de riscos.

É importante notar que já me encontrava à época plenamente mergulhado nos estudos hermenêuticos das tradições indianas, não apenas em função de um interesse dialógico e comparativo, mas também como movimento pessoal de aprofundamento das minhas próprias raízes hindus. Foram relevantes, nesse contexto, o contato estreito com o mestre indiano Swami Dayananda Saraswati, da linhagem da escola da Não-Dualidade do Vedānta (Advaita Vedānta)[2], e sua discípula brasileira, a Profa. Glória Arieira, fundadora da instituição Vidya Mandir no Rio de Janeiro. Foi nesse mesmo contexto que conheci o Prof. Paulo Murilo Rosas, que seria por alguns anos meu mestre de Hatha Yoga. Todos esses contatos foram consequência natural do mergulho hermenêutico em minha própria tradição hindu, vinculada à corrente religiosa do Vaiṣṇavismo, e às matrizes filosóficas da Escola da Dualidade [de dependência absoluta] do Vedānta (Dvaita Vedānta) do mestre Madhvācārya (séc. XIII) e, concomitantemente – para

[2] A palavra *vedānta* refere-se às tradições hermenêuticas vinculadas umbilicalmente às textualidades sagradas dos Upaniṣads.

horror dos orientalistas que confundem complexidade com confusão! –, do Advaita Vedānta, do mestre do mestre de Śaṅkarācārya (séc. VIII), o grande Gaudapādācārya (séc. VI). Nesse quesito pessoal-acadêmico, a parceria intelectual com o e psicólogo Roberto Novaes de Sá da UFF, foi decisiva para um aprofundamento e apreciação comparativa das filosofias prevalentes em todas as tradições religiosas.

O parágrafo acima serve para contextualizar um fato curioso com relação a uma mudança de rumo na dissertação de mestrado. Com efeito, o projeto original previa a utilização da matriz filosófico-religiosa indiana como instrumento privilegiado na avaliação crítica da genealogia da modernidade europeia. Porém, com o passar do tempo, em prol da honestidade intelectual e da eficácia argumentativa, deliberei renunciar à utilização crítica da matriz indiana, com base na suspeita e reconhecimento de que uma superimposição superficial de modelos civilizacionais extrínsecos poderia enfraquecer o exercício analítico. Com efeito, a força do horizonte crítico, até mesmo na perspectiva de afirmação do sentido universalista da "filosofia primeira", exigia, em minha avaliação reformulada, que essa mesma crítica retirasse do âmago da própria tradição ocidental os instrumentos necessários para assegurar consistência argumentativa à "denúncia" que pretendia realizar das contradições e paradoxos dos rumos da filosofia, da religião e das ciências no Ocidente moderno. Como sustento na Introdução da dissertação:

> A crítica à ciência moderna no Ocidente foi, inegavelmente, o *leitmotif* que originou a elaboração deste trabalho. Entretanto, o correto dimensionamento de seu alcance e sentido exigiu uma correta reflexão em torno dos alicerces religioso-existenciais que a informam. Para tanto, houvemos por bem dedicar os três capítulos iniciais a um esforço de tornar compreensível, ainda que de forma irremediavelmente precária, dada a natureza instrumental da linguagem humana, o sentido maior de que se reveste, em nossa opinião, o fenômeno religioso, tanto como fundamento existencial quanto como princípio metafísico de conhecimento, base de toda a ciência tradicional. Foi este sentido maior o olho anímico com o qual avaliamos, num quarto e derradeiro capítulo, os momentos cruciais que deram corpo e forma à irreligiosidade que caracteriza a ciência moderna no Ocidente. Ora, o horizonte crítico como horizonte religioso faz do compromisso com o Ocidente moderno um compromisso com sua forma de religiosidade específica, o cristianismo. Se o Oriente mais distante pode ser útil para tornar manifestas lacunas significativas da ciência moderna, ele é, no entanto, insuficiente para lhe atribuir um sentido. Este só pode ser logrado no interior do mistério de

> sua origem, como efetiva "solução" existencial, para o que se faz necessário a imersão nas 'águas primordiais' do cristianismo.[3]

A sequência lógica desse processo "descontínuo" e "incoerente" de formação acadêmica envolve o mergulho acadêmico definitivo nas tradições indianas, a partir de um viés filosófico que transcendia a preocupação crítica com os descaminhos do Ocidente moderno e seus tentáculos coloniais, e se concentrava propositivamente na preocupação crítica com a existencialidade e seus ímpetos por um conhecimento fundamental, comprometido com a busca da felicidade e a superação do sofrimento, em sintonia com o modelo prevalente de articulação orgânica entre filosofia e religião. Foi nesse contexto de incorporação à rotina acadêmica, sob a batuta crítica da razão, dos horizontes existenciais e uma história pessoal, que tive o privilégio de conhecer o monge budista (tradição da Terra Pura do Japão) e historiador da USP, Ricardo Gonçalves. Devem-se ao Prof. Gonçalves os esforços pioneiros de implementação, nas universidades brasileiras, de estudos acadêmicos rigorosos, regulares e sistemáticos, sobre as tradições orientais. Convivi de perto com o Prof. Gonçalves em pesquisa desenvolvida na USP e em leituras de textos budistas desenvolvidas no Templo Higashi Honganji em São Paulo. Foi sob sua instrução que germinou em mim um dos traços fundamentais de minha orientação metodológica nos estudos das religiões e filosofias da Índia: o rigor exegético e hermenêutico, que atende tanto às exigências da razão acadêmica, quanto às exigências de uma razão que reputo soteriológica. O prefácio que gentilmente escreveu ao meu livro *Razão com Sabor de Mel* (2022) é um emblema maior desse encontro e da missão a que ele insistentemente me exortava: a de consolidar no Brasil os estudos acadêmicos sobre religiões e filosofias da Índia.

O Doutorado em Filosofia (Ph.D.) realizado na University of Mumbai na Índia foi a etapa consequente desse processo. Destaco, em primeiro lugar, o apoio financeiro do CNPq., cuja decisão pioneira no que tange ao patrocínio aos estudos de filosofias não-ocidentais, assinalou, mesmo que em contramão a uma tendência ainda prevalente nos departamentos de filosofia do Brasil, a presença desde a década de 1980s, de vozes acadêmicas de abertura a uma descolonização da hegemonia ocidental no fazer filosófico, de forma a contemplar projetos legítimos do pensar na África, na Ásia e na América Latina. O tema de minha tese, intitulada *The Role and Function of Reasoning (Tarka) in Śaṅkarācārya´s Advaita Vedanta* atendeu a quatro

[3] *Imago Dei et Ratio Mundi:* A Razão Profana e a Finitude Existencial Humana. Manuscrito inédito. Rio de Janeiro: UFRJ, 1988, p.3.

propósitos fundamentais. (i) Primeiro, investigar uma das principais escolas filosóficas da tradição indiana, a escola da Não-Dualidade (*advaita*), vinculada à tradição dos textos sagrados dos Upaniṣads. Sua importância decorre não apenas das repercussões e desdobramentos de uma tradição que é, simultaneamente, antiga e contemporânea, mas também do diálogo contrapontístico que estabelece até os dias de hoje com as demais escolas filosóficas, enquanto ponto de referência comparativa e contrastiva. (ii) Segundo, apontar para o caráter reflexivo do empreendimento soteriológico, no qual a razão discriminativa cumpre uma função vital e decisiva no processo de condução dos entes à Libertação/Iluminação ou superação definitiva do sofrimento, tendo como premissa básica o fato de que a causa última deste último (sofrimento) é uma condição de ignorância fundamental mitigável, que tende a encobrir o fundamento unicista do Real. (iii) Terceiro, destacar a necessidade dos estudos da lógica (*nyāya*), da exegese (*mīmāṃsā*), da hermenêutica (*vicāra*) e da gramática (*vyākaraṇa*), como pré-requisitos num contexto pedagógico que envolve iniciações e orientações de discípulos e mestres, respectivamente. (iv) Quarto e último, apresentar, sistematicamente, a estrutura argumentativa na obra do filósofo e mestre *Śaṅkarācārya* (sec. VIII), seus diferentes níveis de sentido e sua consagração como *método racional* de ensinamento que visa eliminar os erros sobre o Real, ao invés de descrevê-lo, tendo, por isso, como sua tarefa primordial, uma adequação às especificidades idiossincráticas da ignorância e do sofrimento do discípulo (*upāya*).

Esse último propósito, síntese de todos eles, está formalizado na Introdução à tese com as seguintes palavras:

> Thus, the present work tries to explore, among others, one possible line of interpretation of Śaṅkarācārya's thought. According to it, Śaṅkarācārya words are essentially words of instruction, having no epistemological relevance 'per se''. That is to say, the pedagogical character of his works constitutes itself the peculiar epistemological dimension of the knowledge of Ātman (Self). With this, Śaṅkarācārya metaphysics, cosmology, psychology or any other type of speculative theory by means of which his thought may appear as a 'systematic philosophy' are out of the scope of the present study. Our unique concern is with Śaṅkarācārya as the great *ācārya* (master) of the Upaniṣads, in the traditional sense of one who leads men to the realization of the highest goal in life (*mokṣa*), by means of the upaniṣadic traditional soteriological method of reasoning presented in the form of a 'systematic pedagogy' (*āgama*). For the sake of exploring this line of interpretation of Śaṅkarācārya´s thought we have basically taken support of the so-called Mysore School of Advaita

> Vedanta, specially of its foremost representatives, viz. Subrahmanya Iyer and Swami Satchidanandendra Saraswati. The emphasis laid by these authors on Advaita Vedānta as a method and not as a speculative discipline constitutes, in my opinion, the most original contribution to Advaita Vedānta in modern times. 'Originality' means actually here a 'return' to the original words and teachings of Śaṅkarācārya. From Subrahmanya Iyer, I have borrowed the idea of a 'tribasic reason', i.e., a reasoning that covers the totality of human levels of experience and whose sources and *modus operandi* are not limited to the empirical sphere. This all-embracing or 'vedāntic reasoning', accomplished by a purified intellect (*śuddhabuddhi*) is the sole able to fulfil in a definitive way the normative principle of any reasoning, viz., the principle of non-contradiction: non-contradiction, says Subrahmanya Iyer is only realizable where there is no other to be contradicted, i.e., in non-duality. From Satchidanandendra Saraswati, on the other hand, we have borrowed the traditional conceptual and terminological Sanskrit background to give substance to the idea of a 'tribasic reason'. In his *magnum opus Vedāntaprakriyāpratyabhijña* (*How to Recognize the Method of Vedānta*), Satchidanandendra Saraswati points to the necessity of distinguishing the different types of reasoning (*tarka*) employed by Śaṅkarācārya. Only by this means, says Satchidanandendra Saraswati, the real method of Vedānta or the highest level of reasoning (*vicāratarka*), technically called *adhyāropāpavāda*, can be properly grasped in its pedagogical implications. (…) In order to work out and develop these suggestions, I have endeavoured to build up an interpretative scheme which was able to account for the three basic types of reasoning or argument, employed by Śaṅkarācārya, viz., *avirodhatarka* or inferential reasoning, *mīmāṃsātarka* or exegetical reasoning, and *vicāratarka*/*anugṛhītatarka* or hermeneutical/eliminative reasoning.[4]

O estágio doutoral na Índia permitiu uma interação continuada com personalidades vinculadas a espaços de ensinamento filosófico, que pertencem, grosso modo, a três grandes categorias: (i) aqueles que militam em instituições de origem moderna, a saber, as universidades criadas durante o período colonial em moldes ocidentais, e não possuem formação tradicional; (ii) aqueles que militam nessas mesmas instituições de origem moderna, mas que possuem formação tradicional em instituições tradicionais, onde eventualmente permanecem ativos, paralelamente às atividades universitárias; e (iii) aqueles que militam em instituições de origem tradicional, a saber, os monastérios conhecidos como *maṭhas*, *āśramas* ou *vihāras*, cuja

[4] *The Role and Function of Reasoning (Tarka) in Śaṅkarācārya's Advaita Vedanta*. Manuscrito inédito. Mumbai: University of Mumbai, 1993, p. 2-3.

antiguidade se desdobra na contemporaneidade e cujos métodos intensivos de transmissão de conhecimento, em caráter de internato, seguem o modelo mestre-discípulo (*guru-śiṣya*).

Destas duas últimas categorias, originam-se os novos mestres que adicionei ao rol daqueles que cumpriram um papel decisivo na minha formação acadêmico-existencial, todos eles ratificando o sentido de contemporaneidade presente nas tradições filosóficas indianas, cujas origens são reconhecidamente muito antigas. Da terceira categoria (os oriundos de instituições tradicionais), destaco, em especial, o contato com duas personalidades da linhagem do Advaita Vedānta consideradas, em seus contextos confessionais, a realização do pináculo espiritual – o "libertado-em-vida" (*jīvanmukta*). A primeira, Swami Sachinandendra Saraswati (1880-1975), cujo contato ocorreu de forma indireta, através de seus discípulos imediatos, reunidos em torno da instituição por ele criada, o Adhyātmaprakāsha Kāryālaya em Holenarasipura (Karnataka), teve sua iniciação espiritual vinculada ao Sringeri Math (Karnataka), um dos quatro *maṭhas* fundados originalmente por Śaṅkarācārya. Foram constantes as estadas no Adhyātmaprakāsha Kāryālaya, onde pude me nutrir dos ensinamentos seminais de Sachinandendra Saraswati, cuja obra vasta comentarial serviu de inspiração maior na formulação do argumento central de minha tese e deixou marca definitiva em minha orientação hermenêutica com relação à escola Advaita Vedānta. A segunda personalidade, Swami Dayananda Saraswati, cujo contato direto consolidou uma interação que antecedeu a realização da tese, teve sua iniciação espiritual vinculada a uma das dez ordens de renunciantes (*Daśanāmi*) instituídas por Śaṅkarācārya e que são organicamente integradas aos quatro *maṭhas* acima mencionados. A instituição criada por Swami Dayananda Saraswati, o Arsha Vidya Gurukula, presente nas cidades de Rishikesh e Coimbatore, foi objeto igualmente de minhas estadas durante esse período. Da segunda categoria (os oriundos de instituições modernas, com formação tradicional), destaco, em especial os seguintes: Prof. A. K. Chatterjee (Banaras Hindu University) e Prof. A. Ramamurty (University of Hyderabad), vinculados à tradição do Advaita Vedānta; Prof. V. N. Jha (Pune University) e Prof. D. Prahlada Char (University of Bangalore), vinculados à tradição do Mīmāṃsā e do Nyāya, e atuantes na instituição tradicional Prajna Pathashala Mandal de Wai (Maharasthra); Prof. Brahma Shankar Vyas (Bharatiya Vidya Bhavan), vinculado à tradição do Vyākaraṇa – gramática da língua sânscrita –, e das artes performáticas indianas do *Nāṭya Śāstra*.

Durante esse período de estágio doutoral, realizei, na mesma University of Mumbai, um curso intensivo de pós-graduação *latu sensu* em Sânscrito, de dois anos de duração, equivalente,

em termos de carga horária, a uma graduação no Brasil. Denominado de *Diploma in Sanskrit*, o curso permitiu um aprofundamento na língua sânscrita em todas as suas manifestações, muito além da filosofia, como é o caso da ritualística, da arte da governança, da sexualidade, das artes performáticas, das artes plásticas, das literaturas e as ciências, entre outras. Definido localmente como "língua do conhecimento", o sânscrito abarca todas as esferas cognitivas, visando à formalização e sistematização conceitual, categorial e metodológica. Nesse sentido, junto com o tâmil e o páli, o sânscrito constitui língua fundamental para os estudos das religiões e filosofias da Índia, em especial das vertentes vinculadas à matriz hinduísta e às matrizes Mahāyāna e Vajrāyāna do budismo.

A formação acadêmica compreende ainda dois desdobramentos dignos de menção, formalmente vinculados ao duplo estatuto de Pós-Doutorado e Professor Visitante. O primeiro foi realizado na UFRJ, imediatamente após o término do Doutorado na Índia, junto ao Departamento de Filosofia (1992-4). Ele permitiu, de um lado, a consolidação dos desdobramentos atinentes à pesquisa de Doutorado, e, de outro e acima de tudo, o exercício pioneiro da prática docente exclusivamente dedicada à temática das filosofias da Índia no Brasil. Em esse pioneirismo docente, no âmbito específico de um departamento de filosofia, será analisado mais adiante. O segundo desses dois desdobramentos foi realizado na Karnataka Sanskrit University (KSU) (2018-9) e teve por objetivo uma leitura sistemática dos comentários aos Upaniṣads das escolas Dvaita Vedānta e Dvaitādvaita Vedānta, visando à preparação de uma tradução pioneira dos Upaniṣads, diretamente do sânscrito para a língua portuguesa do Brasil, que se encontra atualmente em fase de conclusão. Concomitantemente, a estada na KSU permitiu ainda o exercício docente de cursos e palestras atinentes à tradição comentarial dos Upaniṣads, que será igualmente objeto de análise mais adiante. É importante destacar que a Karnataka Sanskrit University é uma universidade indiana especializada em estudos de textualidades sânscritas, e cujo meio de transmissão é o próprio sânscrito, como é caso de tantas outras instituições tradicionais e modernas da Índia contemporânea. Isso depõe, decisivamente, contra o preconceito orientalista que tende a declarar, até os dias de hoje e por suposta similaridade com o latim e o processo de constituição das línguas neolatinas, a morte do sânscrito, um dos episódios mais perniciosos de manipulação colonialista da linguística ocidental. Com efeito, afeto à esfera da existencialidade e seus processos de produção de conhecimento, em todos os seus níveis,

inclusive o filosófico-soteriológico, o sânscrito permanece língua viva na Índia contemporânea, oficialmente reconhecido pela Constituição Federal indiana.

3. EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL ACADÊMICA

Gostaria, inicialmente, de compartilhar algumas reflexões sobre a condição profissional acadêmica. Quando remontamos ao sentido originário do que constitui a "academia" ou "universidade", tanto em contextos ocidentais quanto na Índia, verificamos que se trata, em sua origem, de um espaço de exercício do pensar e revisitação da experiência cotidiana, que suspende, mesmo que provisoriamente, os ímpetos imediatistas do interesse pessoal que embasam o egocentrismo. Surge dessa reflexão uma condição cognitiva que é ela mesma um aprofundamento, uma reformulação ou até mesmo uma extinção do espectro desejante em geral, que tem como objetivo último a efetivação de uma vida melhor e mais harmônica com o meio circundante. Na antiguidade clássica, a *skolé* (escola) e sua versão latina o *ótium* (ócio) se opunham justamente ao exercício acrítico do interesse pessoal, do "negócio". Nesse sentido, o exercício da prática universitária, principalmente na condição avançada da docência, constitui uma profissão peculiar: lá onde se reflete sobre o exercício das próprias profissões, i.e., da cotidianidade rotineira. Trata-se, por isso, de um espaço singular da atividade humana, irredutível ao próprio conceito de "profissão". E se a reflexão que a constitui implica, de fato, uma suspensão do "trabalho" ou "profissão", a academia se aproxima vertiginosamente, e mesmo que precariamente, de uma aposentadoria. É nesse sentido que costumo dizer, ciente do risco de uma reação negativa em forma de deboche ou simples incompreensão, que a condição acadêmica em que me encontro já é ela mesma uma aposentadoria – propositiva, é claro! – e que o salário que recebo jamais poderá "pagar" o exercício do pensar, em face do caráter intrínseco de in-quantificabilidade deste último.

A autorreflexão sobre minha experiência acadêmica transitou, ao longo do tempo, de uma margem a outra, num regime de inversão de sentido: entrei na universidade achando que os encontros, i.e., as presencialidades cruzadas que os constituem, são um meio ou instrumento para o conhecimento; hoje acredito exatamente no oposto, i.e., que o conhecimento é o meio ou instrumento para a efetivação dos encontros. É dessa teleologia dos encontros que decorrem as ênfases que atribuo hoje a duas tarefas que compõem essencialmente a academia: a docência e a

orientação. Isso não significa dizer que duas outras tarefas que a constituem eminentemente – a pesquisa e a publicação – possuem um papel secundário, mas que se tratam, efetivamente, de desdobramentos naturais decorrentes da plena vivencialidade das primeiras.

Dito isso, passo agora à apresentação crítica de minha experiência profissional acadêmica. Para efeitos de sistematização, dividi-la-ei em dois grandes blocos. O primeiro abarca o período 1986-2009, marcado por uma pluralidade de vínculos institucionais. E o segundo abarca o período 2010-até o presente, marcado pela vinculação institucional à UFJF, que inclui um subperíodo (2015) em que atuei como Professor Visitante na Cátedra Shivdasani, na Universidade de Oxford, no Reino Unido.

3.1 Os anos 1986-2009

Comecei cedo o exercício da atividade docente, logo após a conclusão de minha segunda graduação em Ciências Sociais. Dentre as instituições de exercício efetivo, incluem-se o Centro Universitário Bennet, a Universa e a Universidade Cândido Mendes, todas elas localizadas no Rio de Janeiro, e onde lecionei disciplinas de formação básica como *Filosofia, Filosofia das Ciências Sociais* e *Sociologia*. Mas foi somente após a realização do Doutorado e do retorno ao Brasil que efetivamente se iniciou minha docência específica na área temática de religiões e filosofias da Índia. Com efeito, como já acima mencionado, vinculei-me ao Departamento de Filosofia da UFRJ como professor e pesquisador visitante, quando tive a oportunidade de lecionar pelo período de aproximadamente dois anos a disciplina *História do Pensamento Oriental*, resíduo subalterno de um currículo que ignorava, para todos os efeitos, as filosofias do Oriente. A própria designação da disciplina já encarnava esse espírito desqualificador: o "Oriental" como designação negativa, homogeneizante e discriminatória; o "pensamento" como balbucio racional indigno da nobilidade eurocêntrica da "filosofia"; e a "história" como confinamento à condição de estaticidade cultural, remontável a um passado remoto. Tentei, sem sucesso, alterar sua designação. Eram tempos de ascensão da filosofia analítica, que deixava pouca margem para aventuras "exóticas orientais". Não posso, entretanto, me queixar de todo. Egresso do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ em suas duas principais vertentes – ciências sociais e filosofia – não me faltavam amizades, afinidades e parcerias acadêmicas, certamente responsáveis pela confiança que redundou no convite para Professor

Visitante. Acredito, assim, que, caso esse período houvesse perdurado, as resistências "ancestrais" poderiam ter sido dirimidas. Mas o destino quis que a permanência na UFRJ fosse curta. Questões de ordem pessoal me impeliram a um retorno à Índia, que coincidiu com um convite do Itamaraty para assumir o cargo de Professor-Leitor de Estudos Indo-brasileiros na Goa University, localizada precisamente em minha terra natal. E foi assim, em meio ao assentimento à imperiosidade existencial que voltei a Goa, ciente de que a formação especializada em filosofia indiana teria necessariamente que compartilhar espaço e tempo com a tarefa igualmente desafiadora de levar a cultura brasileira à academia indiana, num contexto de explicitude de um diálogo inter-civilizacional.

A estada na Goa University se estendeu por dezesseis anos. Sistematizei nesse período as bases, as estratégias e os instrumentos necessários para o exercício eficaz de um diálogo entre as diversidades culturais de Índia e Brasil. Ensino e pesquisa sistemáticos sobre os fundamentos intelectuais e filosóficos de ambas as civilizações, sobre a presença do Brasil na Índia e da Índia no Brasil, e sobre aspectos tópicos comparativos nas esferas da cultura, religião, língua, história, relações internacionais e outras, de caráter retrospectivo e prospectivo, deram o tom de minhas intervenções nesse período. Isso inclui, além das atividades diretamente vinculadas à Goa University, périplos reiterados por outras instituições acadêmicas indianas, em especial a Jawaharlal Nehru University de Nova Delhi, onde passei longos períodos como Professor Visitante, tanto no Departamento de Filosofia quanto de Literatura e Estudos Latino-americanos. Dentre as publicações da época, destaco os ensaios sobre a presença da Índia e das filosofias indiana nas obras de autores brasileiros; e os trabalhos de tradução de obras da literatura brasileira em inglês e hindi. Destes últimos, ressaltam os seguintes: (i) uma seleta de poemas de Cecília Meireles em inglês, intitulada *Travelling and Meditating: Poemas Written in India and Other Poems* (2003), que inclui a coletânea completa *Poemas Escritos na Índia* e outros poemas sobre temáticas indianas; (ii) uma seleta de poemas de Carlos Drummond de Andrade em inglês e hindi, intitulada *Selected Poems* (*Cunī Huī Kavitaen*) (2004); e, finalmente, (iii) uma antologia da literatura brasileira em inglês, que inclui uma introdução geral e traduções inéditas de obras de escritores brasileiros. Intitulada *Tropical Rhymes, Topical Reasons: An Anthology of Brazilian Literature* (2001), esta última publicação foi lançada pela Nacional Book Trust of India, talvez a maior editora e distribuidora de livros do mundo. Ela inclui dezoito autores e está dividida em três partes: (i) *Romance*, que inclui extratos de obras de Graciliano Ramos, Mário de Andrade,

José Lins do Rego, Érico Veríssimo, João Guimarães Rosa e Jorge Amado; *Poesia*, que inclui seletas de Manuel Bandeira, Murilo Mendes, Cecília Meireles, Carlos Drummond de Andrade, Vinicius de Moraes e João Cabral de Melo Neto; e *Contos*, que inclui obras de José J. Veiga, Lygia Fagundes Telles, Rubem Fonseca, Clarice Lispector, Dalton Trevisan e Nélida Piñon.

Paralelamente a isso, mantinha no Brasil um fluxo regular de publicações sobre as filosofias da Índia e sobre a presença da Índia, suas filosofias e religiões, na obra de autores brasileiros, muitas delas versões de congêneres publicadas na Índia em língua inglesa. Noto, em especial, as publicações realizadas sobre Gilberto Freyre, Cecilia Meireles, Machado de Assis, Guimarães Rosa e Farias Brito, entre outros, em periódicos tais como a *Revista Brasileira* da Academia Brasileira de Letras e *Poesia Sempre* da Biblioteca Nacional, que viriam a constituir o embrião de livro recentemente publicado, que será objeto de análise mais adiante. Traduções de poetas indianos, como é o caso dos originais em concani de Ramesh Veluskar (1947-2018) foram também objeto de publicação nesse período. Esse exercício sistemático de comparatividade explicita, nas esferas da cultura, religião, línguas, história, relações internacionais e outras, trouxeram à tona afinidades pré/pós-coloniais, que se revelam fundamentais para o estabelecimento de um intercâmbio direto, sem mediações, entre Índia e Brasil, que transcenda as vicissitudes de um diálogo internacional ainda refém de pós-colonialidades reativas, e que adentre a essencialidade da conversão hermenêutica entre sujeitos reais, na cotidianidade e singularidade dos espaços locais de produção efetiva de sentido. Exercício pioneiro nesse sentido foi a publicação intitulada *Diálogos Tropicais: Brasil e Índia* (2003), feita em coautoria com o Prof. Michel Misse da UFRJ, que objetivou justamente a exploração desse terreno de potencialidades imensas, reunindo artigos comparativos Brasil-Índia produzidos por autores brasileiros oriundos, entre outras, das esferas da filosofia, ciências sociais, religião e ciências naturais.

Noto, finalmente, que uma boa parte dessa produção foi feita em colaboração com a Embaixada do Brasil em Nova Delhi, em função de minhas atividades como Professor-Leitor do Itamaraty. Duas dessas publicações, *Travelling and Meditating: Poemas Written in India and Other Poems* (2003) e *Diálogos Tropicais: Brasil e Índia* (2003), foram especialmente lançadas durante a visita oficial do Presidente Lula à Índia, em janeiro de 2004.

3.2 Os anos 2010-2026

Mudanças na vida pessoal e um desejo intenso de uma dedicação mais exclusiva aos estudos e ensino sobre a temática das religiões e filosofias da Índia trouxeram-me de volta ao Brasil em 2010, para um espaço acadêmico *sui generis* – a esfera da Ciência da Religião. É fato que a formação em filosofia recomendaria, em princípio, uma retomada da militância num departamento afim. Entretanto, em função das orientações eurocêntricas dominantes – lembro que a excepcionalidade do período de docência filosófica na UFRJ decorreu de fatores extraordinários – o Brasil da academia permanece avesso ao reconhecimento da existência de um pensar eminentemente filosófico em geografias não-ocidentais. Por outro lado, está claro que as filosofias indianas, tanto em suas matrizes hindus quanto budistas, sem qualquer prejuízo em termos de rigor e consistência lógicas do discurso, estão organicamente integradas à problemática de existencialidade e sua busca pela felicidade e superação do sofrimento. Trata-se, por isso, como costumo dizer, de uma filosofia *na religião*, ao invés de uma filosofia *da* religião. A oportunidade surgida de abertura de vaga no Departamento de Ciência da Religião da UFJF – o mais antigo centro de estudos de religião das universidades públicas – revelou-se a opção ideal para acomodar os desígnios a que me propunha. O fato de tratar-se de esfera religioso-filosófica carente de estudos específicos no próprio departamento dinamizou minha motivação e propósito. Iniciei, assim, minhas atividades acadêmicas no Departamento de Ciência da Religião da UFJF em 2010.

3.2.1. O Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI)

A história deste período, que vai de 2010 até o presente – aproximadamente 16 anos –, está marcada por uma iniciativa institucional gestada no Programa de Pós-graduação: a criação, em 2010, do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq.) (http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/618466), do qual sou Coordenador desde então. Nesse período, o NERFI tornou-se talvez a principal referência acadêmica brasileira, em termos de estudos específicos da Índia no Brasil. Sua concentração nas áreas da religião e da filosofia atraiu uma multiplicidade represada de pesquisadores interessados nessa temática, oriundos das mais diversas áreas disciplinares, tais como a Filosofia, a Teologia, as Ciências Sociais, a Literatura, a

Comunicação e a História. Por outro lado, o caráter irradiador de suas atividades assegurou igualmente uma presença orgânica na graduação, através do ministério de cursos e de orientação de pesquisas de iniciação científica e de redação de TCCs.

O Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI), parte integrante do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da UFJF, está oficialmente registrado desde 2010 como integrante da rede nacional de Grupos de Pesquisas do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq.) do Ministério da Educação. A pesquisa que lhe é própria possui um caráter interdisciplinar, envolvendo uma pluralidade de áreas de especialização, em especial no âmbito das Ciências Humanas. Além dos integrantes diretamente vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e às graduações organicamente integradas ao Departamento de Ciência da Religião da UFJF, o NERFI inclui também, entre seus colaboradores, pesquisadores e professores oriundos de algumas das principais instituições universitárias do Brasil (e.g., Universidade de São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal do Maranhão).

Sua criação teve como objetivo principal suprir a lacuna de estudos especializados sobre a Índia na academia brasileira e consolidar iniciativas conducentes à investigação sistemática da pluralidade de tradições religiosas e filosóficas que se desenvolveram no subcontinente indiano ao longo de mais de quatro mil anos. Tal investigação compreende, por um lado, o estudo de práticas rituais e devocionais, narrativas mitológicas, sistemas de moralidade e produções artísticas; e, por outro, a reflexão em torno dos princípios metafísicos, ontológicos, lógicos, éticos e estéticos que caracterizam a especulação filosófica, de caráter cognitivo e soteriológico, das principais corrente/escolas de pensamento, viz., Vedānta, Sāṃkhya, Nyāya, Vaiśeṣika, Yoga, Mīmāṃsā, Jainismo, Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo, Budismo, Cārvāka e Vyākaraṇa. Dentre as fontes de investigação, destacam-se as narrativas originalmente escritas em sânscrito, tais como os Vedas (aí se incluindo os Upaniṣads), os Tantras, os Purāṇas, os épicos *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*, os Sūtras budistas e jainistas, a literatura erótico-devocional, as fábulas do *Pañcatantra*, as peças de teatro (*nāṭakas*) e toda a literatura comentarial. Além destas, destacam-se, ainda, as fontes textuais modernas e contemporâneas de caráter socioantropológico, histórico e literário.

Desse amplo quadro temático, o NERFI orienta suas atividades em torno de cinco grandes linhas de pesquisa:

(i) Tradições Soteriológicas do Hinduísmo
Estudo dos princípios ontológicos, teológicos, lógicos, éticos e estéticos das principais escolas religioso-filosóficas das tradições védicas e tântricas, a saber, Vedānta, Sāṃkhya, Nyāya, Vaiśeṣika, Yoga, Mīmāṃsā, Vyākaraṇa, Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo. Destaque para as tradições soteriológicas vinculadas aos Upaniṣads**,** cuja matriz filosófica ressalta a identidade fundamental entre o Si-mesmo (Ātman) e o Absoluto (Brahman). Ênfase especial nas correntes hermenêuticas das escolas do Vedānta, suas correlações textuais (e.g., o *Bhagavadgītā*), disciplinares (e.g., Tantra, Yoga) e pedagógicas; e seu desdobramento na tríade metodológica do conhecimento (*jñāna*), devoção (*bhakti*) e ação (*karman*).

(ii) Escolas Filosóficas do Budismo
Estudo dos princípios ontológicos, lógicos, éticos e estéticos das principais tradições budistas, a saber, a tradição Theravāda (Veículo dos Anciãos), a tradição Mahāyāna (Grande Veículo) e a Tradição Vajrāyāna (Veículo do Diamante). A primeira tem seus desdobramentos contemporâneos no Sri Lanka e no sudeste asiático; a segunda disseminou-se pela China, Japão e outros; e a terceira está confinada principalmente à região do Tibet e seus prolongamentos na região de Ladakh na Índia. A importância da corrente Mahāyāna, mais difundida na Europa e nas Américas, reside na revisão crítica do princípio de impermanência (*anitya*) e na formulação da noção de vacuidade (*śūnya*). Suas duas principais escolas são o Mādhyamika (Nāgārjuna) e o Yogācāra (Vasubandhu).

(iii) Estruturas Míticas, Simbólicas e Sociais
Estudo das tradições literárias enquanto expressão dinâmica de espiritualidade, sensibilidade artística e sociabilidade: as tradições ritualísticas, épicas e mitológicas (Vedas, Purāṇas, *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*); as tradições artísticas do teatro, cinema, dança e música (*Nāṭya-Śāstra*, Bollywood); as tradições de estruturação sócio-política, e suas codificações clássicas (*Dharmaśāstras*); as tradições médicas do Āyurveda; e as tradições da contemporaneidade pós-colonial e os discursos de subalternidade.

(iv) Outras Religiões do Subcontinente
Estudo do Islamismo/Sufismo, do Cristianismo de São Tomé, e do Sikhismo, e seu diálogo com o Hinduísmo e o Budismo:

(v) Línguas Tradicionais
Estudo das línguas tradicionais, em especial o sânscrito e o páli.

São três as vertentes básicas de orientação metodológica: (i) hermenêutica, que fundamenta a leitura intertextual de obras em sânscrito, páli e línguas modernas; (ii) comparativa, que traz à tona as correlações com outras tradições religioso-filosóficas, em especial, a europeia e

a latino-americana (brasileira); (iii) e histórico-crítica, que empreende a revisão crítica dos fatores coloniais, neocoloniais (orientalistas) e decoloniais que condicionam as produções modernas e contemporâneas de caráter acadêmico e não acadêmico. O grupo desenvolve suas atividades por meio de projetos específicos dentro das diversas linhas de pesquisa. Além da organização de seminários e *workshops* e da produção de livros e ensaios críticos, uma de suas metas centrais é a tradução e publicação de edições críticas de originais em sânscrito.

Durante esse mesmo período, o NERFI tornou-se ponto nodal para uma série de intercâmbios acadêmicos, nacionais e internacionais. Neles se incluem a participação, nas atividades do NERFI, de professores colaboradores vinculados às principais universidades do Brasil, como é o caso da Universidade de São Paulo, da Universidade Estadual de Campinas, da Universidade Federal de Minas Gerais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, da Universidade Federal da Paraíba e da Universidade Federal do Maranhão; e de professores visitantes vinculados a universidades estrangeiras, tanto da Índia – como é o caso da Jawaharlal Nehru University, da Delhi University, da Goa University, da Karnataka Sanskrit University, da Christ University –, quanto de outros países – como é o caso da Oxford University, da Cambridge University, da University of California, da University of Melbourne e da Universidade de Évora; a permanência de doutorandos do NERFI nessas mesmas universidades, tanto da Índia como em outros países, para a realização de trabalhos de campo; a participação nos principais encontros nacionais de pós-graduação, com a criação de GTs e STs específicos sobre a temática das Religiões e Filosofias da Índia, em seminário nacionais atinentes às principais áreas de sua atuação, a saber, ciência da religião, filosofia, literatura e ciências sociais.

Ênfase especial é dada aos estudos de sânscrito, cuja sistematicidade está a cargo do Grupo de Acompanhamento de Estudos de Sânscrito (GAES). Um dos objetivos centrais destes estudos é propiciar a tradução e a publicação, em língua portuguesa do Brasil, de originais sânscritos dos textos fundacionais do hinduísmo e do budismo.

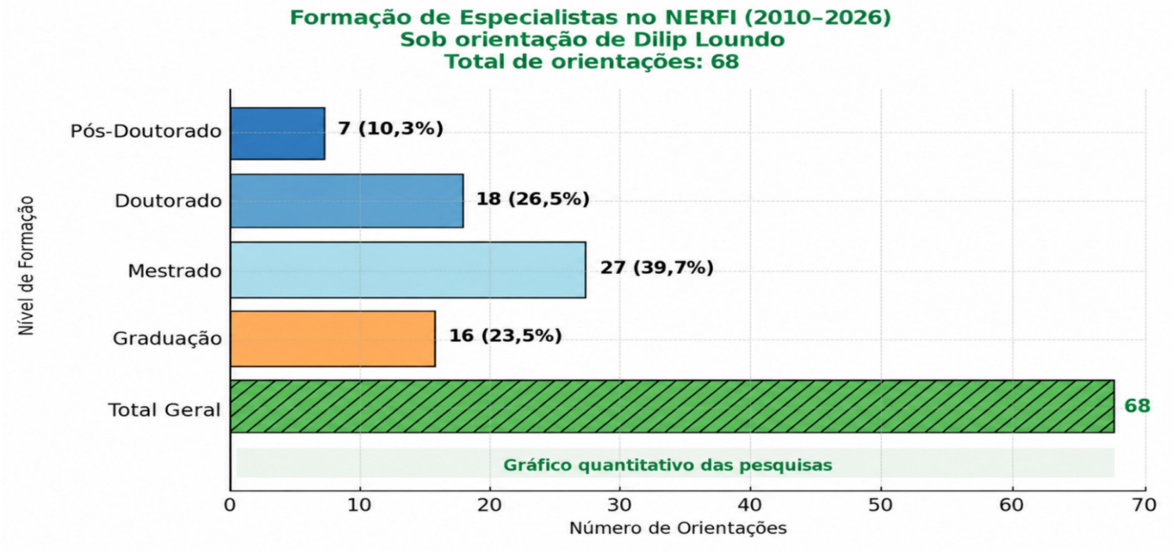
O NERFI destacou-se igualmente na organização de eventos voltados para sua temática de especialização. Dentre eles destacam-se os seguintes: (i) *Mostra Cinematográfica: Olhares sobre a Índia* (2012); *Encontros com a Índia: Ciclo de Palestras* (presencial e online) (2016-2025); *Encontros com a Índia-Yoga na UFJF* (2025).

O retrospecto de minhas atividades nesse período confunde-se, *in toto*, com as atividades do NERFI, razão pela qual os itens em que desdobrarei minha apresentação avaliativa abaixo, constituem outros tantos níveis de atuação do núcleo.

3.2.2 Orientações

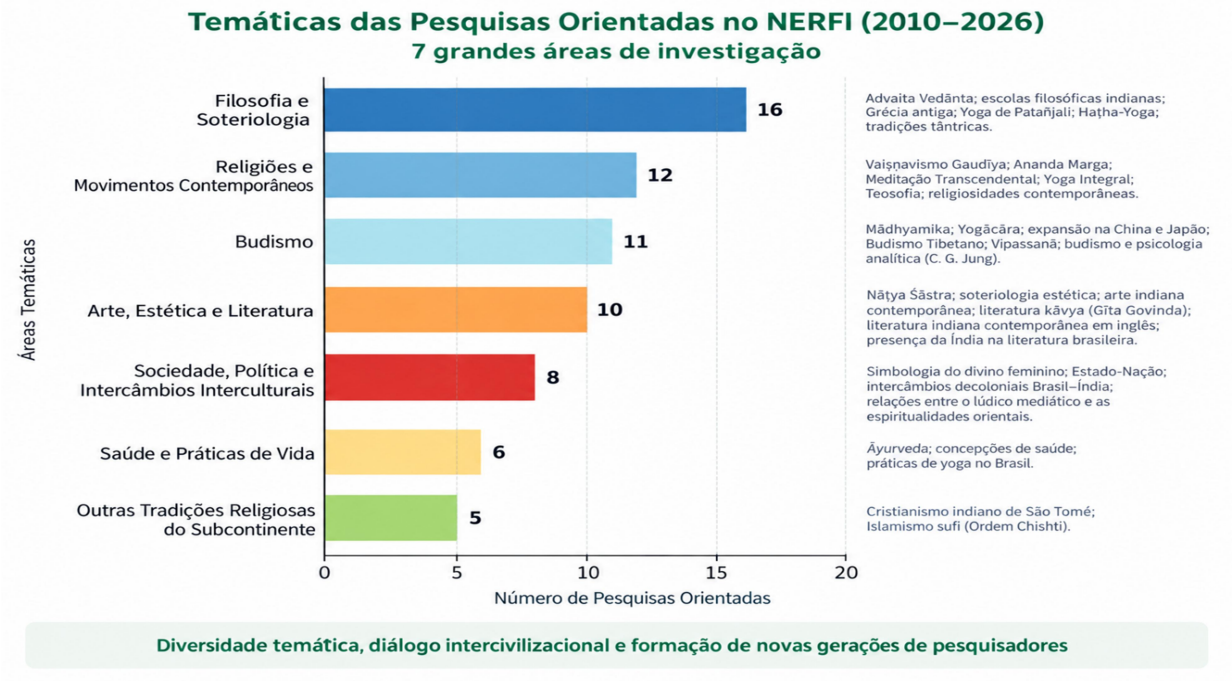
Um dos objetivos centrais que inspirou a criação do NERFI foi a necessidade de formar quadros na área de especialização em Religiões e Filosofias da Índia, de modo não apenas a suprir carências presentes, mas principalmente para assegurar a continuidade futura. Talvez sua inspiração subjacente seja precisamente o método pedagógico que informa os ensinamentos da tradição indiana: o mestre/professor só é mestre/professor quando promove o discípulo/aluno à condição de mestre/professor.

Os resultados destes quinze anos são alvissareiros e certamente credenciam o NERFI como o principal centro no Brasil de formação nessa área. Com efeito, o período 2010-2026 registra a formação de 68 especialistas sob minha orientação, em níveis de Pós-Doutorado (7), Doutorado (18), Mestrado (27) e Graduação (16).



Dentre as temáticas consagradas na forma de Trabalhos de Pesquisa (Pós-Doutorado), Teses (Doutorado) e Dissertações (Mestrado) – muitas das quais objeto de publicações em livros e periódicos – incluem-se: a escola tradicional do Advaita Vedānta do filósofo Śaṅkarācārya; a

tradição da soteriologia estética, ligada a desdobramentos do *Nāṭya Śāstra*; as relações entre as escolas filosóficas indianas e as escolas da Grécia antiga; as correntes tradicionais do Yoga de Patañjali e do Haṭha-Yoga; a soteriologia das tradições tântricas teocêntricas; a religiosidade contemporânea do Vaiṣṇavismo Gaudīya; as correntes contemporâneas do Ananda Marga de Sri Sri Anadamurti, da Meditação Transcendental de Maharishi Mahesh Yogi, da Yoga Integral de Sri Aurobindo e da Teosofia; a arte contemporânea indiana; a tradição da Yoga no Brasil; a presença da Índia, dos Upaniṣads e dos *sūtras* budistas na literatura brasileira; a literatura *kāvya*, com o Gīta Govinda; a literatura ficcional da Índia contemporânea em língua inglesa; a simbologia do divino feminino; a concepção de Estado-Nação; a noção de saúde na medicina tradicional do Āyurveda; a escola tradicional do Budismo Mādhyamika de Nāgārjuna e da escola Yogacāra de Vasubandhu; expansão do Budismo na China e no Japão; a tradição hagiográfica do Budismo Tibetano; a corrente moderna da Meditação Vipassanā do Budismo Therevāda; as relações entre o budismo e a psicologia analítica de C. G. Jung; o Cristianismo indiano de São Tomé; e o Islamismo sufi da Ordem Chishti; os intercâmbios decoloniais entre Brasil e Índia, nas esfera da religião, filosofia e cultura; as relações entre o lúdico mediático e as espiritualidades orientais. O gráfico abaixo explicita a diversidade de abordagens da minha atuação, com a descrição qualitativa das temáticas, categorizadas em sete grandes áreas, que têm sido objeto das pesquisas que oriento ao longo dos anos.



Uma das preocupações centrais na definição dos objetos de investigação em nível de mestrado, doutorado e pós-doutorado tem sido a de propiciar à academia brasileira o desenvolvimento de pesquisas que contemplem introduções críticas e analíticas às principais textualidades das tradições religiosas e filosóficas da Índia. O que às vezes pode parecer uma tarefa elementar – a apresentação de um texto e suas temáticas principais – é aqui algo fundamental. Com efeito, disso depende a contextualização correta das pontualidades tópicas, relativas a temas e autores específicos. Daí a importância de estudos sobre os textos sagrados, na medida em que constituem seminalidades constitutivas das psiques coletivas e arquétipos comunitários, a partir dos quais emanam as vozes tópicas e particulares, suas ideias e argumentos. Exemplo contrastivo seria o caso de alguém que se dedica a investigar a obra de Santo Tomás de Aquino, e do qual não se esperariam ou se exigiriam referências introdutórias à Bíblia ou aos Evangelhos, já que se tratam de fontes de conhecimento geral no que tange à vinculação orgânica e intertextual com as formulações escolásticas do primeiro.

No caso da Índia, entretanto, a situação é completamente diferente. Quem pretenda, por exemplo, estudar um tópico específico do filósofo Sureśvarācārya, deverá compulsoriamente apresentar, como prolegômenos, sua inserção numa determinada escola hermenêutica e os textos básicos que definem essa mesma escola, como é o caso do Upaniṣads. Em outras palavras, entendimentos tópicos demandam contextualidades e textualidades mais amplas, enquanto fundamentos estruturantes que fornecem contextos de sentido. Na ausência desse trabalho preliminar, a tarefa de compreensão e transmissão de temáticas específicas pode envolver, de forma oculta e inadvertida, a superimposição ilegítima de quadros de referências extrínsecos. Seria o caso, por exemplo, de alguém que pretende compreender os ensinamentos do Buda presentes num determinado sermão, tendo como pano de fundo, até mesmo de forma inconsciente, a matriz textual da Bíblia. E foi exatamente isso que ocorreu com as falsas traduções culturais que marcaram, por longo tempo, o chamado discurso "orientalista". Para se evitar tais excrecências, que constituem uma espécie de tautologia narcísica, é necessário começar pelo começo e dedicar tempo suficiente à apresentação cuidada das textualidades seminais indianas. Num linguajar que me é próprio, costumo dizer aos meus orientandos que lidam especificamente com uma dessas textualidades – tais como os Upaniṣads ou os Tantras - que eles têm como tarefa "adotar" o texto e consagrar o processo de redação da dissertação ou tese como um empreendimento de cuidado hermenêutico.

Nesse sentido, duas outras questões demandam esclarecimento complementar. Primeiro, não se pretende, nesse exercício de inclusão civilizacional, limitar nossa atuação a uma mera inclusão "temática", i.e., a incluir a Índia como mais um "objeto" de investigação. Queremos, adicionalmente, que a Índia se expresse como um sujeito, que a Índia fale e que o faça a partir de seus próprios referenciais críticos. E, felizmente, a tradição indiana transborda em perspectivas críticas. Com efeito, religiosidades e filosofias são entendidas, nesse contexto, como verticalidades existenciais, i.e., empreendimentos que exigem gradualidade, dialogia, supervisão e sistematicidade, e que instauram uma dinâmica ascensional de compreensão hermenêutica, na qual níveis inferiores são recobertos e ressignificados por níveis superiores. Decorre daí o fato de que muitas das pesquisas de mestrado, doutorado e pós-doutorado do NERFI embasam suas metodologias de abordagem da própria tradição investigada. Para uma academia acostumada ao eurocentrismo metodológico, este horizonte crítico pode representar um abalo salutar: a ruptura com os paradigmas cartesianos, positivistas, e/ou empiristas e a pulverização epistêmica. Segundo, para a implementação dessas diretrizes, faz-se necessário um conhecimento suficiente das línguas originárias desses mesmos textos. Daí que pesquisas que envolvem textos seminais demandem não só a proficiência em sânscrito ou páli, mas também realização cuidadosa de traduções literais ou parafrásticas, que geralmente se incluem como componentes substantivos dessas mesmas pesquisas.

Por fim, é de assinalar que a escassez na abertura de vagas para docência, e mais especificamente para a docência nessa temática específica, está na raiz da inserção limitada de graduados, mestres, doutores, e pós-doutores do NERFI em instituições universitárias. Há, entretanto, indicações positivas mais recentes que mostram uma tendência crescente de inserção de egressos do NERFI em instituições acadêmicas públicas e privadas. Há ainda a considerar a presença atuante de muitos deles em ONGs, microempresas e espaços confessionais. Todos esses níveis de absorção são igualmente importantes e significativos, já que a tarefa de produção de conhecimento relativo às religiões e filosofias da Índia não se limita ao preenchimento de buracos cognitivos; ela demanda, em grande medida, um trabalho *a priori* de eliminação de falsas concepções e noções, forjadas e consolidadas, ao longo do tempo, por uma herança nefasta de preconceitos e equívocos do discurso orientalista europeu e norte-americano, que foi responsável, em grande medida, pela mediação que trouxe ao Brasil esses aportes orientais.

3.2.3 Docência

Ao longo desse período 2010-2026, foram várias as disciplinas lecionadas com temáticas e metodologias vinculadas especificamente às religiões e filosofias da Índia. Isso decorreu, em grande medida, das propostas do NERFI de criação, em nível de graduação e pós-graduação, de disciplinas integralmente dedicadas a essa esfera do conhecimento, das quais destaco as seguintes: *Religiões da Índia* e *Budismo* (graduação); *Tradições Religiosas do Hinduísmo*, *Origem e Expansão do Budismo* e *Religiões e Filosofias da Ásia* (pós-graduação). Além disso, várias outras disciplinas com ementas em aberto, como *Leitura de Textos Sagrados* (graduação) e *Hermenêutica de Textos Sagrados* (pós-graduação), foram igualmente usadas para esse fim. Em todas elas, as diretrizes básicas foram as seguintes: (i) apresentar a civilização indiana como uma pluralidade cultural de caráter antigo e contemporâneo; (ii) ressaltar a vinculação orgânica entre ignorância e sofrimento, de um lado, e conhecimento e felicidade, de outro, e, consequentemente, entre religião e filosofia; (iii) evidenciar os processos de conhecimento do Ser e de transformação existencial como constitutivos de pedagogias e dialogias. Além disso, assumi por longo tempo, a disciplina básica de *Estudo Comparado das Religiões*, na qual exercito e instruo sobre os cuidados e os benefícios dos processos comparativos entre religiões, em especial entre as religiões da Índia e as religiões do Ocidente e da América Latina, incluindo-se, nesta última, não apenas a herança de origem europeia – o cristianismo – mas também as de origem africana e ameríndia.

A repercussão positiva dessas disciplinas serviu, de forma geral, para (i) divulgar uma temática relativamente desconhecida na academia; (ii) promover a adesão consequente de novos pesquisadores; (iii) dirimir equívocos vinculados aos preconceitos orientalistas; e (iv) aprofundar a compreensão do sentido dos textos seminais. Neste particular, ressalto que muitas das disciplinas acima mencionadas foram lecionadas com base em leituras hermenêuticas de textos selecionados, tendo como referência metodologias nativas e os originais em sânscrito ou páli, bem como traduções consagradas em inglês e português. Isso implica necessariamente em digressões de exegese linguística, que tem na retaguarda uma outra atividade subliminar. Com efeito, em complementação às disciplinas formais, o NERFI oferece também atividades extracurriculares de leitura de textos e, principalmente, de ensino e acompanhamento didático de estudos de sânscrito, coordenado por mim e por um time de pesquisadores-monitores.

3.2.4 Cátedra Shivdasani (Oxford University)

A convite da Oxford University (Reino Unido) e, mais especificamente, o Oxford Centre for Hindu Studies (OCHS) (OCHS), ocupei em 2016 a prestigiosa Cátedra Shivdasani (Shivdasani Fellowship) reservada a "acadêmicos reconhecidos por suas realizações extraordinárias nas esferas das artes, humanidades ou ciências sociais, relevantes para o estudo do hinduísmo". Durante minha permanência em Oxford, tive a oportunidade de lecionar, orientar, pesquisar e proferir palestras sobre as temáticas centrais de minhas pesquisas. Pude, ainda, interagir de forma sistemática com grandes especialistas em estudos do hinduísmo e do budismo como o Prof. Gavin Flood, diretor do OCHS, o Prof. Richard Gombrich do Oxford Centre for Buddhist Studies, o Prof. Matthew Neale, da Faculty of Divinity da University of Cambridge, e o Prof. Will Rasmussen, do King's College de Londres, entre outros. Noto que o Oxford Centre for Hindu Studies é um dos principais centros de excelência acadêmica no mundo, exclusivamente dedicado aos estudos das religiões da Índia, com ênfase no hinduísmo. Durante esse período realizei as seguintes palestras:

(i) *Textual Authority (śruti) and Soteriological Reason (tarka) in Advaita Vedānta.*
Far from antinomic terms and more than just compatible terms, *śruti* and *tarka* seem to converge, in Advaita Vedānta, into a single soteriological discipline that constitutes the only means to attain liberation (*mokṣa*). Accordingly, *śruti* is revelation in the sense that it, basically, reveals a method of dialogical reasoning (*anugṛhita tarka*) that succeeds in eliminating one's ignorance about Reality. Special emphasis will be given to the teachings of Śaṅkarācārya, Sureśvarācārya and Satccidanandendra Saraswati.

(ii) *The Meaningfulness of the 'Meaninglessness of Ritual': Vedic Ritual (yajña) as Renunciation (tyāga)*".
Though debatable in textual interpretation, Staal's provocative idea of the 'meaninglessness of ritual' points to intrinsic self-justifying dimensions of Vedic ritual. Perhaps the most important of these dimensions is the ritual's intrinsic component of renunciation (*tyāga*) that co-exists, in a complex form, with other external goals. Renunciation forms the structural basis for the continuity between *yajña* and *pūjā* and for the organic link that binds together the *karmakāṇḍa* and the *jñānakāṇḍa* of the Vedas.

(iii) *The 'Two Truths' and the Nature of upāya in Nāgārjuna*.
In the *Mūlamādhyamaka-Kārikā*, Nāgārjuna sustains that the Buddha's teachings combine, in a unique manner, *saṃvṛti-satya* ('conventional truth') e *paramārtha-satya* ('supreme truth'). This peculiar combination of the 'two truths', involving a re-orientation of the original meaning of *saṃvṛti-satya* meant to suit the requirements of the meta-

conceptual level of *paramārtha-satya*, is, precisely, what constitutes an *upāya* ('skilfull means'), the fundamental rational tool of (*mahāyāna*) Buddhist soteriology.

(iv) *Ātmanepada as saṃvidhāna in Bhartṛhari's Linguistic Ontology*.
Bhartṛhari's *Vākyapadīya* contributes to the clarification of Pāṇini's seminal definition of *ātmanepada* ("the results of the acts are intended for the agent") by postulating *saṃvidhāna* (lit., 'making provisions/arrangements' or 'bringing things together') as its major semantic component. Both in worldly and Vedic matters (*dharma* & *mokṣa*), *ātmanepada* seems to develop, through the suggestive power of *saṃvidhāna*, a capacity to convey purportful unity of action and the agent's dynamics of ego-decentration.

3.2.5 Pesquisa / Redes de Pesquisa

O NERFI tem colaborado ativamente na consolidação de redes nacionais de pesquisa, através da criação, em parceria com outros núcleos de pesquisa ou pesquisadores individuais, de Grupos de trabalho (GT) permanentes em Associações de Pós-Graduação, direta ou indiretamente vinculadas à sua temática. São três as principais inciativas nesse sentido. (i) Criação em 2012 do GT intitulado "Religiões e Filosofias da Índia" na ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciência da Religião), que tem contado com a presença significativa dos pesquisadores do NERFI nos encontros nacionais bianuais; (ii) Cocriação, em 2014, em coordenação com o Departamento de Filosofia da UFMG e outros, do GT intitulado "Filosofia Oriental" na ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), que tem contado com a presença significativa dos pesquisadores do NERFI nos encontros nacionais bianuais; (iii) Participação, em parceria com vários departamentos de Letras, do GT intitulado "Literatura e Sagrado" na ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística), que tem contado com a presença significativa dos pesquisadores do NERFI nos encontros nacionais bianuais. Se o primeiro atende às expectativas de um grupo de pesquisa vinculado diretamente à área de Ciência da Religião, o segundo tem um caráter histórico já que atesta o reconhecimento por parte de uma das principais instâncias gestoras da Filosofia na academia brasileira (ANPOF), da existência e da pertinência de estudos sobre as filosofias do Oriente. Além disso, o NERFI tem empreendido várias iniciativas conjuntas com núcleos de pesquisa congêneres de outras universidades brasileiras, como é o caso do Núcleo Padma da UFPB, coordenado pela Profa. Maria Lúcia Gnerre, do Núcleo Advaita e História da UFMA, coordenado pela Profa. Alina Miranda, do Núcleo de Filosofia e Psicologia Clínica da UFF,

coordenado pelo Prof. Roberto Novaes, do Centro de Estudos da Índia da UFMG e do Programa de Estudos Indiano da UERJ. No âmbito internacional, o NERFI mantém colaborações acadêmicas com algumas das principais instituições da Índia, como é o caso da Jawaharlal Nehru University, da Delhi University, da Goa University, da Karnataka Sanskrit University e da Christ University; bem como com centros de estudos relevantes da Europa e EUA, como é o caso da Oxford University, da Cambridge University, da University of California, e da University of Melbourne. Estas colaborações internacionais têm sido particularmente relevantes no contexto da realização de estágios sanduíche de doutorandos do NERFI.

De forma individual, tenho participado ativamente, desde 2010, de uma rede interuniversitária que congrega os principais pesquisadores de filosofia oriental do Brasil, com destaque para as seguintes temáticas: (i) budismo Mahāyāna; (ii) Advaita Vedānta; (iii) Escola de Kyoto; (iv) diálogo entre filosofias ocidentais e orientais; (v) diálogo entre filosofias orientais e filosofia indígenas brasileiras. O grupo tem-se reunido regularmente em diferentes contextos organizativos: os Colóquios de Filosofia Oriental da UNICAMP, as Jornadas de Filosofia Oriental da USP, os Congressos de Filosofia da Índia e da Ásia Oriental da UFMG, além de oficinas de tradução de textos sagrados budistas, com ênfase nos sermões originários do Buda e na obra do filósofo da Escola Mādhyamika, Nāgārjuna. Os principais membros do grupo incluem, além de mim, o Prof. Antônio Florentino, da UNICAMP, o Prof. Leonardo Vieira, da UFMG, o Prof. Giuseppe Ferraro, da UFMG, o Prof. Lucas Nascimento, da USP, o Prof. Plínio Tsai, da UMESP, e o Prof. Joaquim Monteiro, da Escola da Terra Pura. A publicação recente intitulada *Colonialismo Filosófico em Terras Tupis* (Campinas: PHI, 2025) sintetiza, de forma sistemática, a proposta pioneira do grupo de assegurar, no contexto da academia brasileira, um espaço legítimo para os estudos e o exercício das filosofias do Oriente, destacadamente para as filosofias da Índia, da China e do Japão.

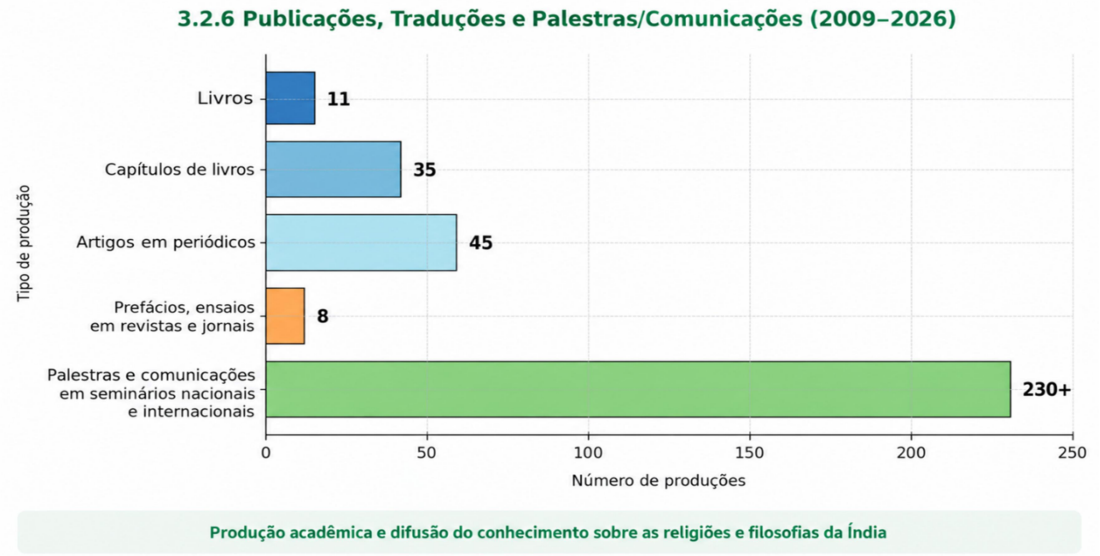
Ainda de forma individual, tenho participado, ao longo desse período, de uma pluralidade de projetos de pesquisa, de caráter nacional e internacional. Dentre estes destaco os seguintes: (i) *Concepts Of God And The Variety Of Theisms In Indian Traditions: Towards A Theistic Theory Of Consciousness*, financiado pela Fundação John Templeton e gerenciado pela Associação Brasileira de Filosofia da Religião (internacional); (ii) *Pensando Goa*, financiado pela FAPESP e gerenciado pelo Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP (goa.fflch.usp.br/projeto temático); (iii) e *Escrituras Sagradas do Hinduísmo: Estudo Crítico e Tradução dos Principais*

upaniṣads, patrocinado por Bolsa de Produtividade do CNPq. (nacional). Este último projeto visa à publicação em 2026 de uma tradução crítica pioneira, diretamente do sânscrito, dos principais Opaniṣads, textos sagrados das tradições do Hinduísmo.

Merece destaque, neste contexto, a participação, desde 2022, em projeto de diálogo intercultural pioneiro entre as filosofias orientais (Índia, China, Japão) e as filosofias indígenas do Brasil (Guaranis, Kayapós, Baniwas, entre outros). Coordenado pelo Prof. Florentino Neto, da UNICAMP, em colaboração com a Aldeia Multiétnica da Chapada dos Veadeiros (Alto Paraíso de Goiás, GO), o Grupo de Diálogo entre Filosofias Orientais e Filosofias Indígenas visa estreitar o diálogo, mutuamente enriquecedor, entre filosofias subalternizadas no contexto acadêmico. Ao mesmo tempo em que promove a troca de conhecimento entre universos tão distintos, o Grupo vem propiciando, ao longo das quatro rodadas de encontros presenciais já realizados, o desenvolvimento de estratégias de atuação em comum e uma maior transparência para a pluralidade constitutiva, ainda que invisibilizada, do ser e do pensar brasileiros. Do ponto de vista do meu referencial indiano, o intercâmbio com os intelectuais indígenas brasileiros permite-me identificar, desde já, pontos significativos de convergência: (i) uma ontologia da unidade; (ii) uma ancestralidade como fundacionalidade ontológica; (iii) um compromisso com este mundo; (iv) uma teleologia da celebração/festa; (v) um vínculo comunitário constitutivo; (vi) e uma processualidade dialógica e orientadora.

3.2.6 Publicações, Traduções e Palestras/Comunicações

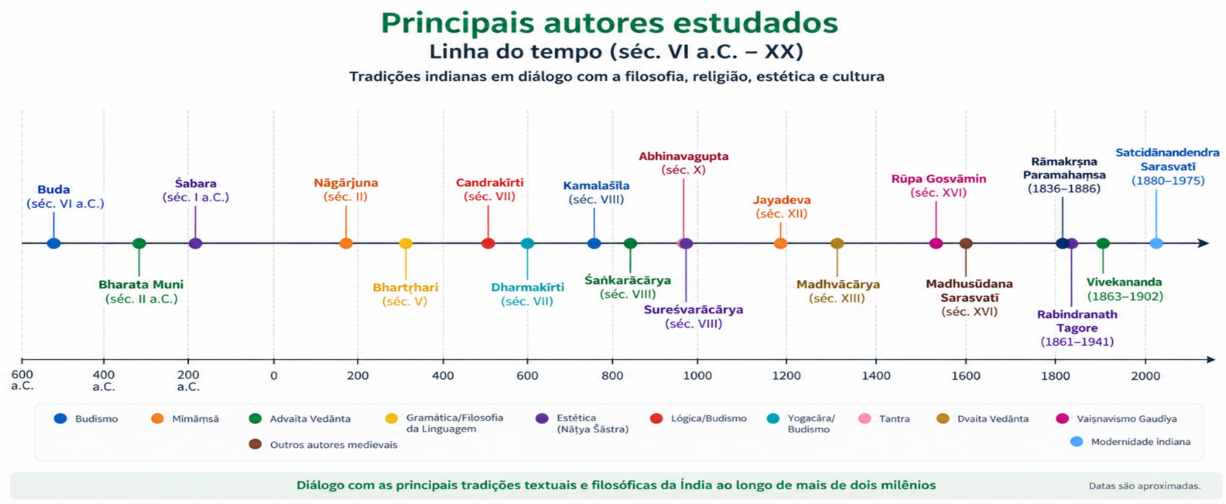
Ao longo desse período 2010-2026, e em continuidade com os anos anteriores, tive a oportunidade de publicar, traduzir e palestrar de forma profícua, na forma de livros (11), capítulos de livros (35), artigos em periódicos (45), prefácios, ensaios em revistas e jornais (8), apresentação de palestras e comunicações em seminários nacionais e internacionais (230+).



Considerando a variabilidade temática dessas publicações, traduções e palestras/comunicações, escritas e/ou proferidas em língua portuguesa e em inglês, permito-me dividi-las em quatro grandes blocos temáticos: (i) as especificidades metodológicas, conteudísticas e teleológicas da pluralidade de religiões e filosofias da Índia, com ênfase nas tradições do Vaiṣṇavismo e Śaivismo, e nas escolas filosóficas do Vedānta e do budismo Mahāyāna e Vajrāyāna; (ii) as tradições da estética indiana e suas manifestações nas artes performáticas – música, dança e poesia; (iii) traduções de obras seminais da filosofia indiana, a partir de seus originais em sânscrito; (iv) tradução da poesia hindi contemporânea; (v) diálogo intelectual e filosófico entre a Índia e a modernidade; (vi) diálogo intelectual e filosófico entre a Índia e o Brasil.

No que tange aos dois primeiros blocos, que conformam o grosso de minha produção acadêmica, destaco publicações e palestras em português e inglês, realizadas no Brasil, na Europa e na Índia, em periódicos e editoras nacionais e internacionais de primeira linha. Sua ênfase concentrou-se em estudos das textualidades seminais/sagradas dos Upaniṣads, Tantras, Sūtras Budistas, *Bhagavadgītā* e Brāhmaṇas, e de autores como Buda (séc. VI a.C.), Śabara (séc. I a.C.), Bharata Muni (séc. II a.C.), Nāgārjuna (séc. II), Bhartṛhari (séc. V), Candrakīrti (séc. VII), Dharmakīrti (séc. VII), Kamalaśīla (séc. VIII), Śaṅkarācārya (séc. VIII), Sureśvarācārya (séc. VIII), Abhinavagupta (séc. X), Jayadeva (séc. XII), Madhvācārya (séc. XIII), Rūpa Gosvāmin (séc. XVI), Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI), Rabindranath Tagore (1861–1941), Rāmakṛṣṇa

Paramahaṃsa (1836–1886), Vivekananda (1863–1902) e Satcidānandendra Sarasvatī (1880–1975).



Marco significativo desses esforços, que reúne num único volume ensaios previamente publicados e outros tantos inéditos, é o livro *Razão com Sabor de Mel: Ensaios de Filosofia Indiana*, cujo título é inspirado na "doutrina do mel" (*madhuvidyā*) do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Lançado em 2022 (Campinas: PHI), *Razão com Sabor de Mel* possui um prefácio generoso de meu mestre maior em hermenêutica Prof. Ricardo Gonçalves e constitui hoje uma das principais referências bibliográficas para os estudos das filosofias indianas no Brasil. Como se lê na introdução do mesmo:

> O grande protagonista deste livro é a razão e, mais especificamente, a funcionalidade e o sentido da razão (*tarka/yukti/nyāya*) nas tradições religiosas do hinduísmo e do budismo na Índia, em seu nível de aprofundamento filosófico, e com ênfase nas tradições do Vedānta e do Mahāyāna, respectivamente. Os contextos ontológicos de sua atuação estão marcados pela afirmação de um princípio não-dual (*advaita*/*advaya*), sempre-presente e todo-permeante, que é constitutivo da realidade imediata e cuja designação aponta, alternativamente, para uma super-personalidade (Viṣṇu, Śiva, Śakti), para uma nominalidade não-personificada (Brahman, Ātman, Tathāgatagarbha, Buddhadhātu), ou para uma não-nominalidade (Śūnyatā). Invariavelmente acusada, nas esferas do racionalismo ocidental, de exercer um papel subserviente à autoridade "dogmática" da religião, e nas esferas do antirracionalismo ocidental, de constituir um obstáculo a ser eliminado, a razão filosófica (*vicāra*) cumpre, ao invés, nessas tradições, uma função primordial e insubstituível nos processos soteriológicos de realização cognitiva da

> natureza última do Real e de superação definitiva do sofrimento (*mokṣa/nirvāṇa*). A prevalência de uma ontologia não-dual, de imediaticidade metalinguística, confere à funcionalidade da razão o caráter suficiente de uma razão esclarecedora, ao invés de uma razão instaurativa.[5]

No que tange ao terceiro bloco, destaco as traduções em língua portuguesa do Brasil de obras originárias do sânscrito, hindi e outras. Dentre as primeiras (sânscrito), publicadas em forma de seletas em diversos periódicos e/ou capítulos de livros, destaco os extratos dos Upaniṣads, dos Sūtras budistas, e do *Bhagavadgītā*, e de autores como Śaṅkarācārya, Sureśvarācārya, Madhvācārya, Nāgārjuna e Candrakīrti. Das edições que incluem esses exercícios tradutórios, destaco os livros *Razão com Sabor de Mel: Ensaios de Filosofia Indiana* (2022), *A Praia dos Mundo sem Fim: Brasil, Índia e Poética do Encontro* (2023), *Nāgārjuna: Exame do Ser e do Não Ser* (2018) e a edição especial do periódico *Kriterion* (UFMG) (2016). E dentre as segundas (hindi), destaco a *Antologia da Poesia Hindi Contemporânea*, que inclui sete poetas contemporâneos, a saber, Kunwar Narayan (1927-2017), Raghuvir Sahay (1929-1990), Kedarnath Singh (1934-2018) , Vinod Kumar Shukla (1937-), Prayag Shukla (1940-), Girdhar Rathi (1943-), e Manglesh Dabral (1948-2020); e uma seleta de poemas do poeta Manglesh Dabral, intitulada *Sete poemas de Manglesh Dabral*. Estas duas últimas publicações foram realizadas no periódico *Poesia Sempre* da Biblioteca Nacional. Tive a oportunidade de contatar pessoalmente todos os demais poetas selecionados. Além da permissão generosa para a publicação, todos eles se dispuseram a um diálogo maior, a fim de compartilhar suas experiências criativas, suas motivações e sentidos, e de esclarecer nuances de seus poemas, que reputo decisivas para as deliberações tradutórias. É importante destacar a importância do hindi no contexto multilinguístico da Índia e no contexto mundial. De um total de aproximadamente 780 línguas, das quais 22 possuem reconhecimento constitucional em função de seu corpus literário e representatividade populacional, o Hindi foi elevado à condição de língua oficial por possuir o maior número de falantes – 550 milhões, i.e., cerca de 45% da população indiana –, espalhados majoritariamente pelos estados do norte e centro do subcontinente. Língua pertencente ao tronco Indo-Europeu e, mais especificamente, à matriz sânscrita, o hindi possui uma história literária marcada por eventos de pioneirismo, vanguarda e excelência, de enorme peso regional e

[5] *Razão com Sabor de Mel*: ensaios de filosofia indiana. (Campinas: PHI, 2022, p. 16).

nacional, social e político. Além disso, trata-se atualmente da terceira língua mais falada do mundo. É de ressaltar, finalmente, a tradução que realizei de obra original em inglês intitulada *Uma Introdução ao Hinduísmo* (2014), do Prof. Gavin Flood, Diretor do Oxford Centre for Hindu Studies da Oxford University. Esta publicação, que resultou de acordo que mediei entre a Editora da UFJF e a Editora da Cambridge University, constitui texto de referência fundamental para os cursos introdutórios ao hinduísmo.

No que tange ao quarto e quinto blocos, destaco os estudos da presença das filosofias e religiões da Índia em autores modernos ocidentais e brasileiros. No primeiro caso, analisei as relações de filósofos, cientistas e escritores como Georg W. F. Hegel, Arthur Schopenhauer, Frederich Nietzsche, Sigmund Freud, Carl G. Jung, Max Weber e Liev Tolstói com a Índia, em especial os erros e acertos de suas apropriações das religiosidades e filosofias das Índia. Essa avaliação crítica insere-se num compromisso mais amplo de revisão do discurso orientalista, tarefa que reputo indispensável para o aprimoramento de métodos e compreensão dos contextos em que se inserem os projetos e os desígnios existenciais nas tradições indianas. No segundo caso, analisei as relações de filósofos, cientistas, e escritores brasileiros como Machado de Assis, Augusto dos Anjos, Cruz e Souza, Cecília Meireles, Guimarães Rosa, Farias Brito, Gilberto Freyre, Padre Antônio Vieira e a tradição oral do fabulário popular, em especial no Nordeste. Como continuação de tarefa iniciada no período de docência em estudos indo-brasileiros na Goa University, esses estudos dialógicos Brasil-Índia, estampados na publicação de livros, artigos, e ensaios, buscaram sistematizar as condicionantes implícitas que se fazem presentes nos processos de transplantação cultural entre os dois países, em especial no que tange ao ensino e pesquisa sobre as religiões e filosofias da Índia na academia brasileira, cuja retaguarda cultural envolve não apenas a herança europeia, mas também as heranças de origem ameríndia e africana. Desse processamento matricial, resultam pluralidades que se constituem a partir do próprio evento colonial, que assim se somam às pluralidades das nações ameríndias pré-colombianas remanescentes. Reconhecer essa diversidade implica, portanto, reconhecer o caráter não-ocidental do Brasil, sem que com isso se negue a própria herança europeia. Fazer recurso a essa mesma diversidade como instrumento indispensável para a "tradução", em língua portuguesa do Brasil, da pluralidade cultural, religiosa e filosófica da Índia, é, em minha opinião, pré-requisito para construção de um diálogo com a Índia que seja efetivamente benéfico para ambas as partes.

Marco significativo desses esforços cultural-dialógicos, que reúne num único volume ensaios previamente publicados e outros tantos inéditos, é o livro *A Praia dos Mundos sem Fim: Brasil, Índia e a Poética do Encontro*, cujo título se inspirara num poema de Rabindranath Tagore. Lançado em 2023 (Campinas: PHI), *A Praia dos Mundos sem Fim* possui um prefácio generoso de um dos maiores escritores indianos da atualidade, o poeta, tradutor e diplomata Abhay K. O livro teve a honra de ser selecionado entre os cinco finalistas do Prêmio Jabuti de 2024. Seus objetivos incluem uma explicitação das condicionantes necessárias para um diálogo tradutório entre Brasil e Índia. A indispensabilidade acima ressaltada do recurso metodológico à pluralidade brasileira tem um potencial de efeito catártico para esta mesma pluralidade, considerando sua condição subalternizada entre as elites "envergonhadas" que se fantasiam a si-mesmas como "ocidentais". Como se lê na introdução do livro:

> É objetivo central deste livro apresentar, criticamente, uma seleta emblemática de conversações hermenêuticas pioneiras entre Brasil e Índia, com foco na perspectiva dos interlocutores brasileiros e abrangendo as esferas da filosofia, literatura e ciências sociais. Complementarmente, o livro busca esmiuçar, de forma sistemática, alguns dos princípios que propulsionam essa abertura ao diálogo intercultural e, mais especificamente, intercomunitário – ainda que sob a égide formal de uma interlocução internacional –, suas fontes genealógicas e elementos constitutivos. O testemunho dos interlocutores brasileiros aqui reunidos – e.g., Cecília Meireles, Guimarães Rosa, Machado de Assis, Farias Brito, Gilberto Freyre, e outros sujeitos individuais e coletivos – revela um senso agudo da história e do crivo da colonialidade/modernidade, e um fazer intelectivo que descobriu na Índia, em circunstâncias as mais diversas, um interlocutor indispensável no processo de explicitação da condição de pluralidade cultural e existencial do Brasil. As modalidades de interlocução incluem: (i) viagens ao subcontinente indiano; (ii) encontros diretos ou indiretos com personalidades indianas tais como Gandhi, Tagore, Naidu e Vivekananda; (iii) leitura de textualidades tradicionais como os Vedas, os Upaniṣads, os Sūtras budistas, e os épicos Mahābhārata e Rāmāyaṇa; (iv) e leitura de obras do orientalismo e pós-orientalismo europeu.[6]

Foram inúmeras as palestras e comunicações realizadas nesse período. Elas cobriram extensivamente as maiores universidades brasileiras, e seus departamentos de Filosofia, Ciência da Religião, Ciências Sociais, Literatura, Línguas e outras; e, também, algumas das principais

[6] *A praia dos Mundos sem fim*: Brasil, Índia e a Poética do Encontro (Campinas: PHI, 2022, p. 16).

universidade no exterior, em especial na Europa e na Índia. Da Europa, destaco a Oxford University, a Cambridge University, o King's College (Londres), a Universidad del País Vasco (San Sebastian), a Universidad Autônoma de Barcelona, e a Freie Universität (Berlin). Da Índia, destaco a Jawaharlal Nehru University, a Goa University, a Delhi University, a Karnataka Sanskrit Univerity, University of Mumbai, a Christ University, a Lucknow University, e a Jadhavpur University.

3.3 Projeto de Tradução dos Upaniṣads

Pode parecer estranho a inclusão de um item de caráter prospectivo num empreendimento memorialista. É provável, porém, que a estranheza se dissipe quando adequadamente explicadas as razões dessa inclusão. Lembro, nesse contexto, um seminário que participei anos atrás na vibrante Jadhavpur University (Kolkata) com o sugestivo título *Nostalgia pelo Futuro* (*Nostalgia for the Future*), que tanto evoca criticamente os contextos latino-americanos atravessados por um passado a ser expurgado – era o caso do seminário em tela – quanto a proposta de Nietzsche de "tornar-se o que se é", que em muito se aproxima dos projetos filosóficos indianos. É justamente neste último sentido de uma saudade do que se é, em função de um esquecimento em cuja rememoração se projeta um futuro, que apresento abaixo um projeto em andamento que já perdura, em seu processo de atualização de potenciais "ancestrais", por mais de 10 anos. Intitulado *Estruturas sagradas do Hinduísmo: Estudo Crítico e Tradução dos Principais Upaniṣads*, o projeto encontra-se atualmente em fase de conclusão – prevista para o próximo ano –, e inclui, neste estágio derradeiro, o apoio do CNPq. através da concessão de uma Bolsa de Produtividade. A gradualidade em seu desenvolvimento decorre, em minha opinião, da gradualidade que a vida exige, que reluto em não classificá-la como "atraso". Atraso ocorre quando algo poderia ter sido feito e não foi. Gradualidade envolve, ao invés, a necessidade insuperável de um amadurecimento como condição de efetividade. É o que ocorre no caso presente, que envolve a tradução dos originais sânscritos dos Upaniṣads, textos sagrados das tradições religiosas do hinduísmo, cuja compreensão hermenêutica em contextos pedagógicos de orientação e dialogia discipular, visa promover a realização de um conhecimento fundamental que erradica as causas do sofrimento, e que não é senão a rememoração da essencialidade sempre-presente que nos constitui. Nesse sentido, enquanto texto fundacional, os Upaniṣads são,

a um só tempo, um ponto de partida para os estudos filosóficos indianos e um ponto de chegada em face da gradualidade requerida em sua compreensão. Compreender minimamente seu sentido significa, aqui, uma experiência de vida que, em contextos tradutórios, se desdobra numa experiência de vida em ambas as esferas linguísticas envolvidas, a originária e a de recepção.

Além desse fator complexificador intrínseco, há ainda um outro, de caráter extrínseco não negligenciável: a necessidade de um reconhecimento mínimo, por parte da academia, da pertinência filosófica de uma proposta dessa natureza, em face de um contexto eurocêntrico arredio à admissibilidade de filosofias fora do padrão normativo ocidental, em que pese a extrema proximidade com os projetos filosóficos da antiguidade greco-romana, com é o caso da filosofia de Platão e sua estrutura dialógica. Prenúncio positivo de uma possível mudança de postura são as palavras do comitê assessor do CNPq., composto de especialistas na área da filosofia, sobre o projeto:

> O projeto é original e sem dúvida relevante no contexto da academia brasileira, carente de trabalhos dessa natureza, sobretudo nos departamentos de Filosofia e de Ciências das Religiões (área que tem tido um desenvolvimento significativo nos últimos anos). Na apresentação dos objetivos e da justificativa de seu projeto, o professor Loundo faz uma cuidadosa exposição dos Upaniṣads, deixando clara a importância desse corpo textual para a filosofia indiana e mencionando os principais conceitos filosóficos tematizados nesses textos. A complexidade da tarefa proposta, da qual o pesquisador demonstra estar ciente, exige um posicionamento metodológico bem definido, que o professor Dilip explicita na proposta, indicando que sua referência fundamental para o exercício da tradução será a filosofia hermenêutica representada por Martin Heidegger e Hans-George Gadamer e apresentando uma justificativa para a escolha desses autores. Chama a atenção positivamente, nesse sentido, sua afirmação de que "o recurso a esses dois expoentes do pensamento contemporâneo ocidental tem por objetivo central, ao invés de interpretações cruzadas, a facilitação do diálogo entre espaços civilizacionais distintos e a instrumentalização de sistemas e motivações afins de modo a viabilizar a definição de uma terminologia consistente". (Parecer CNPq, 2025).

Os Upaniṣads são os textos fundamentais da tradição filosófica indiana. Em torno deles se desenvolveu, ao longo dos séculos, uma pluralidade de correntes hermenêuticas, dentre as quais se destaca a tradição do Vedanta. Os Upaniṣads foram escritos originalmente em sânscrito e sua datação varia enormemente. Os mais antigos remontam a 800 a.C., enquanto que os mais recentes

datam dos primeiros séculos da era cristã. A questão de sua historicidade deve ser, no entanto, relativizada. Com efeito, os Upaniṣads são expressão fundamental de uma tradição oral, transmitida de mestre a discípulo (*guru-śiṣya-paramparā*), e caracterizada por uma dinâmica hermenêutica estampada nas diversas correntes e linhas de interpretação surgidas ao longo do tempo. A continuidade dessa tradição até os dias de hoje dá testemunho do fato de que os Upaniṣads, mais do que textos de uma "filosofia antiga", consagram-se como linguagem catalisadora de eventos contemporâneos de encaminhamento de questões fundamentais e sempre recorrentes da existência humana. Tratam-se, portanto, de uma tradição viva que reitera, modernamente, a recorrência à utilização linguística do sânscrito.

Ao apontar para o caráter contingente, precário e dependente de toda e qualquer condição existencial de fruição objetificada, independentemente do nível de aperfeiçoamento ou bem-aventurança alcançados – aí se incluindo as experiências dos paraísos divinos –, os Upaniṣads propõem uma reflexão radical sobre os fundamentos de toda a ação humana (*karman*) e, mais especificamente, sobre a dualidade que lhe é inerente, marcada pela reificação e substancialização do sujeito e do objeto. De acordo com a classificação tradicional, o cânon dos Upaniṣads inclui 108 composições originalmente escritas em sânscrito. Destes, um total de treze são considerados principais (*mukhya*) por sua antiguidade (800-100 a.C.) e eficácia. São eles: Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, Chāndogya Upaniṣad, Taittirīya Upaniṣad, Aitareya Upaniṣad, Kena Upaniṣad, Katha Upaniṣad, Isa Upaniṣad, Māṇḍūkhya Upaniṣad, Praśna Upaniṣad, Muṇḍaka Upaniṣad, Śvetāśvatara Upaniṣad, Kauṣītaki Upaniṣad e Maitreyī Upaniṣad. Os comentários mais antigos são de Śaṅkarācārya, fundador da Escola Advaita Vedānta, e concentram-se nos dez primeiros Upaniṣads acima mencionados. São precisamente esses dez primeiros Upaniṣads o objeto de nosso exercício tradutório, que leva em consideração, além da escola Advaita Vedānta, a tradição comentarial de duas outras escolas, a Escola Viśiṣṭādvaita Vedānta (Não-dualidade Qualificada) e a Escola Dvaita Vedānta (Escola da Dualidade [de dependência absoluta]).

Uma tradução dessa natureza implica, necessariamente, uma investigação altamente complexa que envolve (i) a compreensão contextualizada dos textos a partir das matrizes filosófico-religiosas indianas; (ii) e a compreensão transposicional dos mesmos no espaço conceitual de receptividade da língua portuguesa do Brasil. Para tanto, faz-se recurso a princípios consagrados de hermenêutica filosófica e textual em ambas as tradições. Do lado indiano, uma das referências hermenêuticas é a escola Mīmāṃsā, responsável pela explicitação de princípios e

regras gerais de interpretação textual dos Vedas. Elas exigem, em sua aplicabilidade, o cumprimento de quatro requisitos *a priori* (*anubandha catuṣṭaya*): (i) a clareza com relação ao tema a ser tratado (*viṣaya*); (ii) a elegibilidade do destinatário, i.e., se o destinatário está qualificado para tal aprendizado (*ādhikārin*); (iii) a clareza com relação aos objetivos a serem alcançados (*prayojana*); (iv) e a clareza com respeito à relação de imbricação que se estabelece, entre, de um lado, o tema a ser tratado e o objetivo a ser alcançado e, de outro, o destinatário e o objetivo a ser alcançado (*sambandha*).

4. PRÊMIOS E DISTINÇÕES

As atividades acadêmicas como um todo foram objeto de reconhecimento, em modalidades distintas de premiações e distinções.

A primeira distinção a mencionar é a condecoração *Pravasi Bharatiya Samman* (Overseas Indian Honour Award) recebida em 2023, do Governo da Índia. A condecoração Pravasi Bharatiya Samman (Overseas Indian Honour Award) é a mais alta condecoração civil conferida a indianos residentes no exterior. Foi entregue em 10/01/2023 pela Presidente da Índia, Droupadi Murmu, em cerimônia realizada na cidade de Indore, na Índia. O Diploma de Condecoração possui a seguinte Citação (*citation*):

> O Prof. Dilip Loundo foi agraciado com o Pravasi Bhartiya Samman Award por suas realizações extraordinárias nas esferas da Arte, Cultura e Educação e em reconhecimento à sua contribuição inestimável na promoção da honra e do prestígio da Índia e na promoção dos interesses dos indianos residentes no exterior. O professor Loundo é um indologista renomado, residente no Brasil. Ele tem promovido incansavelmente, no Brasil, os estudos das filosofias e das religiões da Índia, dentre as quais se destacam o Vaiṣṇavismo, o Śaivismo, o Śaktismo, as tradições do Upaniṣads e do Budismo, e a literatura e a língua sânscritas. Em 2010, fundou na UFJF o primeiro centro acadêmico exclusivamente dedicado à pesquisa indológica. (New Delhi: Ministry of External Affairs, Government of India. *Pravasi Bharatiya Samman Award. Citations*, 2023, p. 3)

A segunda distinção foi o convite feito pela Oxford University e, mais especificamente, pelo Oxford Centre for Hindu Studies Centre, por intermédio de seu Diretor, o renomado

indólogo Prof. Gavin Flood, para ocupar a Cátedra Shivadasani, reservada a "acadêmicos reconhecidos por suas realizações extraordinárias nas esferas das artes, humanidades ou ciências sociais, relevantes para o estudo do hinduísmo". Noto que o Oxford Centre for Hindu Studies é um dos principais centros de excelência acadêmica no mundo, exclusivamente dedicado aos estudos das religiões da Índia, com ênfase no hinduísmo.

A terceira distinção foi a seleção de sua obra *A Praia dos Mundo sem Fim: Brasil, Índia e Poética do Encontro* (2023), como um dos 5 finalistas do Prêmio Jabuti Acadêmico de 2024, em cerimônia realizada no dia 5/8/2024, em São Paulo. O Prêmio Jabuti é patrocinado pela Câmara Brasileira do Livro. (CBL)

A quarta distinção foi a aprovação de Moção de Congratulação e Reconhecimento (Nº 9548/2022), pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro em 19/7/2022. O texto laudatório conclui com as seguintes palavras:

> A dedicação deste profissional em prol do desenvolvimento e melhoria da qualidade de vida social através do conhecimento, o torna merecedor dos mais sinceros elogios e homenagem. Valorizamos sua dedicação, comprometimento, domínio no conhecimento demonstrado em suas atividades, seu profissionalismo e competência com que conduz o ensino. Desta forma, conclamo aos meus Pares a aprovação da presente Moção de aplausos e reconhecimento, fazendo consignar nos Anais da Câmara Municipal do Rio de Janeiro a nossa homenagem e aplausos ao Dr. Dilip Loundo. (Moção De Congratulações E Reconhecimento nº 9548/202)

5. MÉTODOS E TEMÁTICAS[7]

Parte essencial deste Memorial é a apresentação retrospectiva das linhas mestras que têm orientado meu trabalho acadêmico ao longo dos anos, em termos específicos das abordagens/métodos e conteúdos/temáticas que o informam. Não se trata aqui de apresentar "conclusões", mas vetores privilegiados de reflexão que singularizam, de alguma forma, minhas intervenções e posicionamentos diante do extenso material de estudo que compõe a matéria-

[7] Esta sessão é baseada em meus livros *Razão com Sabor de Mel* (2022) e *A praia dos Mundos sem fim* (2022) e em meus artigos "Afinal de contas, o que é filosofia? Os destinos entrelaçados da filosofia grega antiga e da filosofia indiana dos Upanisads" (2025), "Nietzsche, a Índia e a religião estemundista" (2024), "A sombra que perturba o espírito: a Índia e o *Bhagavadgītā* na obra de G.W. Hegel" (2023), "The Indian Aesthetics of Emotions (*Rasa*): Non-Duality, Aesthetic Experience and The Body" (2021), "Love (*prīti/sneha*) as Soteriology: Vedānta and the 'Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue' of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad" (2024).

prima dos estudos sobre religiões e filosofias da Índia na academia brasileira. Todos os elementos até agora apresentados (formação e experiência profissional acadêmicas) constituem um mapeamento dos territórios de encontro, num contexto de sentido que coloca a universidade como espaço privilegiado para um diálogo centrado na docência e na orientação e seus desdobramentos em pesquisas e publicações. Desse modo, a forma e o direcionamento que foram gradualmente tomando as linhas mestras do meu pensamento e atuação acadêmica são, em grande medida, resultado dos múltiplos encontros que tive ao longo dos anos com personalidades nomeadas e outras tantas anônimas com que interagi em seminários e colóquios, salas de aula, reuniões, bibliotecas e secretarias, na qualidade de aluno e professor.

Dizem que a parte substancial do que pensamos criativamente ocorre na primeira metade de nossas vidas, e que a segunda metade é dedicada ao esclarecimento, esmiuçamento, e consolidação dos *insights* da primeira. Entender a verdade que se oculta nessa frase demanda qualificações adicionais. O processo de consolidação da segunda metade da vida não constitui mero desdobramento consequencial automatista, mas um processo que envolve uma deliberação e determinação vitais em prol de um mergulho definitivo no empreendimento esclarecedor, que é o que efetivamente transforma os *insights* em Conhecimento. Isso é consonante com os princípios da filosofia indiana de promover a realização de um Conhecimento fundamental que erradica as causas do sofrimento, e que não é senão a rememoração da essencialidade sempre-presente que nos constitui.

Esta apresentação retrospectiva das linhas mestras de meu trabalho em termos de abordagens/métodos e conteúdos/temáticas está dividida em dois grandes blocos, organicamente integrados:

> I - Religiões e Filosofias da Índia: (i) Denúncia e Desconstrução dos Discursos Orientalistas; (ii) Quatro Grandes Correntes do Hinduísmo e o Complexo Religião-Filosofia; (iii) Filosofia, Comunidade e Amor: Os Upaniṣads e o Budismo.
>
> II - Diálogo Intelectual Brasil-Índia: (i) Condicionantes Decoloniais para um Diálogo de Sentido; (ii) A Função Tradutória no Ensino das Religiões e Filosofias da Índia; (iii) Um Caso de Apropriação da Filosofia Indiana no Brasil.

5.1 Religiões e Filosofias da Índia

5.1.1 - Denúncia e Desconstrução dos Discursos Orientalistas

O Orientalismo, em sentido crítico como formulado por Edward Said, é um discurso de poder e conhecimento produzido pelo Ocidente moderno para representar, classificar e dominar o "Oriente" — entendido não como uma realidade geográfica heterogênea, mas como uma construção ideológica que serve à autodefinição e à supremacia europeias. Said demonstrou que o discurso sobre o Oriente — abrangendo o Oriente Médio, o Norte da África e as tradições asiáticas, como China e Índia — está indissociavelmente vinculado a um projeto político de dominação colonial e neoimperial, ainda que seus agentes muitas vezes não se reconheçam como partícipes desse processo. O Orientalismo, nesse sentido, é um dispositivo de poder e saber que consagra o Oriente como objeto de conhecimento, controle e manipulação, segundo os parâmetros classificatórios do discurso iluminista da "história universal".

Expandindo o diagnóstico de Said ao propor o conceito de modernidade/colonialidade, Walter Mignolo afirma que a modernidade europeia só pode ser compreendida junto com seu "lado obscuro", a colonialidade do poder, i.e, as formas pelas quais o conhecimento, o imaginário e as hierarquias globais foram estruturados pela expansão colonial. Para Mignolo, o "Ocidente" é uma invenção produzida pela transição mediterrâneo–atlântica, que redefine o mundo em termos de centro e periferia. O "Oriente" e as Américas tornam-se, assim, "exterioridades internas" — imagens criadas para afirmar o "interior" civilizado europeu. O orientalismo, portanto, é um dispositivo geopolítico do imaginário moderno, em que o conhecimento (filosófico, histórico, antropológico) funciona como instrumento de dominação simbólica.

A interlocução que empreendo com esse diagnóstico é propositiva, no sentido de empreender uma "descolonização conceitual" que reconheça a racionalidade soteriológica das filosofias indianas e recuse o dualismo orientalismo–ocidentalismo. Com efeito, o orientalismo é também um problema epistemológico, e não apenas político: ele define o que pode ou não ser considerado "filosofia", "razão" ou "verdade". Esse orientalismo filosófico e religioso impôs categorias ocidentais ("religião", "filosofia", "misticismo") sobre as tradições indianas, quando o desafio é traduzir os próprios conceitos indianos sem reduzi-los a moldes europeus. Reinscrevendo a crítica ao Orientalismo no eixo Sul–Sul (Índia–Brasil), tenho proposto um

"diálogo hermenêutico" entre civilizações plurais, vendo na Índia uma pluralidade "desavergonhada" que espelha criticamente as contradições do Brasil colonial: a "pluralidade explícita" da Índia atua como antídoto contra o "escolasticismo extremo-ocidentalista" que ainda estrutura as elites brasileiras. Substituir o ultrapassado orientalismo por um modelo pós-eurocêntrico de conversação entre margens, que dissolve o binarismo Ocidente/Oriente, tornou-se parte necessária na apresentação e no estudo das tradições indianas.

Para dar um quadro geral desse cenário em que o pensamento ocidental tem oscilado ao abordar as filosofias indianas, resumo da seguinte forma a questão. De um lado, os defensores do "núcleo duro" da filosofia negam à Índia qualquer estatuto filosófico, reduzindo seu pensamento a lampejos de racionalidade subordinados à religião — entendida, de modo acrítico, segundo o modelo cristão que posterga a salvação para outro mundo. Nessa ótica, o pensamento indiano seria mera teologia disfarçada. No polo oposto, os adeptos do "núcleo frouxo" reagem ao fracasso do racionalismo moderno e do cristianismo institucional buscando nas tradições indianas um refúgio espiritual. Idealizam nelas uma sabedoria alternativa, menos árida e mais voltada à experiência interior e à superação do sofrimento, ainda que frequentemente traduzida em clichês místicos ("união com o Todo", "realização no Absoluto"). Assim, enquanto os primeiros veem a racionalidade indiana como filosofia menor, submissa à fé, os segundos a transformam em religião maior, revestida de um romantismo "oriental" que pretende corrigir os excessos do racionalismo ocidental.

Tendo perdurado pelos últimos dois séculos essa visão, na segunda metade do século XX, o cenário intelectual ocidental testemunha o surgimento de novas vozes interpretativas, moldadas pelas transformações do pós-guerra — a crítica à modernidade europeia, os movimentos de descolonização e de afirmação comunitária e o advento das perspectivas pós-modernas. Essas vozes rejeitam categoricamente a leitura do pensamento indiano, sobretudo dos Upaniṣads, como uma combinação "frankensteiniana" de categorias ocidentais. Duas tendências principais se destacam. A primeira sustenta a singularidade radical do pensamento indiano, afirmando sua inadequação aos conceitos ocidentais de "filosofia" ou "religião". Para essa vertente, reivindicar o estatuto "filosófico" do pensamento indiano seria perpetuar uma postura mental de dependência colonial. Em contrapartida, assumindo essa posição, essa vertente assume um tom esotérico e intraduzível, enfatizando a especificidade civilizacional do sânscrito e das formas de racionalidade que ele expressa. A segunda tendência critica essa postura que reivindica um

isolamento e uma singularidade radical denunciando-a como relativismo cultural. Seus representantes destacam a continuidade de um diálogo histórico entre Índia e Europa, desde a Antiguidade, e reconhecem nos Upaniṣads um compromisso com questões universais da existência, abordadas por meio de argumentação lógica e rigorosa. Para eles, as dificuldades atuais do diálogo resultam dos preconceitos da modernidade europeia — especialmente da ideia de superioridade civilizacional —, que cristalizou um conceito restritivo de "filosofia", excludente tanto das tradições não-europeias quanto de dimensões esquecidas do próprio legado grego. Diante disso, propõem uma revisitação epistêmica do Ocidente a si mesmo — uma espécie de "regressão memorial" — capaz de restaurar o elo originário entre razão e salvação (*soteriologia*) e, ao mesmo tempo, criar uma base mais ampla e equitativa para o diálogo com o Oriente, em particular com a Índia. É nesse horizonte crítico e propositivo que se insere meu trabalho de pesquisa sobre as tradições indianas.

No cenário filosófico e sociológico, dois personagens me parecem fundamentais para compreender as heranças do discurso orientalista sobre a Índia: Hegel e Weber. Apesar da apresentação esquemática mencionada acima, quando investigadas a fundo, vozes alinhadas com o discurso orientalista revelam a complexidade das aproximações com a Índia.

Com efeito, a Índia ocupa um lugar peculiar na arquitetura hegeliana. Ela surge, simultaneamente, como objeto de fascínio e de exclusão. Por um lado, Hegel reconhece na tradição indiana uma profundidade metafísica incomparável, um impulso de interioridade e uma percepção aguda da totalidade do real. Por outro, considera que essa espiritualidade "difusa" carece de determinação lógica e conceitual, convertendo-se numa espécie de sonho da razão. A Índia seria, para Hegel, a imagem do Espírito ainda adormecido em si mesmo — incapaz de distinguir entre o finito e o infinito, entre o sujeito e o objeto — e, por isso, aprisionada na circularidade do mito e do sentimento religioso. O pensamento indiano, nesse esquema, é concebido como uma teologia poética, não como filosofia em sentido estrito. Essa classificação teve efeitos duradouros na constituição do cânone filosófico ocidental. Ao identificar a filosofia com o processo racional que culmina no idealismo europeu, Hegel institucionaliza a exclusão epistêmica do Oriente. A filosofia torna-se, assim, uma invenção exclusivamente ocidental, enquanto o pensamento indiano, chinês ou árabe passa a ser interpretado como expressão pré-racional, mística ou simbólica. Em outras palavras, Hegel converte a diversidade histórica das formas de pensar em momentos subordinados de uma teleologia única — a história da razão

europeia. Essa narrativa confere ao Ocidente o monopólio da racionalidade e legitima, no plano intelectual, o projeto colonial de "civilizar" o mundo. Ainda que Hegel manifeste, em escritos tardios, um certo respeito pela densidade espiritual da Índia, como se observa em suas reflexões sobre o *Bhagavadgītā*, o *Yogasūtra* e os Upaniṣads, tal reconhecimento é sempre condicionado pela estrutura dialética que o subordina à culminância europeia. O Oriente, nesse sentido, é indispensável ao sistema hegeliano — mas apenas como momento superado. Ele funciona como o espelho que o Ocidente utiliza para afirmar sua maturidade racional e moral. A partir dessa perspectiva, o hegelianismo pode ser considerado o ponto culminante do orientalismo filosófico moderno: um discurso que transforma a diferença cultural em diferença ontológica e histórica. No caso da filosofia, Hegel é quem dá a esse processo sua forma sistemática, ao inscrever o Oriente na gramática da necessidade histórica da Europa.

Alinhando-me a pensadores contemporâneos, sobretudo de orientação pós-colonial, como Walter Mignolo, Ashis Nandy e Wilhelm Halbfass, revisitei criticamente as ideias hegelianas sobre a Índia. Em especial, identifiquei em Hegel uma "sombra que perturba o espírito": o filósofo, ao mesmo tempo em que reconhece a universalidade da busca espiritual indiana, a confina aos limites do exotismo metafísico. Essa "sombra" é a ambiguidade constitutiva do pensamento europeu moderno — o desejo de compreender o outro e, simultaneamente, de reduzi-lo a uma função no seu próprio sistema de autoconhecimento. Reavaliar o papel de Hegel no orientalismo, portanto, é mais do que revisar uma posição historiográfica: é questionar o próprio estatuto universal da razão ocidental e repensar as condições de possibilidade de um diálogo intercivilizacional efetivamente simétrico. Ao colocar a filosofia indiana e outras tradições não-europeias fora da esfera da racionalidade, Hegel define as fronteiras que ainda hoje estruturam o discurso acadêmico e as relações de poder no campo do saber. A crítica contemporânea busca justamente desfazer essas fronteiras, mostrando que a racionalidade — longe de ser monopólio de uma cultura — é um campo plural, habitado por múltiplas linguagens, tradições e modos de pensar o real.

Considerando tudo o que foi dito acima, podemos afirmar que a interlocução de Hegel com a Índia é complexa e marcada por uma multivalência de motivações e outras tantas condicionantes. Pesaram negativamente a controvérsia com o romantismo alemão e sua versão idealizada da filosofia indiana, o caráter incipiente da indologia europeia, em especial no que tange a traduções fidedignas das principais obras em sânscrito, e o peso crescente de um

historicismo iluminista que subalterniza as culturas não-europeias, e do qual o próprio Hegel é um dos principais representantes. Pesaram positivamente o compromisso sincero de Hegel de promover e empreender estudos e pesquisas mais profundos sobre o Oriente e a Índia em particular, o reconhecimento da contribuição do pensamento indiano no desenvolvimento da filosofia greco-romana, e a percepção crescente da existência de obscuras afinidades entre sua ontologia do Espírito Absoluto e as filosofias da não-dualidade indianas. Se o balanço geral pende para a reiteração de alguns dos principais estereótipos sobre a cultura, a religião e a filosofia indianas, é igualmente digno de registro que, nas entrelinhas dos argumentos, Hegel abre-se à possiblidade e à necessidade de uma avaliação mais cuidadosa da tradição filosófica do subcontinente, que surge, em alguns momentos dos seus escritos, como um pensar maduro, muito além do caráter de incipiência que ele mesmo atribui em outras instâncias. No testemunho de Robert Bernasconi, Hegel estava mais aberto à possibilidade da uma filosofia indiana e mais pronto para se inteirar das pesquisas mais recentes sobre ela do que muitos de nós filósofos ocidentais até hoje.

Já Weber constitui uma das formulações mais influentes — e problemáticas — da tradição ocidental de interpretação das religiões indianas, herdeira direta do imaginário hegeliano e schopenhaueriano de um suposto "niilismo indiano". Em seu ensaio "As rejeições religiosas do mundo e suas orientações", Weber reafirma essa concepção ao afirmar que religiosidade indiana é o "berço das éticas religiosas que negam o mundo", acrescentando que foi na Índia que tais "técnicas" de renúncia atingiram seu desenvolvimento mais completo, especialmente através do monasticismo e das práticas ascéticas e contemplativas. Assim, para Weber, a Índia não apenas teria produzido as mais elaboradas formas de racionalização religiosa da negação do mundo (*Weltablehnung*), mas também as teria exportado a outras culturas.

Nesse mesmo contexto, a distinção weberiana entre "racionalidade em relação a valores" (*Wertrationalität*) e "racionalidade instrumental" (*Zweckrationalität*) torna-se crucial. Por um lado, ela expressa uma tentativa de reconhecer que também nas civilizações asiáticas existem formas legítimas de racionalização — algo que contrasta com o julgamento hegeliano de que se tratava de sociedades "estáticas". Por outro, porém, Weber subordina essas racionalidades religiosas não-ocidentais a um horizonte soteriológico e extramundano, em oposição à racionalidade prática e mundana do capitalismo moderno. Assim, a racionalidade indiana seria, em última instância, uma racionalidade "de fuga do mundo", e não de esclarecimento ou

transformação do mundo. As tipologias do "asceta" e do "místico", centrais em sua análise das "religiões de salvação" indianas, cristalizam essa leitura. Para Weber, essas figuras seriam expressões existenciais da eficácia das metodologias religiosas de rejeição do mundo: o asceta buscaria a interiorização solitária de um princípio metafísico de bondade ou de um Deus transcendente; o místico visaria a união com esse princípio em outra vida; e ambos poderiam também encontrar sentido na experiência negativa da vacuidade. Em todos os casos, tais práticas funcionariam como estratégias de imunização espiritual diante de um mundo considerado ilusório ou corrompido. Dessa forma, Weber interpreta o hinduísmo e o budismo como expressões paradigmáticas de uma espiritualidade pessimista e antinatural, estendendo ao campo das religiões asiáticas, a crítica nietzschiana às tendências "negadoras da vida" que ele identificara no cristianismo europeu.

Contudo, uma análise mais atenta tanto de Nietzsche quanto das tradições filosófico-religiosas indianas revela uma subversão profunda de tais pressupostos weberianos. Em meu artigo sobre Nietzsche, no qual demonstrei os equívocos de Weber em relação à Índia, procurei aproximar a crítica nietzschiana à negação do mundo da própria perspectiva das tradições indianas. Sintetizo, abaixo, essa aproximação, com as seguintes asserções.

> (i) O que Weber distingue como "religião de salvação" e "religiosidade mágica" não corresponde, na Índia, a tradições separadas. Ambas constituem dimensões complementares de um mesmo caminho soteriológico, em que a libertação do sofrimento não se dá pela fuga do mundo, mas por um processo cognitivo de realização da unidade imanente que perpassa todas as coisas — uma experiência de afinidade, simpatia e participação com o real, que confere sentido ao que Weber chamaria de "magia".
>
> (ii) Da mesma forma, os ideais do asceta e do místico, nas tradições hindus e budistas, não implicam negação ou rejeição da realidade. Eles expressam, ao contrário, um estado de plena integração cognitiva com o sentido último do mundo, vivido "aqui e agora". Trata-se de uma libertação interior que não anula o mundo, mas o transfigura.
>
> (iii) Finalmente, a doutrina da transmigração (*saṃsāra*) não representa uma concepção niilista ou escapista, mas um momento intermediário de uma pedagogia espiritual. A sucessão de nascimentos e renascimentos é concebida como metáfora e instrumento de transformação, e sua relevância está nas consequências éticas imediatas que produz nesta vida. A meta última do caminho não é um além-mundo, mas a superação do ciclo de renascimentos mediante a realização, neste mundo, do ideal de sabedoria e liberdade encarnado no asceta e no místico.

Em síntese, a leitura que apresentei de Weber nesse artigo denota que, ao projetar sobre a Índia uma lógica de negação da vida, ele reproduz o paradigma orientalista de interpretação das culturas não-europeias — um paradigma que confunde interioridade com fuga, transcendência com negação e Libertação com niilismo – e se afasta, de forma perniciosa, de um real conhecimento da Índia, que era, afinal, seu interesse maior. A hermenêutica indiana, ao contrário das suas incompreensões, revela uma espiritualidade afirmativa, imanente e cognitiva, voltada à plenitude do real, e não à sua rejeição. No horizonte contemporâneo de revisão crítica do legado orientalista dos séculos XIX e XX, sustento, então, com razoável segurança, que, dentre os filósofos ocidentais, Nietzsche é quem mais se aproxima de uma leitura adequada do compromisso das tradições indianas com "este mundo", apesar da influência nefasta de Schopenhauer sobre ele. Os fundamentos da proposta nietzschiana de uma "moral do cultivo", entendida como espiritualização cognitiva das paixões, exibem paralelos notáveis com as tradições religioso-filosóficas do hinduísmo — sobretudo com a via filosófico-soteriológica dos Upaniṣads (Vedānta) — e com o budismo, em particular em sua vertente Mahāyāna. Com efeito, explorei em meu artigo a hipótese de uma parceria filosófica substantiva entre Nietzsche e a Índia, sem desconsiderar que tal parceria exige como tarefa preliminar a refutação qualificada dos ecos de um suposto "niilismo indiano" em Nietzsche: mais do que juízos depreciativos sobre culturas alheias, tratam-se, de fato, de denúncias incisivas dos equívocos interpretativos de Schopenhauer (e outros) a respeito dessas mesmas tradições. É precisamente por meio dessa crítica às fantasias orientalistas — assumidas muitas vezes de modo inadvertido — que Nietzsche se aproxima do Vedānta upaniṣádico e do Mahāyāna. Sublinhando que as expressões filosóficas dessas tradições não se reduzem a construções teóricas e constituem, acima de tudo, metodologias soteriológicas voltadas para a realização de uma plenitude existencial, propus-me evidenciar, nesse mesmo artigo, a congruência entre os projetos soteriológicos indianos e o compromisso este-mundista da obra de Nietzsche, destacando as passagens em que o próprio filósofo reconhece, nos territórios indianos, a presença de um compromisso com a afirmação da vida e a transfiguração das paixões no aqui-agora.

A afirmação propositiva da vida está presente nos princípios doutrinários e teleológicos das tradições indianas, comprometidos com a resolução definitiva do problema existencial do sofrimento, aqui e agora, neste mundo. Tomo como referência a tradição hermenêutica do Advaita Vedānta, vertente não-dual da escola Vedānta, injustamente descrita por Weber como

“doutrina monástica da ilusão cósmica”. Curiosamente, Nietzsche, embora tenha tido acesso a essa tradição por meio de Paul Deussen, seu amigo e especialista nos Upaniṣads, pouco a menciona — talvez em razão da influência de Schopenhauer, cuja leitura niilista deformou as interpretações ocidentais do Vedānta. Essa herança distorcida levou Nietzsche a referir-se equivocadamente aos “ascetas da filosofia Vedānta” como vinculados ao exercício da função sacerdotal, numa clara confusão entre as funcionalidades de nível iniciático e soteriológico e aquelas de nível moral-ritual normativo.

A doutrina dos *puruṣārthas* — as quatro aspirações fundamentais da existência — constitui uma das expressões mais claras do compromisso das tradições religioso-filosóficas do hinduísmo com a imanência. São elas: *kāma* (satisfação dos desejos e afetos), *artha* (prosperidade material e poder), *dharma* (ordem ética e ritual) e *mokṣa* (Libertação). Longe de hierarquizar o mundo e o além, essa estrutura articula uma pedagogia da experiência: *kāma* e *artha* pertencem ao plano mundano, enquanto *dharma* e *mokṣa* representam sua ressignificação espiritual. Assim, o processo soteriológico não consiste em renúncia ao mundo, mas em sua transfiguração cognitiva.

O *dharma*, primeira etapa desse percurso, relaciona-se ao dever ritual e moral e tem por função restaurar a consciência da interdependência entre sujeito e mundo. Suas práticas — ritos, oferendas, renúncias — desconstroem a lógica possessiva do “meu” (*mama*) e reintegram o indivíduo à comunidade cósmica (*bandhutā*). Já *mokṣa*, etapa final, implica a superação da própria ilusão de um “eu” autártico (*ahaṅkāra*). Nessa realização, o princípio da unidade ontológica — a identidade entre Brahman (totalidade) e Ātman (consciência) — torna-se experiência efetiva: ser liberto é reconhecer-se em todas as coisas, aqui e agora.

Essa dinâmica de transformação opera mediante dois filtros cognitivos: o moral (*dharma*) e o meta-moral (*mokṣa*). Por meio deles, as dimensões mundanas (*kāma* e *artha*) são reabilitadas, deixando de ser vistas como desejos ou bens privados para se tornarem expressões do Ser compartilhado. Em vez de domesticação das paixões, as tradições religioso-filosóficas do hinduísmo propõem sua espiritualização — uma realização plena e lúcida de suas potencialidades. É nesse sentido que afirmo que o Vedānta se afina, de modo extraordinário, com o projeto nietzschiano de uma “espiritualidade das paixões”, reafirmando o valor intrínseco deste mundo como espaço de libertação e plenitude.

5.1.2 - Quatro grandes correntes do Hinduísmo e o complexo Religião-Filosofia[8]

O entendimento das religiões indianas sofre interferência do discurso orientalista. Descritas em termos de falta ou atraso civilizacional, elas são classificadas como "irracionais", "politeístas" (em acepção negativa) e "idólatras", construindo uma imagem do Oriente — e da Índia em particular — como contraponto necessário à autorrepresentação racional, monoteísta e moderna do Ocidente. Nesse quadro, termos como "hinduísmo" e "budismo" tornam-se exemplares, enquanto rótulos ocidentais que sintetizam o gesto classificatório e redutor do Orientalismo, ao transformar uma multiplicidade de tradições e experiências em sistemas homogêneos e fixos, moldados segundo os critérios epistemológicos da modernidade europeia.

Os departamentos de Ciência da Religião dão ênfase significativa às "grandes religiões" e o hinduísmo aparece como um termo referenciando uma delas. Tenho insistido que, de todas as denominações religiosas, o hinduísmo tem como peculiaridade remontar mais diretamente à construção arbitrária do discurso orientalista. Diferentemente de outras palavras designativas das religiões mundiais, o "hinduísmo" não é um termo originário do fenômeno que pretende designar, bem como não é um termo de reconhecimento identitário local. Com efeito, o termo deriva da palavra "hindu" que, por sua vez, é uma variação do sânscrito *sindhu.* Esse termo surge a partir do século VI a.C., no Império Persa, como uma referência estritamente geográfica para designar os povos que viviam para além do Rio Indus, localizado no atual Paquistão. A ambiguidade terminológica começa, pois, pela própria palavra, cujo sentido específico de enquadramento categorial ("religião") decorre de uma superimposição extrínseca à civilização do subcontinente, sem repercussões significativas nas línguas vernáculas.

Do que se trata, então, o hinduísmo?

Conteudisticamente, o hinduísmo desponta como uma confederação extremamente plural de tradições religiosas, cujo referencial de articulação situar-se-ia num pequeno núcleo de princípios "pré-religiosos", enraizados na pura existencialidade, e em intercâmbios e relacionalidades históricas milenares. Suas principais vertentes contemporâneas podem ser agrupadas em quatro grandes correntes situadas, predominantemente, no subcontinente indiano:

[8] Subtópicos desta seção: (i) Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo, Smārtismo e Budismo; (ii) características do complexo religião-filosofia na Índia; contemporaneidade e compromisso com este mundo; (iii) relação orgânica entre sofrimento/felicidade e ignorância/conhecimento.

as religiosidades teocêntricas do Vaiṣṇavismo, Śaivismo e Śaktismo, e as religiosidades não-teocêntricas do Smārtismo, cujas textualidades fundacionais incluem os Vedas, os Tantras, os Purāṇas e os Itihāsas.

As tradições hinduístas não se estruturam como associações voluntárias de adesão confessional, mas como formas de religiosidade comunitária e hereditária, que vinculam os indivíduos à sua pertença ritual e cultural desde o nascimento. Trata-se, portanto, de tradições de base popular, atravessadas por diferentes níveis de aprofundamento — do rito cotidiano à experiência mística tântrica e vedântica —, mas unificadas por uma mesma matriz simbólica e ontológica. Importa destacar que, na formulação sintética das quatro grandes correntes que compõem a pluralidade da tradição religiosa indiana — Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo e Smārtismo —, as três primeiras são essencialmente teocêntricas, i.e., estão articuladas em torno de personificações do Absoluto, i.e., personificações do além-de-todas-as-personificações, sob a forma de divindades supremas, a saber Viṣṇu, Śiva e Śakti, respectivamente. O Smārtismo, por sua vez, ancora-se numa tradição de não-personificação do Absoluto, centrada na noção de Brahman. Entretanto, em continuidade com as correntes teocêntricas, o acesso a esse princípio absoluto não-personificado não se dá pela via de uma abstração do mundo, mas pela via de teísmos privilegiados, símbolo da totalidade da manifestação cósmica da qual o Absoluto é plataforma fundacional.

Tendo em vista os avanços da crítica ao orientalismo, saúdo o movimento de reabilitação das tradições teocêntricas indianas, reconhecendo nelas afinidades estruturais com as religiões abraâmicas — em especial o cristianismo —, no que tange à ideia de uma divindade absoluta, totalizante e pessoal. Todavia, afirmo que persiste um equívoco recorrente: superadas as antigas acusações de "politeísmo" ou "panteísmo", persiste uma tendência de se classificar os hinduísmos teocêntricos como expressões "sectárias". Isso revela uma incompreensão sobre a natureza interna dessas correntes já que, unificadas por uma mesma matriz simbólica e ontológica, tratam-se de tradições de base popular, gradualmente atravessadas por diferentes níveis de aprofundamento. No caso do Vaiṣṇavismo, por exemplo, o que está em jogo não é um "secto", mas uma modalidade de expressão da totalidade divina: Viṣṇu, que se desdobra em dois níveis de vivencialidade religiosa, o nível popular ou normativo, e o nível de aprofundamento iniciático filosófico. Como veremos adiante, esse modelo se replica em todas as demais correntes, incluindo as não-teocêntricas.

Tal estrutura interna demonstra a profunda unidade entre teocentrismo e não-dualismo, entre devoção e conhecimento — unidade esta frequentemente obliterada por interpretações ocidentais ainda presas, apesar do avanço, a categorias sociológicas exógenas e a paradigmas classificatórios da modernidade europeia.

Essas três grandes religiões teocêntricas são um magnífico exemplo do que chamo de "monismo monoteísta": Śiva, Viṣṇu ou Śakti não são apenas uma Divindade Absoluta, mas, acima de tudo, uma Realidade Absoluta. Em outras palavras, não há uma realidade divina distinta; a nossa realidade imediata — o lugar onde pisamos, aqui e agora — é eminentemente divina. Diferentemente da tendência moderna ocidental de postular uma antinomia irreconciliável entre o Uno e o Múltiplo — o que necessariamente conduz à ideia de que ou o Uno é uma ilusão, ou o Múltiplo é uma ilusão, ou ainda de que o Uno é uma entidade ontologicamente distinta do Múltiplo —, a tradição clássica indiana concebe uma Divindade suprema, concebida como fonte fundamental tanto do Uno quanto do Múltiplo. Aqui, o Uno não é concebido como uma entidade, mas como uma plataforma fundante para a manifestação do Múltiplo, enquanto o Múltiplo, por sua vez, é entendido como o único meio pelo qual o Uno se revela e se realiza. Em outras palavras, não há Uno sem o Múltiplo, nem Múltiplo sem o Uno. Tal como uma moeda, eles constituem as faces inseparáveis de uma única realidade não dual. Ao mesmo tempo, sendo fundamento, o Uno não pode ser esgotado por uma entidade particular do Múltiplo, nem pela soma inimaginável de todas as entidades particulares. Em outras palavras, a pluralidade do Múltiplo jamais afeta a integridade unitária do Uno.

E do que se trata, por sua vez, o budismo, já que este termo, como o hinduísmo, referencia uma das "grandes religiões" do mundo?

No caso do Budismo, uma diferenciação precisa ser feita entre sua origem e sua expansão. O termo deriva sua designação da personalidade fundadora, Siddhārta Gautama, o Buda (séc. VI a.C.). Surge na Índia como uma dentre tantas outras escolas de aprofundamento, de orientação eminentemente monástica, com uma proposta de investigação radical da existência, num contexto marcado por uma pluralidade de religiosidades laicas e populares, com relativa hegemonia da matriz védica, como mencionado acima. Seu caráter iniciático, comum a todos os desdobramentos do nível de aprofundamento soteriológico, demanda, obrigatoriamente, aos neófitos o cumprimento de rigorosos requisitos éticos e intelectuais, que incluem, entre outros, a vivência prévia e plena das experiencialidades religiosas do nível moral normativo e a adesão à

autoridade de um mestre. Nesse sentido, ressalto de imediato que o conjunto dos ensinamentos atribuídos originariamente ao Buda (séc. V a.C.) não pode nem deve ser classificado como constitutivo de uma "religião" independente, mas, mais precisamente, como uma dimensão de aprofundamento filosófico das religiosidades védico-tântricas.

O objetivo precípuo do budismo é o exercício da reflexão racional e da meditação contemplativa (*vicāra/bhavanā*) como estágio derradeiro conducente à realização, aqui e agora, da verdadeira natureza do Real e, concomitantemente, dos ideais de Libertação (*mokṣa/nirvāṇa/bodhi*), simbolizados pelos perfis paradigmáticos do *arhat* e do *bodhisattva*. É interessante observar que a ênfase moderna ocidental (e de cunho orientalista) no caráter "filosófico" do budismo preserva, em certa medida, sua dimensão analítica e reflexiva fundamental. No entanto, a desconsideração da contextualidade bidimensional — e, em particular, dos requisitos iniciáticos — compromete a compreensão do projeto pedagógico e obscurece o sentido profundo de seus ensinamentos. Corre-se, assim, o risco de reduzir o budismo a uma filosofia meramente especulativa, moldada pelos paradigmas do racionalismo ocidental. Essa ausência de contextualização repercute ainda mais gravemente na tendência moderna de conceber o budismo como uma religião distinta e rival do hinduísmo, supostamente edificada em oposição a seus fundamentos rituais e doutrinários. Como se argumentou, o caráter eminentemente iniciático do budismo não deixa dúvida de que, em sua genealogia, ele se configura como uma escola de aprofundamento — entre outras — do hinduísmo laico e popular, então dominado pelas matrizes védicas e pela liderança dos brâmanes (*varṇa/jāti*), grupo tradicionalmente consagrado ao conhecimento e à condução sacerdotal, situado no topo da hierarquia social.

Por outro lado, ainda que a tradição budista esteja integrada ao amplo horizonte dos Vedas, a consolidação de uma de suas vertentes, o Mahāyāna, entre os séculos I e VI, expandiu a presença budista para além do norte e nordeste da Índia, abrangendo a faixa que vai do Gandhara (atual Paquistão) a Ladakh (situada no Planalto Tibetano), passando pela Cashmira. Isso catapulta o Buda para muito além da condição de individualidade histórica paradigmática (*arhat*): ele passa a ser concebido como princípio sempre-presente da essencialidade de todos os entes (*dhammakāya*), personificado no ideal do *bodhisattva*. A grande novidade sociológica do Mahāyāna é a penetração nas esferas normativas/laicas: popularizam-se os cultos às *stūpas* — repositórios das relíquias do Buda, cuja origem remonta às instruções do *Mahāparinibbāna Sutta*

— e se desenvolve uma devocionalidade popular análoga à das religiosidades teocêntricas hinduístas (Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo), associada ao culto de imagens e personalidades de *bodhisattvas*, como *Avalokiteśvara*. Esses fatores — especialmente o iniciatismo não-monástico e a difusão popular — projetam, para além dos círculos monásticos do cânone pāli e do Abhidharma, posições e contraposições potencialmente explosivas. A enorme pluralidade do budismo hoje deriva, em grande medida, de uma ampla difusão por outras regiões da Ásia, além da Índia, e pode ser categorizada em três grandes correntes, viz., o Theravāda, o Mahāyāna e o Vajrayāna, cujas textualidades incluem o Tripiṭaka, os Sūtras do Mahāyāna, e os Tantras . No subcontinente indiano, o budismo afiliado à corrente tibetana permanece vivo nas regiões himaláiacas da Índia (e.g., Ladakh, Sikkim, Arunachal Pradesh) e do Nepal. Na região do estado de Maharashtra, desenvolveu-se, ainda, uma linhagem moderna, afiliada ao movimento sociopolítico conhecido como Movimento Budista Dalit.

O impacto desse processo complexo de expansão do budismo manifesta-se, de modo exponencial,

> (i) no revigoramento doutrinário, com a incorporação canônica de uma nova série de sermões do Buda, majoritariamente em sânscrito;
>
> (ii) na consolidação da noção-chave de *śūnyatā* (“vacuidade”) como expressão radical da não-substancialidade de todo fenômeno e de toda nocionalidade conceitual, operando como expediente hermenêutico para realizar o sentido último de *pratītyasamutpāda* (“originação codependente);
>
> (iii) no revigoramento institucional, com a expansão de espaços iniciáticos não-monásticos e a adoção da figura do *gṛhastha-bodhisattva* (“asceta residente em sua casa”), exemplarmente representada por Vimalakīrti no *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*.

A formalização do divórcio com a tradição védica, no bojo da consolidação do Mahāyāna e sua crescente inserção laica, favorece o estreitamento de laços entre o budismo e as tradições tântricas do norte e noroeste da Índia, vinculadas aos monoteísmos de Śiva, Śakti e Viṣṇu. A partir do século III, o desenvolvimento da vertente Vajrāyāna sinaliza um novo viés de inserção na ampla tecitura das religiosidades hinduístas. Duas marcas do tantrismo ajustam-se exemplarmente ao drama de continuidade e ruptura do Mahāyāna: (i) a instrumentalização soteriológica do cotidiano, que evidencia a imbricação teleológica entre *mokṣa* (ou *nirvāṇa*) e *dharma*; e (ii) a orientação onto-teológica sob a forma de um Absoluto personalizado — ou de

“personalizações do impersonalizável” — que passa a incluir, ao lado de Śiva, Śakti e Viṣṇu, o Buda Śākyamuni como essência divina universal, símbolo de sabedoria e compaixão. Como efeito correlato, consolida-se, pela primeira vez de modo sustentado — notadamente sob o Império Pāla (sécs. VIII–XII) —, um budismo laico e popular, centrado em um panteão narrativo e iconográfico de Budas e Bodhisattvas, soberanos de múltiplas esferas cósmicas.

Trabalhar com matrizes civilizatórias indianas tão amplas - hoje designadas sob a terminologia de “hinduísmo” e “budismo” -, que desenvolveram ao longo de sua história processos de autorreflexão sobre as múltiplas dimensões da existência e se expandiram em correntes que se interpenetram entre si, implica inevitavelmente uma angústia de ordem metodológica. A exigência de traduzir essas experiências vitais da existencialidade em termos dos conceitos modernos e originalmente ocidentais de “religião” e “filosofia” requer um esforço preliminar rigoroso de contextualização, adequação e qualificação de sentido, sob pena de converter projetos de compreensão em julgamentos e de macular a alteridade do objeto estudado. Negligenciar essa tarefa implica abrir espaço para imposições subalternizantes, reducionistas ou reificadoras — ou, em sentido inverso, para apropriações puramente negativas ou metafóricas.

Os esforços de contextualização e de requalificação conceitual partem da convicção de que é possível e necessário instaurar um diálogo genuíno entre culturas e civilizações distintas no espaço e no tempo, sustentado por um horizonte comum de experiência: a condição sofredora da existência. Em lugar de se limitarem a instrumentos analíticos redutores, os conceitos de “religião” e “filosofia”, submetidos a tal esforço hermenêutico, revelam-se mediações criativas de um processo dialógico fecundo e mutuamente transformador. Nesse contexto, a traducibilidade conceitual deixa de operar como mero veículo de transmissão de informações para assumir uma função mais elevada — a de promover uma “fusão de horizontes” nos termos gadamerianos, i.e., de suscitar eventos dialógicos que catalisem transformações recíprocas entre os interlocutores.

Assim, a compreensão das tradições soteriológicas indianas, mediante uma apropriação crítica e ressignificadora das noções de “religião” e “filosofia”, pode converter-se em fator revitalizador de sentidos adormecidos, negligenciados ou esquecidos das próprias tradições ocidentais. Para tanto, exige-se, por parte destas últimas, uma disposição autêntica para o diálogo intercivilizatório, fundada na consolidação prévia de uma consciência crítica de sua própria historicidade e de seus limites epistemológicos.

A apresentação compreensiva das tradições soteriológicas da Índia, nesse quadro, demanda contextualizações e adequações conceituais coerentes com as funções instrumentais dos termos "religião" e "filosofia". Em linhas gerais, o conceito de religião refere-se a uma estrutura performativa de pertencimento comunitário, configurada por codificações morais, rituais, doutrinárias, mitológicas e iconográficas, e fundada sobre um princípio ontológico — o Ser — que habita e sustenta a totalidade dos entes. O conceito de filosofia, por sua vez, designa um empreendimento racional de caráter meditativo e dialógico, cuja conclusividade não reside em doutrinas ou sistemas, mas na transformação efetiva do sujeito — na restauração de sua dignidade ontológica por meio da consciência plena desse mesmo princípio.

"Religião" e "filosofia", assim contextualizadas, integram uma organicidade interna que estrutura os diferentes níveis de um mesmo projeto soteriológico: a religião, em sentido amplo, refere-se ao conjunto do processo transformacional, e, em sentido estrito, à sua etapa introdutória; a filosofia, por sua vez, corresponde ao nível de aprofundamento, marcado pelo cumprimento de requisitos iniciáticos que conduzem à realização plena do sentido primeiro da religião.

Requalificados esses dois termos, fica claro o que daí se revela: os conceitos de religião e filosofia devem ser compreendidos a partir do que se poderia denominar de uma "organicidade da filosofia no interior da religião", i.e., a filosofia não se constitui como esfera autônoma ou separada, mas como dimensão intrínseca da experiência religiosa, cuja função é precisamente resolver o problema do sofrimento de modo insubstituível e último. Nessa perspectiva, a filosofia representa o estágio mais elevado do percurso soteriológico, o momento em que o conhecimento reflexivo (*jñāna*) se converte em via de Libertação (*mokṣa*).

Para compreender essa estrutura interna, é necessário relembrar os aspectos fundamentais mencionados acima: as quatro grandes tradições do hinduísmo — Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo e Smārtismo — distinguem-se, de forma decisiva, da leitura orientalista que concebe essas tradições como essencialmente "de outro mundo" e portadoras de uma ética de negação da vida. As religiões indianas não são transcendentalistas no sentido ocidental do termo. O transcendentalismo da noção de transmigração da alma (*saṃsāra*), i.e., de renascimento em uma outra vida, ainda que organicamente vinculado ao amplo processo de transformação, não constitui a meta última da existencialidade. Com efeito, a meta última da Libertação não aponta para nenhum "outro mundo", mas para a requalificação ontológica deste mundo. A salvação (*mokṣa*) consiste, portanto, não em evasão ou renúncia, mas em realização plena da experiência

de estar no mundo. O cerne da reflexão filosófico-religiosa do hinduísmo é precisamente essa imediaticidade da existência — a consciência de que o Absoluto se manifesta na cotidianidade e na convivência. Em contraste com a leitura weberiana orientalista que as descreve como religiões de fuga ou ascetismo negativo, as tradições indianas afirmam o mundo (*loka*) em sua positividade constitutiva. O "mundo" não é concebido como vazio ou ilusão ontológica, mas como tecido comunitário da existência, espaço de partilha, de interdependência e de comunhão. A realização soteriológica implica, assim, uma afirmação radical da comunidade como condição última de salvação: não há libertação fora da relação, do compartilhamento e da integração com toda forma de alteridade. Em suma, nas tradições indianas, filosofia e religião se interpenetram num mesmo projeto de transformação da existência. A filosofia não se limita a interpretar o mundo; ela o afirma — e, afirmando-o, liberta.

Os contextos ontológicos de sua atuação estão também, eminentemente, marcados pela afirmação positiva de um princípio absoluto unicista ou não-dual (*advaita/advaya*), sempre presente e todo permeante, que é constitutivo da realidade imediata e cuja designação aponta, alternativamente, para uma super-personalidade (Viṣṇu, Śiva, Śakti), para uma nominalidade não-personificada (Brahman, Ātman, Tathāgatagarbha, Buddhadhātu), ou para uma não-nominalidade (Śūnyatā). Invariavelmente acusada, nas esferas do racionalismo ocidental, de exercer um papel subserviente à autoridade "dogmática" da religião, e nas esferas do antirracionalismo ocidental, de possuir uma vocação suicida, i.e., enunciadora de sua própria inutilidade, a razão filosófica (*vicāra*) cumpre, ao invés, nessas tradições, uma função primordial, insubstituível e decisiva nos processos de encaminhamento soteriológico, conducentes aqui e agora, à realização cognitiva da natureza última do Real e à superação definitiva do sofrimento (*mokṣa/nirvāṇa*). Com efeito, a prevalência de uma ontologia não-dual, de imediaticidade metalinguística, confere à funcionalidade da razão o caráter suficiente de uma razão esclarecedora, ao invés de uma razão instaurativa. Concomitantemente, e pelo mesmo motivo, o conteúdo revelatório dos textos sagrados – os Upaniṣads, os Tantras, os Sūtras (budistas), e outros – assume o caráter fundamental de uma pedagogia de iniciação ao *modus operandi* dessa mesma razão filosófica, suas sutilezas e complexidades. Ao invés, portanto, de autoridades dogmáticas, os textos sagrados revelam-se, aqui, como verdadeiros manuais de aplicação prática da razão filosófica. Note-se, finalmente, que os elementos devocionais (*bhakti*) eventualmente incorporados às disciplinas soteriológicas, como ocorre invariavelmente nas correntes

teocêntricas, tendem a se imiscuir, organicamente, ao contexto mais amplo da razão filosófica como "devoção imbuída de conhecimento" (*jñānamiśrabhakti*), como denomina Madhusūdana Sarasvatī ou, na linguagem de Spinoza, "amor intelectual por Deus" (*amor dei intellectualis*).

O enfoque que proponho, tanto em relação aos hinduísmos quanto ao papel da filosofia no interior de suas problemáticas religiosas, é, essencialmente, contemporâneo. Mesmo quando recorro a textos das tradições hermenêuticas e comentariais de redação/compilação reconhecidamente antiga, o recorte interpretativo não se orienta, em última análise, pela cronologia, mas pela eficácia atual das ideias — i.e., pela capacidade de cada texto de produzir sentido e transformação no presente. A contemporaneidade, portanto, não se define pelo tempo de escrita de um texto, mas por sua potência de intervenção e de atualização. Infelizmente, uma outra herança orientalista na articulação entre religião e filosofia resiste: em muitos contextos filosóficos de matriz eurocêntrica, quando se abre espaço para as chamadas "filosofias orientais", estas são frequentemente apresentadas como uma "introdução" ou, no máximo, um "primeiro capítulo" da história do pensamento, remetidas a uma dimensão arcaica ou meramente formativa.

Entretanto, tomada sob a dupla problemática do sofrimento e do conhecimento, há que se afirmar a contemporaneidade dessa tradição. Nesse sentido, o que denomino dimensão civilizacional indiana permanece plenamente acessível à experiência perceptiva e reflexiva de quem se encontra, hoje, em contato com o subcontinente. A viagem ou a visita contemporânea à Índia revela a persistência de um elo estrutural entre suas múltiplas tradições religiosas: a dimensão propriamente filosófica, entendida como o nível de aprofundamento das religiosidades indianas, no qual se articulam as relações entre sofrimento e ignorância, conhecimento e libertação.

Dessa forma, a estrutura conceitual a que nos estamos referindo pode ser sintetizada em quatro termos fundamentais do sânscrito, intimamente interligados: *duḥkha* (sofrimento) e *avidyā* (ignorância), de um lado; *vidyā* (conhecimento) e *mokṣa* (libertação do sofrimento), de outro. Tais pares expressam a viagem semântica e existencial que orienta as religiões indianas em seu núcleo filosófico-soteriológico: a passagem da ignorância ao conhecimento, vivida como a superação do sofrimento e a realização da felicidade (*ānanda*).

Uma característica que se desdobra dessa articulação orgânica e umbilical entre sofrimento e ignorância, de um lado, e conhecimento e libertação, de outro, é que esse processo não se dá de forma automática ou revelada: exige esforço pessoal, disciplina e cultivo interior.

Trata-se, em última instância, de uma filosofia prática da existência — uma pedagogia do despertar —, que permanece viva e operante na contemporaneidade das tradições indianas. Qualquer concepção de salvação nas tradições indianas não pode ser compreendida, mesmo quando personificada sob a forma de uma divindade, como fundada unicamente na graça. A noção de graça (*prasāda*) está, de fato, presente, mas não é entendida como uma força externa que resgata o indivíduo de modo passivo. Pelo contrário, se há um princípio de unidade de todas as coisas, o sofrimento decorre precisamente do esquecimento desse princípio. "Lembrar-se de Deus" significa, portanto, restaurar a consciência cognitiva dessa unidade originária. Nessa perspectiva, o projeto de salvação é antes de tudo um projeto epistemológico, fundado num processo cognitivo e num esforço sistemático e pessoal. Isso, por sua vez, não implica a negação de intervenções divinas nos moldes da graça cristã, mas supõe uma sinergia entre dois polos: o problema, que é individual e existencial, e o resgate da condição de conhecimento, cuja responsabilidade também é individual. Essa vinculação entre ignorância e sofrimento (*avidyā–duḥkha*) e entre conhecimento e libertação (*vidyā–mokṣa*) é um traço estruturante de todas as tradições indianas. A ideia, pois, de uma salvação repentina ou aleatória — a transformação instantânea de um pecador em santo — é, via de regra, considerada suspeita. Embora possa ter valor simbólico, ela é tida como improvável. A Libertação (*mokṣa*), entendida como superação do sofrimento, requer um processo de conhecimento e de transformação gradual, sustentado por uma metodologia específica. Por isso, as religiosidades indianas não concebem a salvação como um evento súbito, mas como um processo evolutivo de compreensão daquilo que está ausente ou esquecido.

Com efeito, a palavra sânscrita que sintetiza essa dimensão metodológica da religião é *sādhana*, termo que designa, em sentido amplo, um processo disciplinado de transformação espiritual. *Sādhana* implica gradualidade, método, orientação e textualidade: trata-se de um caminho progressivo, pautado por práticas e etapas que conduzem à rememoração do conhecimento esquecido e, consequentemente, à cessação do sofrimento. Em termos comparativos, assim como um engenheiro estabelece etapas para construir uma ponte, o praticante (*sādhaka*) segue um conjunto de práticas espirituais planejadas e graduais que visam à reintegração cognitiva com o princípio de unidade de todas as coisas.

O pressuposto fundamental das religiosidades indianas é a convicção de que existe um princípio de unidade universal, nomeado de modo diverso pelas quatro grandes tradições: Viṣṇu

(Vaiṣṇavismo), Śiva (Śaivismo), Śakti (Śaktismo) e Brahman (Smārtismo). Todavia, coexistente a essa certeza ontológica, encontra-se uma condição existencial de esquecimento (*avidyā*), inerente à própria experiência do nascimento. Esse esquecimento não anula a unidade, mas encobre sua percepção. Assim, o processo religioso — e o verdadeiro sentido de *sādhana* — é um processo de rememoração: uma metodologia voltada à recordação da unidade perdida. Esse aspecto é decisivo, pois revela o caráter ativo e consciente da prática religiosa. Ao falar de *mokṣa*, frequentemente emprega-se em português o termo "libertação", que enfatiza o aspecto negativo (aquilo de que nos libertamos). Contudo, é igualmente adequado o termo "realização", entendido não apenas como "fazer", mas como "dar-se conta de algo que sempre esteve presente". Nesse sentido, a salvação é uma forma de reconhecimento — ou, em termos budistas, de Iluminação (*bodhi*).

Duas palavras podem, portanto, sintetizar o projeto religioso indiano: rememoração e atenção. Rememorar é voltar-se ao que sempre esteve presente; prestar atenção é manter a consciência desperta diante do real. O esquecimento de Deus não implica seu afastamento, pois o divino permanece imanente — mesmo o Cristianismo reconhece essa onipresença. Assim, o esquecimento é uma condição individual e cognitiva; não altera o ser das coisas, apenas obscurece sua percepção.

Nesse quadro, *sādhana* designa o processo sistemático pelo qual o indivíduo recupera a atenção e a memória do real. Trata-se de uma prática metódica que combina disciplina, esforço e consciência. Por ser gradativa, essa prática se organiza em níveis hierárquicos, em que cada etapa é indispensável à seguinte. Não há salto possível: cada etapa ressignifica o anterior, ampliando o horizonte de compreensão. Assim, o percurso soteriológico indiano estrutura-se em dois grandes níveis articulados — o inicial e o de aprofundamento —, que não se substituem, mas se complementam num processo contínuo de expansão da consciência. Com efeito, o projeto como um todo inscreve-se num quadro de encaminhamento espiritual bidimensional, composto por dois níveis complementares de progressão: o moral normativo e o reflexivo iniciático, que correspondem, grosso modo, às esferas da "religião" e da "filosofia". Em um regime de organicidade e continuidade, o segundo constitui o aprofundamento do primeiro, o qual, por sua vez, constitui seu pré-requisito indispensável.

De forma mais detalhada, podemos afirmar que o *nível normativo* abrange o cumprimento de preceitos morais, rituais e devocionais, bem como a assimilação de narrativas míticas e

princípios doutrinários. Nele, o desapego e o conhecimento são ainda parciais, conduzindo a condições temporárias de bem-aventurança (*svarga*) dentro do ciclo de transmigração (*saṃsāra*). Já o *nível iniciático* compreende disciplinas racionais e cognitivas, que pressupõem o cumprimento de requisitos éticos (*catuḥsādhana*) e visam ao descentramento do ego e à realização da unidade ontológica do Real. Este estágio culmina na Libertação (*mokṣa/nirvāṇa*) — a superação definitiva do sofrimento pela restauração da consciência de unidade entre todos os entes.

Esse modelo de dupla via atravessa a totalidade das tradições religioso-filosóficas indianas, encontrando nas matrizes védicas sua expressão paradigmática: os Brāhmaṇas representam o domínio da ação ritual e moral (*karmakāṇḍa*), enquanto os Upaniṣads configuram o domínio do conhecimento (*jñānakāṇḍa*), conducente à realização do princípio da não-dualidade (*advaita*) — o *summum bonum* da existência.

Nos Upaniṣads, a causa última do sofrimento é identificada com a ignorância (*avidyā*), i.e., o esquecimento do princípio ontológico que sustenta a totalidade do ser. Seu projeto filosófico é, portanto, um projeto epistemológico-soteriológico, que visa à rememoração do Real por meio de uma racionalidade argumentativa e disciplinada. Essa filosofia, inscrita no interior da religião, constitui sua etapa derradeira. Trata-se, como já acima enfatizado, de filosofia *na religião*, ao invés de uma filosofia *da* religião, cuja meta é a realização existencial da bem-aventurança (*ānanda*).

5.1.3 - Filosofia, Comunidade e Amor: Os Upaniṣads e o Budismo[9]

Os Upaniṣads constituem o núcleo clássico da reflexão filosófica indiana. Ao seu redor formou-se, ao longo dos séculos, uma constelação de correntes críticas e soteriológicas (*darśanas*). Compostos em sânscrito — língua de prestígio do saber na Índia e uma das mais antigas do tronco indo-europeu —, apresentam cronologia ampla: os mais antigos, como o *Bṛhadāraṇyaka* e o *Chāndogya*, remontam aproximadamente ao século VIII a.C., enquanto os mais recentes pertencem aos primeiros séculos da era comum. A historicidade, contudo, deve ser

[9] Subtópicos desta seção: as escolas do Vedānta, em especial o Advaita Vedānta, a tradição Mahāyāna do budismo; funcionalidade soteriológica da razão e o método racional-desconstrutivo; iniciação, requisitos e pedagogias; comunidade e amor como corolário.

relativizada: trata-se de uma tradição oral, continuamente reativada por processos hermenêuticos plurais. A vitalidade atual desse legado indica que os Upaniṣads não são apenas "filosofia antiga", mas linguagem operativa para interpelar questões perenes da existência. Por isso, são primariamente concebidos como conhecimento (*jñāna*) e, só em segundo plano, como "coleção de textos". Sua própria etimologia — *upa* ("junto"), *ni* ("abaixo"), *sad* ("sentar") — remete ao ato de sentar-se junto ao mestre para receber instrução.

A sequência interna dos Vedas, apresentadas na dupla dimensão de moral e conhecimento — ação (*karmakāṇḍa*) e conhecimento (*jñānakāṇḍa*) — responde a uma necessidade epistemológica. Uma investigação filosófica eficaz sobre a experiência religiosa (e humana) requer o esgotamento das expectativas objetificadas, inclusive as felicidades "paradisíacas". Esse esgotamento se manifesta numa angústia radical que exime os objetos de responsabilidade e desperta, no sujeito, a suspeita de uma ignorância basilar sobre si mesmo e o mundo (natureza do sujeito e objeto). Essa disposição é condição de possibilidade para a eficácia cognitiva dos Upaniṣads: sua linguagem é deliberadamente pedagógica e purgativa, orientada a desfazer a reificação da dualidade e a promover a realização — aqui e agora — da unidade ontológica entre Brahman (Absoluto) e Ātman (Consciência). Suspender a ação aquisitiva não é inação: é instaurar uma ação responsável fundada no conhecimento das coisas *tais como elas* são, enquanto determinações interdependentes de um mesmo fundamento.

A centralidade upaniṣádica evidencia o lugar soteriológico do filosofar na Índia. As leituras (*darśanas*) que se articularam em torno desses textos compartilham: (i) exame radical (*vicāra*) dos fundamentos subjetivos e objetivos da experiência; (ii) vinculação intrínseca entre ética e epistemologia (de *jñāna* a *mokṣa*); (iii) diagnóstico da ignorância (*avidyā*, *aviveka*) como causa última do sofrimento; (iv) um caminho de libertação que culmina na unicidade/união ontológica, figurada por Brahman (ou por suas personificações totalizantes nas teologias de Viṣṇu, Śiva ou Śakti). Mesmo escolas que não postulam explicitamente a unicidade terminam por afirmar um congraçamento universal — pela dependência absoluta ou pela intimidade cognitiva.

Tradicionalmente, as escolas vinculadas à tradição védica (*āstika*) organizam-se em três pares: Nyāya–Vaiśeṣika (realismo pluralista, sendo Nyāya a matriz da lógica indiana); Sāṃkhya–Yoga (dualismo realista, com Yoga explicitando as práticas meditativas); e Mīmāṃsā–Vedānta (sendo este último o polo soteriológico unicista). Mīmāṃsā é sobretudo exegese ritual (eficácia do *karmakāṇḍa*), não uma escola de libertação em sentido estrito, embora haja desdobramentos

em tal direção. Cada uma possui cânones próprios e vastas tradições comentariais em sânscrito, vivas até hoje.

Entre as seis, o Vedānta exerce impacto soteriológico singular e liga-se de modo umbilical aos Upaniṣads — que, não por acaso, são denominados eles mesmo denominas *vedānta* – i.e., a "parte final/teleológica dos Vedas". Mais que uma doutrina (e.g., não-dualidade/*advaita*, unicidade/*ekatva*), os Upaniṣads fornecem um método que culmina na Realização/Libertação (*mokṣa*). Historicamente, o confronto com budistas refinou a dialética lógica vedāntina sobre o estatuto da objetividade, integrando perspectivas de outras escolas como etapas de uma metodologia gradual.

A riqueza textual do Vedānta propiciou o surgimento de subescolas. São três as principais: (i) Advaita (Śaṅkarācārya): não-dualidade estrita, com ênfase na insubstancialidade do múltiplo e na absolutidade de *Brahman* não-qualificado; (ii) Viśiṣṭādvaita (Rāmānujācārya): não-dualidade qualificada, onde o múltiplo participa como corporalidade do absoluto Brahman; (iii) Dvaita (Mādhvācārya): dualidade em dependência absoluta, com Viṣṇu como Divindade Suprema. Cada linha produziu ciclos comentariais sobre a trilogia fundacional da escola: Upaniṣads, *Brahmasūtra*, e o *Bhagavadgītā*.

A pedagogia do Advaita Vedānta repousa numa transmissão dialógica entre mestre (*guru*) e discípulo (*śiṣya*). A admissão do discípulo (*adhikārin*) pressupõe o cumprimento de quatro pré-requisitos (*sādhanacatuṣṭaya*): (i) *viveka* (discernimento entre finito e não-finito); (ii) *vairāgya* (desapego de objetos deste e doutros mundos); (iii) *ṣaḍ-saṃpat* (seis virtudes); (iv) *mumukṣutva* (anseio intenso pela Libertação ou *mokṣa*). O par *vairāgya–viveka* é decisivo: desloca a crença na substancialidade de quaisquer objetos e desmonta a expectativa de eliminar o sofrimento pela via da apropriação privada.

Nessa trilha, os Upaniṣads dirigem sua atenção crítica à pretensa autarquia do "eu", mostrando de que forma a experiência corriqueira é recoberta por superimposições e falsas identificações: "eu sou gordo", "eu estou triste", "eu faço", "eu conheço" etc. O desejo opera como eixo dessa ilusão: exprime, de um lado, em sua inevitabilidade, a interdependência ontológica oculta entre sujeito e objeto; e de outro afirma, fantasiosamente, uma ontologia dualista, que impele o sujeito à intencionalidade privatista e opressora, que é a causa última do sofrimento. Nesse sentido, a denúncia de uma condição de ignorância (*avidyā*), marcada pela superimposição do não-Real sobre o Real (*adhyāsa*) sempre-presente, possui um caráter

pedagógico (*upāya*), ao invés de descritivo (*vācaka*): a ignorância é mero erro, sem positividade ontológica. Sua postulação funciona, portanto, como instrumento pedagógico para sugerir que a Verdade subjaz oculta em toda a ilusão, que assim se desfaz pela via do discernimento. E da mesma forma que a terapêutia médica restabelece a saúde, o estado natural do paciente, os Upaniṣads, pela via da orientação do mestre, funcionam como um meio de conhecimento que se limita à tarefa de remoção de erros.

Para ilustrar o *modus operandi* da razão no contexto da filosofia indiana dos Upaniṣads, farei uma breve incursão na linha hermenêutica da Não-dualidade (*kevalādvaita*), que tem no filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII) sua maior expressão clássica, e no filósofo Satchidanandendra Saraswati (séc. XX) uma de suas maiores expressões modernas. Pretendo, com isso, evidenciar a presença de uma razão ao mesmo tempo rigorosa e propositiva, cuja singularidade reside em sua capacidade de projetar uma "conclusividade" metalinguística e não-proposicional. Trata-se, em síntese, uma razão última e decisiva, que conduz, de forma imediata, ao conhecimento pleno do Real e à concomitante condição de felicidade e bem-aventurança. Listo abaixo suas premissas básicas.

> (i) A unicidade ontológica do Real, que sustenta fundacionalmente o sentido da "não-dualidade" (*advaita*), é descrita como uma condição de não-diferença fundamental entre o conceito agregador da subjetividade consciente (Ātman) e o conceito agregador de objetividade totalizante (Brahman). Nasce daí a equação central do Upaniṣads: Ātman ou Si-mesmo [fundamento ontológico do 'eu'] ~ ≠ [não-diferente de] Brahman ou Absoluto [fundamento ontológico da Totalidade].
>
> (ii) A realização dessa unicidade ontológica e sempre-presente do Real resulta da aplicação de um método de reflexão racional (*vicāra*), também descrito como razão analítica (*viveka*), que não contempla instâncias últimas em forma de proposições positivas, teóricas ou doutrinárias. Trata-se de uma racionalidade puramente eliminativa, e intrinsecamente "prática" e "final": é "prática", pois erradica o sofrimento (*duḥkha*) e sua causa (*avidyā*), i.e., os erros sobre o si-mesmo e o mundo; e é "final", pois não deixa margem para a ação subjetiva (interessada) ulterior.
>
> (iii) A expressão "não-dualidade" (*advaita*), ao invés de uma "metafísica monista", aponta para a operacionalidade do método de reflexão racional: sempre que a "dualidade" (*dvaita*) ou "alteridade substantiva" é detectada, o fio da navalha da "não-dualidade" é acionado. Portanto, ao invés de afirmar uma ontologia do Uno às expensas do Múltiplo, a não-dualidade (*advaita*) pressupõe uma ontologia do desvelamento.

(iv) A operacionalidade do método de reflexão racional concentra-se na análise das passagens-síntese dos Upaniṣads que postulam a unicidade ontológica, conhecidas como *mahāvākyas*, i.e., "as grandes sentenças [da unicidade Ātman/Brahman]" – e.g., "Tu [*ātman*] és Isso [Brahman]" (*tat tvam asi*). (*Chāndogya Upaniṣad*, 6.7.7) Essa operacionalidade compreende dois estágios: o preliminar busca determinar, separadamente, o sentido de cada um dos conceitos (Ātman e Brahman); e o derradeiro busca o esclarecimento definitivo da frase por meio da enunciação simultânea de ambos os termos, em aposição sintática.

(v) O método de reflexão racional um método consagrado pelos Upaniṣads – fontes tradicionais sagradas de autoridade – e considerado, ademais, sua dimensão essencial. Não há aqui margem para conflitos substantivos entre autoridade tradicional (*śruti*) e razão (*tarka*). Sua aplicação efetiva, supervisionada pela autoridade tradicional, envolve estruturas de articulação dialógica entre mestres (*ācārya* ou "conhecedores do método") e discípulos (*śiṣya* ou "buscadores elegíveis"), muito além, portanto, do caráter jurisdicional de um mero "texto".

Ao elaborar sobre o sentido profundo (*rahasyopadeśa*) do projeto filosófico dos Upaniṣads, o filósofo contemporâneo Satchidanandendra Saraswati reitera que se trata, essencialmente, de uma disciplina racional rigorosa marcada por um processo sistemático de eliminação dos erros que alienam o sujeito de sua condição última de unicidade com relação ao Absoluto Brahman. Neste sentido, o processo de eliminação de erros, em estrita observância das regras da lógica, possui como característica fundamental uma eficácia localizada, já que não incide sobre meros construtos teóricos, mas sobre construtos constitutivos dos modos de estar no mundo, i.e., os apegos conformadores das individualidades sofredoras. Seu caráter estritamente negativo está sintetizado pela máxima enunciada por Śaṅkarācārya; "os sábios, conhecedores dos textos sagrados, afirmam que a validade (dos textos) deriva, exclusivamente, da eliminação [dos erros sobre Ātman/Brahman]".

Considerando o acima exposto, podemos afirmar que os Upaniṣads, ao invés de proposições dogmáticas, revelam essencialmente, um método de pensar que constitui uma articulação inédita e extraordinária de conceitos-chave do cotidiano. Nesse sentido, Śaṅkarācārya descreve a palavra *upaniṣad* como "conhecimento" (*jñāna*) cuja eficácia reside em seu poder de eliminar a ignorância que oculta a natureza do Real (Ātman/Brahman). Sua operacionalidade é comparada a uma intervenção terapêutica, que em vez de produzir positivamente a saúde age apenas eliminando as causas da doença. Esta ideia é expressa de forma esplêndida no *Aitareyopaniṣadbhāṣya*, onde Śaṅkarācārya reconta uma estória tradicionalmente narrada pelos

conhecedores de Ātman. Após cometer um crime, um homem ouve, de um outro, as seguintes palavras: "Você não é um homem." Acreditando nessa afirmação, o primeiro aproxima-se de seu interlocutor e pergunta: "Quem sou eu, então?" Compreendendo a ignorância que se apossara do transgressor, o interlocutor resolve instruí-lo por meio de um processo gradual. Ele mostra, inicialmente, que o transgressor não é uma coisa imóvel, em seguida que ele não é uma coisa inanimada, e assim por diante. Finalmente, o interlocutor conclui: "Você não é um não-homem", após o que permanece em silêncio.

A ideia de um processo estrito de eliminação de erros está em perfeita concordância com a natureza não-dual do Real (Ātman/Brahman) e a dimensão de insubstancialidade correlata de toda a "alteridade objetiva". Com efeito, (i) a noção de unicidade radical (*advaita*) torna impossível uma revelação positiva por meio de palavras. Os três tipos de diferenças substanciais que tornam uma coisa passível de denotação através da palavra – a saber, a diferença interna (*svagatabheda*), diferença externa de objetos da mesma classe (*svajātīya*) e a diferença externa de objetos de classes diferentes (*vijātīya*) – estão ausentes em *ātman*/Brahman. E, de outro lado, (ii) a noção concomitante de autoevidência, que implica uma eterna presença, torna qualquer tipo de revelação positiva desnecessária. Similarmente, no caso da ilusão perceptiva de uma cobra em meio a uma luminosidade deficiente, a realização da corda real que lhe é subjacente e que não deixa, em nenhum momento, de se fazer presente durante a falsa aparição daquela, depende tão somente da eliminação do erro constitutivo dessa mesma falsa aparição.

É precisamente em função do caráter decisivo no processo de realização última da unicidade sempre-presente do Real que Śaṅkarācārya denomina a racionalidade dos Upaniṣads de "razão soteriológica" (*śrutyanugṛhitatarka*), o "meio [imediato] de apreensão [do Real]" (*anubhavāṅga*). Isso significa que sua peculiar tarefa negativa (ou eliminativa) é plenamente suficiente: ela não depende de nenhuma outra tarefa complementar de caráter positivo. Com efeito, a realidade em causa, ainda que circunstancialmente esquecida, trata-se de uma realidade sempre-presente. Sua plena re-apreensão não deixa qualquer margem para agenciamentos subsequentes de caráter subjetivo e interessado. Em outras palavras, a tarefa apofática da razão soteriológica não projeta, na sequência de sua própria intervenção, qualquer experiência subjetiva extraordinária – à maneira do misticismo ocidental do século XIX – mas, ao invés, ela promove um esclarecimento extraordinário sobre o sentido e a natureza da experiência cotidiana em geral.

Em síntese, os Upaniṣads constituem o *locus* instrucional de um exercício peculiar de racionalidade: uma racionalidade que faculta aos homens a Libertação existencial do sofrimento (*mokṣa*) e a realização cognitiva da unicidade Ātman/Brahman. A racionalidade em tela possui caráter sistemático e dialógico e não contempla qualquer instância de conceituação última sobre a entidade a ser conhecida. Em outras palavras, os Upaniṣads são, fenomenologicamente, a revelação de uma corrente ininterrupta de pensamento cuja conclusão é o "silêncio" (*mauna*) – um silêncio que não apenas não nega, mas que constitui, ao invés, a plataforma fundacional que sustenta toda e qualquer palavra. O caráter rigoroso e, ainda assim, estritamente instrumental das proposições em que consiste essa corrente ininterrupta da racionalidade pode ser adequadamente descrito como uma combinação *sui generis* de duas palavras sânscritas: *siddhānta*, o conjunto de princípios doutrinários de uma determinada linha de hermenêutica filosófica; e *yukti*, a instrumentalização essencialmente pedagógica, instrumental e estratégica desses mesmos princípios doutrinários enquanto eventividades argumentativas. A unidade de propósito procedimental dessas eventividades argumentativas, refratárias a toda e qualquer reificação, está sintetizada na palavra *vicāra*, termo técnico que designa na tradição do Advaita Vedānta, a razão soteriológica por excelência, i.e., a razão que conduz, diretamente, à realização da unicidade ou não-diferença entre *ātman* e Brahman.

Esse método desconstrutivo e apofático dos Upaniṣads guarda uma notável afinidade com o caminho analítico do budismo Mahāyāna da escola Mādhyamika, sistematizado por Nāgārjuna. Em ambos os casos, a razão não é utilizada para edificar uma ontologia positiva, mas para desconstruir todas as categorias reificadas do pensamento. Assim como o Advaita Vedānta reconhece a ignorância (*avidyā*) como raiz do sofrimento e a libertação como o reconhecimento da identidade entre Ātman e Brahman, o Mādhyamika considera que a fixação conceitual é a fonte de todo o erro, e que a realização da vacuidade (*śūnyatā*) — isto é, a ausência de natureza própria de todos os fenômenos — conduz à Libertação. Ambos os sistemas convergem na ideia de que o conhecimento libertador (*vidyā/prajñā*) emerge quando o pensamento se purifica de suas próprias ilusões, revelando o real não como algo a ser alcançado, mas como aquilo que sempre se manifesta, silenciosamente, quando cessa a necessidade de afirmar.

A eliminação soteriológica consiste, pois, num empreendimento de negação. Trata-se, entretanto, de uma negação muito especial, de caráter sistemático e radical que atinge toda e qualquer pretensão de substancialidade objetiva. Lá onde esta se insinua, a negação a denuncia

em seus elementos de insubstancialidade. Em outras palavras, a negação constitui uma denúncia do erro de superimposição do substancial no insubstancial. Sendo assim, o que efetivamente se nega não são os fenômenos, mas os equívocos substancializantes sobre eles. Em outras palavras, o erro a ser dirimido não nega nem afirma existências: o que ele nega são as superposições ilegítimas mediante as quais, nas palavras de Nāgārjuna e Śaṅkarācārya, o que é "insubstancial" (*bhava/ahaṃkāra*) aparece como Verdade essencial (*śūnyatā/*Brahman). Para Nāgārjuna, não há qualquer evidência de algo que não seja originado de forma dependente e, portanto, não há qualquer evidência de algo que seja não-vazio (de substancialidade). Em outras palavras, como explica Candrakīrti em seu comentário ao *Mūlamadhyamakakārikā* intitulado *Prasannapadā*, a verdade última (*nirvāṇa*) nada mais é do que a realização da convencionalidade constitutiva do *saṃsāra*, i.e., do caráter de originação dependente ou Vacuidade que o permeia.

Em suma, o método desconstrutivo dos Upaniṣads é uma hermenêutica da negação e do silêncio, comparável, em sua estrutura e finalidade, ao Caminho do Meio (*madhyamā pratipad*) budista. Em ambos, a razão cumpre sua tarefa suprema ao dissolver o apego às dualidades, conduzindo o praticante à experiência direta daquilo que está além de toda oposição entre ser e não-ser, palavra e silêncio, aparência e realidade.

Em síntese, tanto nas tradições filosóficas hinduístas da escola Advaita Vedānta quanto das escolas budistas do Mahāyāna, a razão filosófica é, fundamentalmente, uma razão soteriológica, isto é, uma instância orientada à sabedoria (*jñāna/prajñā*) e à felicidade (*ānanda*) existenciais — em estreito parentesco com a funcionalidade do *logos* na Grécia antiga. A expressão fenomênica dessa realização do Absoluto (*mokṣa/nirvāṇa*) manifesta-se no sentimento de comunhão universal, no qual vontade e conhecimento se reconciliam. Aqui se restaura o sentido profundo da dimensão popular e normativa de "comunidade", enquanto condição reunitiva dos entes, de caráter ontológico não-dual (*advaita*/*advaya*). A palavra sânscrita *kula* designa originalmente "comunidade", entendida como princípio integrativo dos elementos que a compõem. Em contextos monoteístas ou monistas, o termo refere-se ao universo enquanto energia, manifestação ou modo de ser da Divindade. Sua tradução como "família" ou "linhagem" deve ser compreendida à luz desse contexto comunitário originário, distinto da noção ocidental de "família nuclear". Já *saṅgha*, de uso igualmente recorrente, também significa "comunidade" e

é amplamente empregado para designar as agremiações religiosas budistas. A *kula* ou *saṅgha* projeta uma estrutura gregária espiritualizada, fundada na Unidade totalizante e reunificadora.[10]

Duas noções são particularmente emblemáticas para essa dimensão profunda de comunitarismo ontológico, que poderíamos sintetizar na palavra "Amor": a noção budista de "co-originação dependente" (*pratītyasamutpāda*), que expressa a constitutividade mútua entre os entes; e a noção hindu de "cooperação solidária" (*parasparopakāryopakāraka*), que expressa a amorosidade recíproca entre os seres. É dessa última — e, em especial, de sua fonte narrativa originária, a "doutrina do mel (*madhu*)" do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.5.1–19) — que deriva a escolha do componente atributivo do título do meu livro *Razão com sabor de mel*: ao conduzir os entes ao doce deleite da concelebração amorosa no seio do Absoluto, a razão filosófica tem, de fato, "sabor de mel".

Na tradição indiana, o amor (*prīti/sneha*) não é compreendido apenas como afeto ou emoção, mas como categoria ontológica e soteriológica. Em meu artigo "Love (*prīti/sneha*) as Soteriology: Vedānta and the 'Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue' of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*", argumento que o amor é o eixo de uma pedagogia existencial — familiar, social ou cósmica — conducente à realização de Ātman/Brahman enquanto fundamento ontológico unicista. A expressão emblemática desse desiderato, expressa na frase "Não é por amor ao esposo que o esposo é amado, mas pelo amor ao Ātman [que o esposo é amado]" (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.4.5), conforma-se inteiramente ao sentido do que conceituamos como "amor verdadeiro", presente em diversas tradições religiosas, filosóficas, literárias e artísticas, tanto orientais quanto ocidentais. Não obstante a ênfase moderna ocidental em uma disposição subjetiva, inserida no quadro amplo da ontologia pluralista do individualismo, o verdadeiro Amor foi amplamente concebido, ao longo dos séculos, como envolvendo tanto as distinções entre os entes, quanto a plataforma ontológica de unicidade fundamental entre todos eles. Em outras palavras, se, por um lado, uma dualidade "frouxa" — isto é, mutuamente insubstancial ou codependente — entre os termos de relação é um requisito inicial, o verdadeiro amor, enquanto condição sustentável, exige uma plataforma sempre presente de unicidade. O Amor é, portanto, a um só tempo, um meio e o destino natural de todas as coisas. Sendo ainda uma disposição natural e espontânea de todos os seres, ele não requer, em última instância, razões (subjetivas) para

[10] O comunitarismo da *kula* ou *saṅgha* rejeita as noções modernas de individualismo e seus correlatos — contratualismo, positivismo, marxismo, utilitarismo e hedonismo.

florescer: irrompe da própria espontaneidade do ser (*svataḥ*). Em outras palavras, as razões subjetivas para amar não constituem a causa produtiva do Amor, mas apenas um fator favorável para que os seres realizem sua natureza e seu destino.

5.2 Diálogo Intelectual Brasil-Índia

5.2.1 Condicionantes Decoloniais para um Diálogo de Sentido

Índia e Brasil são expressões emblemáticas de unidades políticas modernas, de enorme magnitude territorial e demográfica, marcadas por uma enorme polissemia cultural, cuja constituição antecede ou transversaliza, respectivamente, as vicissitudes do evento colonial: no caso da Índia, a colonialidade possui o caráter de uma afecção transformadora; e, no caso do Brasil, o caráter de uma afecção constitutiva. Internamente marcadas por uma história e destino em comum, a Índia, de um lado, e o Brasil, de outro, consagram-se como verdadeiras confederações de culturas: a Índia com sua pluralidade ancestral de etnias e subetnias, que inclui *bengalis*, *marathas*, *gujaratis*, *tamils*, *andhras*, *oriyas*, *assameses*, *canareses*, *malayalis*, *sindhis*, *punjabis*, *pathas*, *kashmiris*, *rajputs* etc.; e o Brasil com sua pluralidade oriunda dos encontros matriciais do período colonial, que inclui *crioulos*, *caboclos*, *sertanejos*, *caipiras*, *sulinos* etc., além das pluralidades representadas pelas nações indígenas pré-colombianas.

A polissemia cultural de Índia e Brasil aponta para um arcabouço tricotômico que permeia as rotinas de existencialidade, cuja transparência faz-se particularmente presente nas festividades e comemorações comunitárias locais. São os seguintes os elementos desse arcabouço: (i) a postulação deste mundo como *locus* privilegiado de realização dos desígnios existenciais – chamo-lhe de *estemundismo ontológico*; (ii) o caráter celebratório e todo-reunitivo dos encaminhamentos e da condição última desses desígnios – chamo-lhe de *comunitarismo propositivo*; (iii) e o exercício sistemático da imaginação como combustível propulsor de um processo contínuo de reflexão e ressignificação da realidade imediata – chamo-lhe de *imaginacionismo cognitivo.*

O caráter afirmativo da imediaticidade do Real está sintetizado em noções-chave que aderem mais diretamente às esferas múltiplas das religiosidades. No contexto brasileiro, a noção de "contínuo mediúnico" de Procópio Camargo, como suas ramificações, capilaridades e

transversalidades intercomunitárias que vão do candomblé às tradições ameríndias, do kardecismo à santologia católica –, apontam para uma propositividade espiritual que vai muito além da mera "compensação social" funcionalista: a "possessão" consagra-se, aqui, como símbolo tangível de uma imanentização do transcendente, da reconciliação re-unitiva do humano e do divino, neste mundo. Similarmente, no contexto indiano, a noção de não-dualidade (*advaita*), em especial nas ramificações teístas das religiosidades Śaiva, Vaiṣṇava e Śakta, aponta, igualmente, para uma propositividade espiritual que consagra o mundo como teofania, i.e., como modo-de-ser, possessão ou in-corporação divina (*samāveśa*), tal como nos instrui Abhinavagupta. Nela se inspira, difusamente, a noção de "domínio espiritual" de Partha Chatterjee, enquanto singularidade indiana de uma discursividade moderna e anti-imperialista, que se constitui à margem dos nacionalismos (ocidentais) das "comunidades imaginadas".

Essa vivencialidade afirmativa do Real tem como centro de sua realização o *espaço comunitário local* – território de produção de sentido, de construção e reconstrução dinâmica de identidades, de ressignificação atenuatória dos individualismos cartesiano-iluminista, e de emanação das "falas" nos processos de interlocução intercomunitária. Os espaços nacionais assim constituídos, prenhes de uma rotina de interlocução alteritária, apresentam uma disposição única para o diálogo com outras configurações nacionais ou, mais especificamente, com seus espaços comunitários locais.

É nesse contexto convergente de uma postura de abertura à pluralidade que se instaura a plausibilidade, a desejabilidade e, até mesmo, a imperiosidade do diálogo entre Índia e Brasil. Num horizonte de globalização crescente, e de atrofia dos blocos Sul-Sul e das dicotomias Ocidente-Oriente, essa postura convergente tende a diluir drasticamente o peso das distâncias geográficas e de um legado pregresso de inserções distintas na geopolítica mundial, e a conclamar a um diálogo mais substantivo entre essas duas civilizações, dignas representantes de outras *culturas de saber* ou, alternativamente, de *culturas de outros saberes*[11]. O potencial desse diálogo ganha foro de espelho diáfano de mão dupla e, consequentemente, de mola propulsora de um despertar recíproco de novas dinâmicas de criação e cuidado. O paradigma conceitual que melhor expressa esse potencial é a noção de "conversação hermenêutica" do filósofo Gadamer:

[11] Adaptação parafrástica da expressão em inglês "cultures of scholarship", no sentido crítico a ela atribuído por Walter Mignolo.

um diálogo de abertura e risco, que propulsiona uma transformação real dos interlocutores e a consolidação de saberes.

A propositividade da conversação hermenêutica, enquanto rotina de um sair-de-si sem se-deixar-pra-trás, de um expandir-se pelo e com o outro, implica o reconhecimento da existência apriorística de uma plataforma ou "linguagem em comum", palco de uma resignificação e "fusão de horizontes" que projeta, como diz Gadamer, algo que não é somente meu nem do meu interlocutor, mas comum [a ambos]. É desse posicionamento privilegiado que é possível abraçar ativamente o horizonte "originário" e participar contemplativamente do espetáculo re-unitivo do Real: a conversação hermenêutica projeta, em sua essencialidade, uma *poética do encontro*, i.e., um diálogo que traz à presença dos interlocutores a totalidade dos entes. Permite-se, com isso, uma apreensão mais firme dos princípios e condicionantes que propulsionam a abertura ao diálogo intercultural e, mais especificamente, intercomunitário – ainda que sob a égide formal de uma interlocução internacional –, suas fontes genealógicas e elementos constitutivos. Fica claro, de imediato, que um dos diferenciais de enriquecimento que aporta ao Brasil, em razão do diálogo continuado com a Índia, é o ganho significativo em transparência, explicitude e reconhecimento de sua própria condição de pluralidade. Com efeito, se na Índia a ideia originária e homogeneizante de Estado-nação é mais um dos valores importados com que os intelectuais têm que conviver, mas que não correspondem à sua tradição milenar, no Brasil ainda prospera um processo de construção nacional que nunca terá fim, "porque o objetivo é o modelo idealizado europeu", como afirma Marisa Peirano.

Diferentemente do caráter transformador que assume na Índia, o evento colonial assume no Brasil um caráter eminentemente constitutivo, que confere à matriz europeia, em conjunção com as matrizes subalternizadas de origem africana e ameríndia, o caráter de fator genético decisivo no processo de construção de novos espaços culturais. Esse fato favorece, no cotejo com a Índia, uma disseminação mais ampla, entre elites políticas, socioeconômicas e intelectuais, de um escolasticismo extremo-ocidentalista, i.e., de uma sistematicidade discursiva proponente de uma homogeneização eurocêntrica, que intenta ocultar as pluralidades gestadas nos encontros matriciais – os diversos "brasis", eloquentemente cantados por Darcy Ribeiro. Ainda que impotentes para estancar as dinâmicas de diversidade na base do tecido social, essas forças da negação e do apagamento estão na raiz de amplos bolsões de marginalidade sociocultural – simbolizados pelo sertão "retrógrado" de Euclides da Cunha – e de focos mais circunscritos de

dissociação esquizofrénica – simbolizados pelo litoral "degenerado" do mesmo Euclides. Ecos dessas vozes envergonhadas de suas próprias dinâmicas identitárias ressoam, por exemplo, nos preconceitos seletivos contra as tradições afro-brasileiras, contra as comunidades indígenas e contra [a diversidade de] os cristianismos tupiniquins, coletivamente relegados à categoria subalterna de "cristianismo popular".

Se não é fácil ser plural, mas mais doloroso ainda seria querer ser o que não se é. Essa é o ensinamento que a Índia, com sua pluralidade explícita e "desavergonhada", pode oferecer ao Brasil em sua saga moderna de constituição de uma unidade política "nacional", em meio a complexas articulações interculturais e intercomunitárias internas, marcadas por tensões, negociações, sofrimentos e alegrias. É fato que não estão ausentes nesse cenário indiano vozes proponentes de uma homogeneização eurocêntrica: seus ecos, entretanto, são bastante limitados, circunscritos à externalidade assimilada do imaginário pseudo-escolático do orientalismo. Um exemplo disso é a força todo-penetrante, tanto nas elites quanto nas camadas populares, das tradições religiosas teocêntricas do Śaivismo, Vaiṣṇavismo e Śaktismo, que atestam, inapelavelmente, a presença vital da matriz tântrica nas principais confessionalidades constitutivas do hinduísmo moderno, em contraste com a rotina escolástica de subalternização dessa mesma matriz, perpetrada por um orientalismo racisticamente obcecado com o "arianismo" dos Vedas.

5.2.2 A Função Tradutória no Ensino das Religiões e Filosofias da Índia

Não sou tradutor de profissão, tampouco minha formação acadêmica me habilita à condição de especialista em linguística ou assuntos relacionados. Sou basicamente um professor e estudante de estudos religiosos, filosofia e ciências sociais. Interações e intercâmbios reiterados entre essas disciplinas, em associação íntima com um conjunto de circunstâncias pessoais, levaram-me a penetrar a esfera interdisciplinar dos Estudos Culturais. Em pouco tempo, fui arrastado para um turbilhão intenso de comunicação e ludicidade entre as culturas da Índia e do Brasil e, o que antes era uma disposição espontânea adquiriu, com o passar do tempo, o caráter complementar de um desígnio planejado. Como consequência, meus projetos acadêmicos foram sendo gradualmente "contaminados" por essas circunstâncias de convergência acadêmico-pessoal.

O desempenho de sucessivas funções docentes, em universidades na Índia e no Brasil, tem sido insistentemente marcado por esforços de "tradução" de uma cultura na outra e vice-versa. Nesse sentido, tanto no aspecto pessoal quanto no aspecto acadêmico, o exercício de tradução cultural, além de uma tarefa incidental, tem-se consubstanciado num imperativo que toca o âmago do ser. Ao longo dos anos, consolidei duas dimensões complementares de uma rotina tradutória. A primeira dimensão refere-se à rotina docente de traduzir as culturas brasileiras na Índia e, mais acentuadamente, as culturas indianas no Brasil, onde a transposição de significados pontuais demanda a identificação mais ampla, em ambos os espaços civilizacionais, de sistemas correspondentes de contextualização e produção de sentido. No que tange especificamente à tradução conceitual das filosofias indianas fica evidente a necessidade imperiosa de uma familiarização mínima com os sistemas filosóficos e teológicos do Ocidente, da América Latina e, mais especificamente, do Brasil. A segunda dimensão refere-se à rotina complementar de traduções e publicações sistemáticas no português do Brasil de textualidades originalmente escritas nas línguas de minha herança indiana, o sânscrito, hindi e o concani; e, conversamente, de traduções e publicações sistemáticas de textualidades originalmente escritas em português do Brasil, em hindi e no inglês indiano.

É num contexto, portanto, de um exercício de interdisciplinaridade acadêmica, que tem como pano de fundo um perfil pessoal multicultural, que gostaria de apresentar algumas considerações preliminares, à guisa de inquirição ao invés de proposição, sobre estudos de tradução em geral, e, mais especificamente, sobre o processo tradutório enquanto *ponte intercultural* que atravessa e transcende, indelevelmente, toda e qualquer especificidade técnica rotineira.

O exercício de tradução de uma língua para outra, qualquer que seja a natureza especifica da temática em questão, pertence ao quadro amplo da comunicação humana e, mais especificamente, do diálogo intercultural. Com efeito, todo e qualquer processo de comunicação intercultural implica a conversão de uma mensagem de sentido de um sistema (mental, imagético ou linguístico) para outro, de modo a permitir a apreensão do sentido originário daquele pelos indivíduos deste último (viz., o sistema de recepção). A tarefa de tradução linguística constitui, precisamente, uma de suas modalidades mais importantes: ela permite a comunicação entre culturas ao viabilizar uma articulação *sui generis* entre duas (ou mais) línguas, de tal forma que a mensagem originalmente enunciada numa delas possa ser compreendida pela outra. Se a

enunciação original está alicerçada na oralidade – i.e., performances linguísticas imediatas –, a tradução constitui uma *interpretação oral*; se, de outro, a enunciação original está alicerçada em textualidades escritas – i.e., performances linguísticas mediatizadas –, o exercício constitui uma *tradução textual*. Em todo caso, o que possibilita o diálogo intercultural é a magia operativa do tradutor de "transubstanciar" ou "transplantar" mensagens, i.e., "retirá-las" de um determinado sistema corporificado e recolocá-las em outro, sem que ocorram intercorrências ou rejeições. Essa tarefa hermenêutica singular garante a preservação do sentido original e, concomitantemente, a afecção existencial do receptador destinatário, i.e., uma experiência enriquecedora deste último.

Pesquisas recentes na área de estudos de tradução trouxeram para o centro das atenções o papel primordial do tradutor como mediador cultural. A chamada "inflexão cultural" (*cultural turn*) ressaltou o fato de que nem a palavra, nem o texto, mas a cultura constitui, de fato, a "unidade" operacional de tradução. Outros insurgiram-se, veementemente, contra "a invisibilidade do tradutor" e a importância exagerada atribuída ao "texto original" e às "práticas de domesticação", parte de projetos políticos de dominação cultural. Ambas as tendências foram altamente influentes na crítica pós-colonial. No contexto indiano, poderíamos mencionar a postulação de Tejaswini Niranjan da tradução como uma ação política que pode tanto resultar em construções arbitrárias sobre o "outro" exótico (orientalismo) ou, conversamente, quanto tornar-se um instrumento de resistência e transformação deste último. No contexto brasileiro, podemos mencionar a postulação de Haroldo de Campos da tradução como um processo fundacional de "transcriação". Ao assim fazê-lo, Campos projeta, para o tradutor, um papel propositivamente intervencionista, efetivamente "canibalista", enquanto "um monstro que se rebela contra o pai", um autêntico coautor que se rebela contra a invisibilidade da sua própria presença.

Ainda assim, a relevância da intervenção propositiva do tradutor não se esgota com a crítica pós-colonial, e sua tarefa central de denunciar interesses e motivações neocolonialistas subjacentes. Mais do que uma "ação política", a tradução é, antes de tudo, uma ação "existencial", em consonância com a noção de H. G. Gadamer de uma "fusão de horizontes". Em outras palavras, a hermenêutica da tradução (existencial) de Gadamer envolve uma situação radical em que o reconhecimento, em contextos dialógicos, da finitude de uma determinada perspectiva abre-se, paradoxalmente, para a experiência da Verdade a partir do reconhecimento de uma "dimensão superior de universalidade". O salto na direção dessa "universalidade

superior", sem a qual nenhuma comunicação é possível, é precisamente o feito maior do tradutor: trata-se de uma dinâmica de desprendimento e sacrifício, que projeta o indivíduo em direção ao outro, muito além dos confinamentos do próprio ego.

A tradução como tarefa hermenêutica, que assegura continuidade de sentido e afecção existencial por parte do agente receptador, sugere que a dinâmica horizontal de mediação intercultural do tradutor/receptador envolve, concomitantemente, uma *dinâmica vertical* no interior do mesmo, que o propele a um nível superior de compreensão e estar no mundo. Essa dimensão verdadeiramente espiritual está na base do modelo que inspira, em várias tradições, o papel do tradutor como mediador entre culturas: personalidades divinas ou semidivinas que cumprem o papel vital de articulação entre os diversos reinos cósmicos, verticalmente dispostos (e.g., terra, céu e inferno). É o caso da divindade hindu *agni* (fogo) que, à semelhança do grego Hermes e do afro-brasileiro Exu, "traduz" em matéria sutil, acessível a outros deuses, as oferendas sacrificiais dos seres humanos, cumpridores dos imperativos rituais. A sutilização do ofertório tem por contraparte a ascensão do sacrificante a um território paradisíaco, cujo custo implícito – o sacrifício do ego – envolve aspectos cognitivos e éticos. O poder de mediação de *agni* reside, fundamentalmente, numa funcionalidade pedagógica que se funda na plena ciência do eixo de integração dos diversos reinos cósmicos. Se substituirmos os reinos cósmicos pelas culturas humanas, podemos afirmar que o poder de tradução (do tradutor) reside, fundamentalmente, em sua abertura e respeito genuíno pela plurivalência cultural e pela isonomia entre culturas.

Para sustentar a possibilidade de uma comunicação/tradução entre culturas e o papel primordial da intervenção do tradutor, é necessário, em minha opinião, colocar entre parênteses, os pressupostos semióticos modernos, que tornam a tradução um empreendimento mecânico de transposições sígnicas (decodificação/recodificação) e significados epifenomenais, e o relativismo cultural pós-moderno que torna a tradução uma proposição impossível. O pressuposto fundamental está na postulação de uma plataforma ontológica, inevitavelmente expressa numa dinâmica de historialidade, que se institui como substrato imanente da diversidade dos sistemas linguísticos envolvidos.

Uma ilustração recorrente que substitui a verticalidade de uma perspectiva a partir do "alto" pela profundidade abissal de uma perspectiva a partir do "baixo" (fundação), é a de um complexo residencial, formado por uma série de edifícios/culturas bem fortificados, em cujo

térreo se localiza um grande salão compartilhado por todos os edifícios/culturas. As tentativas de comunicação, de um edifício/cultura para outro/outra, através das paredes dos andares superiores, estão necessariamente fadadas ao fracasso, independentemente do tom ou da intensidade dos gritos. A única solução imaginável requer o descenso ao grande salão em comum, localizado nos subterrâneos e nas catacumbas, que envolve, necessariamente, uma experiência dolorosa des-prendimento, des-identificação e des-territorialização dos residentes. Tal fato, entretanto, não pode ocorrer simultaneamente em toda a extensão de um determinado edifício/cultura, abrigo que é de uma enorme pluralidade de compulsões e demandas existenciais, e no qual prevalece uma economia organizacional que visa, emergencialmente, à sobrevivência coletiva. É aqui que o papel excepcional dos tradutores, enquanto personagens-guia, plurivalentes, que transitam livremente por entre todos os edifícios/culturas, torna-se decisivo.

5.2.3 Um Caso Apropriação da Filosofia Indiana no Brasil

Para concluir, das tantas vozes brasileiras que me inspiram nessa tarefa maior de tradução cultural e hermenêutica, e sobre as quais me detive na obra *A Praia dos Mundos sem Fim* quero destacar Farias Brito, pela condição de irmão-filósofo, filósofo latino-americano, filósofo nordestino, filósofo-cordelista, e "primeiro filósofo brasileiro". Farias Brito (1862–1917) ocupa posição destacada entre os pioneiros do diálogo intelectual Brasil–Índia. Inserido em uma disciplina cuja "língua franca" é a inquirição radical e o argumento rigoroso, seu exemplo torna particularmente nítidas — e quase didáticas — as condições sob as quais esse diálogo intercultural pode efetivar-se, enquanto convergência hermenêutica, compartilhamento e parceria. Entre tais condições sobressai, como pano de fundo viabilizador, o processo árduo de tomada de consciência de sua própria "circunstância" latino-americana, e, de modo mais específico, brasileira, que ocorre de forma inesperada em parceria com a Índia. Importa assinalar que se trata, em larga medida, de interlocução indireta, mediada por uma tradição europeia que, nos séculos XVIII e XIX, se apropriou do repertório indiano. Paradoxalmente, é precisamente por meio de uma instrumentalização reversa desses filtros europeus que Farias Brito manifesta sua originalidade: sua voz emerge da circunstância histórica e cultural brasileira e latino-americana, com ressonâncias tangíveis do sertão cearense da Ibiapaba e do universo do cordel. Não é fortuito que Barreto Filho tenha insistido nesse ponto, observando que as "teorias hindus", conhecidas por

Farias Brito muitas vezes de modo superficial e por via de leituras adulteradas de orientalistas, tingem propositivamente a interpretação que o filósofo dá de sua própria experiência.

O que se designa, portanto, de "originalidade" em Farias Brito deve ser compreendido à luz de um processo de conscientização radical de sua situação histórica. Se, de um lado, ele herda da Europa formas disciplinares e o léxico técnico, de outro a conformação de sentido de sua filosofia responde a exigências singulares — históricas, culturais e linguísticas — decorrentes do entrelaçamento brasileiro de matrizes europeias, africanas e indígenas. Daí o caráter eminentemente crítico de seu pensamento, desdobrado em dois movimentos complementares que servem ao que aqui chamo de liberdade responsável: (i) uma crítica da contrademolição, que recusa, ponto por ponto, as "doutrinas de demolição" europeia — e.g., materialismo, psicologismo, positivismo, ecletismo, idealismo, voluntarismo, criticismo fenomenista, niilismo — , sobretudo quando transpostas acriticamente para outros contextos; e (ii) uma crítica da construção, por meio da qual ele elabora um discurso filosófico propositivo, radicado na própria circunstância brasileira e latino-americana, e orientado a equacionar rigorosamente a problemática da existencialidade.

Nesse segundo movimento, Farias Brito recorre a apropriações seletivas — europeias e extraeuropeias — sem as converter em imposições ou matrizes de dependência. É nesse uso discricionário de parcerias (e não de "influências") que se revela sua espontaneidade descolonizadora. Ao olhar apressado, sua obra pode parecer eclética e indecisa; num exame mais rigoroso, evidencia-se uma crítica de feição hermenêutico-fenomenológica *avant la lettre*. Contudo, é preciso cautela: a impressão de *mélange* resulta, em parte, do lastro jurídico-normativo da terminologia europeia; a rotulagem *avant la lettre* é, não raro, um gesto de cooptação eurocêntrica que desloca a originalidade produzida em espaços periféricos. Afinidades são possíveis — e fecundas —, mas reclamam genealogias distintas: na Europa, projetos hermenêutico-fenomenológicos buscam superar reificações ideacionais historicamente sedimentadas; no Brasil, a filosofia de Farias Brito pretende acolher na linguagem os modos de ser locais das constantes universais, e só subsidiariamente denunciar as mesmas reificações, aqui frequentemente confinadas ao psiquismo quimérico das elites. Seu projeto, em chave positiva, toma a forma de uma Filosofia do Espírito.

O arco de explicitação e consolidação dessa Filosofia do Espírito — entendida como Filosofia da Consciência — constitui o núcleo da parceria entre Farias Brito e as tradições

religioso-filosóficas indianas. Não se trata de "influência", mas de um caminhar paralelo e solidário, que atesta uma atitude livre, responsável e propositiva e um compromisso com a situação histórica desde a qual fala. Destaco, em seguida, momentos privilegiados desse paralelismo, tomados como índice de um filosofar legítimo e original. Ainda que comparações com existencialismo, fenomenologia e hermenêutica europeus ajudarem a iluminar traços do pensamento britiano, comparações com as filosofias dos Vedas, Upaniṣads e Budismo podem ser igualmente inovadoras — não apenas por afinidades conceituais, mas também pelo pertencimento de Brasil e Índia à categoria de formações subalternas em face do iluminismo europeu e sua dialética crítica.

O itinerário que culmina em *O Mundo Interior* representa o ponto alto de uma implementação gradual iniciada com *A Finalidade do Mundo: A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito*. Desde a estreia, o eixo do pensamento britiano é ético-soteriológico: parte de uma empatia aguda com a condição sofredora da existência humana e vincula a valoração das correntes filosóficas à sua eficácia transformadora. Seu veredicto é severo: materialismo, positivismo, criticismo idealista e niilismo mostram-se logicamente insuficientes e existencialmente ineficazes. Em contraste, e aqui se aproxima dos Upaniṣads e do Budismo, Farias Brito adota a *eficácia* como critério de filosofar, o que implica: (i) compromisso com a superação do sofrimento (salvação), em articulação orgânica com a esfera religiosa; e (ii) uma reflexão racional sistemática como tarefa decisiva para remover as causas reais do sofrimento.

Não há, portanto, pessimismo. A experiência do sofrer, por recorrente que seja, não define a essência da existência; é antes uma alienação sanável. As marcas do sofrimento já trazem consigo sinais de restauração — indícios de uma essencialidade extática sempre-presente. Nesse ponto, Farias Brito aproxima-se de "otimistas-realistas" (Sócrates, Buda), afirmando a primazia amorosa do existir e a viabilidade de um projeto de desvelamento dos véus que ocultam o Ser.

Essa experiência estruturante orienta toda a obra britiana. Seu domínio originário é a religião; sua instância decisiva, a racionalidade filosófica que conduz à realização de um Deus imanente, que habita e vivifica, como Espírito, a existência do sujeito. "Em vez de ter sido o sonho que produziu a ideia, foi ao contrário a ideia que produziu o sonho", diz Farias Brito: a imaginação coroou o que a razão já intuía. Vai além, portanto, da crítica às filosofias europeias: critica o método moderno do filosofar como exercício meramente teórico que se autonomiza — quando não se opõe — à religião. Seu feito está em reconciliar filosofia e religião, restaurando-

lhes a organicidade funcional a serviço da existência sofredora. Nessa recomposição, "fé" e "razão" deixam de ser antônimas: a fé é razão preparatória; a razão, fé aprofundada. Daí a célebre tese: "a filosofia e a religião são uma só e mesma coisa", vista ora como doutrina de razão (convicção do filósofo), ora como doutrina de fé (crença do povo). A filosofia fornece princípios e eleva da observação à intuição da vida; a religião, como função prática dessas convicções, congrega e coaduna a comunidade.

A restauração do binômio religião–filosofia exige ampliar tanto a crítica da contrademolição quanto a crítica da construção. De um lado, o alvo refutatório passa a incluir o "duplo" moderno das filosofias demolidoras: a razão teológica do cristianismo que, concebendo Deus como externalidade absoluta, sustenta um irracionalismo soteriológico — fé sem razão — e delega ao pós-morte a solução do sofrer. Do outro lado, positivismo e criticismo configuram a razão sem fé, que seculariza o mundo e expulsa o religioso para o incomunicável ou para a negação. A saída britiana é reinscrever a filosofia como dimensão intrínseca de um processo transformacional em que razão e fé cooperam. A fé, longe de mero proêmio, é a convicção que brota de uma Verdade imanente; a razão é a faculdade esclarecedora que suprime o esquecimento e realiza essa Verdade como unidade de todos os entes. Em termos funcionais, religião e filosofia são duas instâncias integradas de um mesmo processo soteriológico. Por isso, liberta da subalternidade teológica moderna, a razão filosófica torna-se, em Farias Brito, a profundidade da religião, a via mais direta para a unidade do Ser.

Dessa recomposição emerge a primazia de uma "razão/governo moral" ao longo de todo o empreendimento religioso. Não se trata da razão prática kantiana, mas de uma razão instrumental-soteriológica, normativa na medida em que transformadora, cujo *télos* é conhecimento universal que funda e transcende as linguagens particulares. Em termos operacionais, essa razão moral performativa impele a práticas de convivência e reflexão que realizam a Verdade imanente. Por isso, toda a busca de sentido — a "religião" em sentido amplo — apresenta dois níveis graduais, em notável convergência com o modelo indiano: (i) um nível preparatório (religião stricto sensu; a "metafísica do povo"), dominado por éticas consequencialistas/deontológicas, que despertam para a imanência do Espírito, "introduzindo a unidade na multiplicidade"; e (ii) um nível supremo de aprofundamento (a "metafísica do sábio"), onde predomina a ética da virtude, convocando à introspecção e à intuição da vida, isto é, à realização cognitiva da unicidade do Espírito. Assim compreendida, a razão soteriológica que

atravessa religião e filosofia restitui a ambas a eficácia existencial, aqui e agora (*hic et nunc*). Diferentemente da linha dominante europeia (com a parcial exceção de Kierkegaard), Farias Brito re-abraça a religião não como ancilaridade da filosofia, mas como sua inerência. Daí a afirmação programática: "a religião é o império da razão" — o veículo espiritual que organiza energias, introduz unidade, rege a vida coletiva.

Enraizada em sua circunstância local, essa arquitetura crítica explica a qualificação de Farias Brito como "patriarca" da Filosofia da Libertação na América Latina. Sua postura libertária convoca à revolução das consciências, a uma "estupenda reconstrução do pensamento humano", segundo Almeida Magalhães, ajustando categorias de "religião" e "filosofia" — e os discursos e instituições a elas afeitos — às realidades espirituais de um Brasil e de uma América Latina marcados por um imanentismo cognitivo. Como resume Almeida Magalhães, Farias Brito foi "genuíno representante da índole do povo brasileiro", aproximando-se de "nossas crenças" e oferecendo uma filosofia coextensiva à fé coletiva.

Em síntese, a Filosofia do Espírito de Farias Brito materializa, no plano especulativo e prático, um paralelismo robusto com a soteriologia das tradições védico-upaniṣádicas e budistas: (a) a centralidade da eliminação do sofrimento; (b) a ênfase na ignorância/esquecimento como causa última; (c) a função pedagógico-racional da filosofia como via de realização; e (d) a gradualidade que articula um nível laico-normativo a um nível iniciático-cognitivo. Sem depender de filiações literalistas, tal convergência indica menos uma influência e mais um encontro de tarefas — uma mesma exigência de eficácia perante a dor do mundo, que, em registros culturais distintos, busca restaurar a unidade do ser e reconciliar razão e fé na vida comum.

A orientação hermenêutica de Farias Brito com relação aos Upaniṣads coloca sua Filosofia do Espírito/Consciência em harmonia mais imediata com as doutrinas de reconciliação entre o Uno e o Múltiplo que caracterizam as escolas Dvaitādvaita ("não-dualidade em [manifestações de] dualidade") da tradição do Vedānta. Não há, por outro lado, nessa postura, qualquer incompatibilidade com a formulação mais ortodoxa da escola Advaita Vedānta, na qual predomina o sentido de *māyā* como condição de esquecimento do fundamento. Neste caso, entretanto, *māyā* não é o mundo, mas a condição de um aparecer que ignora o fundamento (Brahman). A distorção orientalista que vê em *māyā* uma declaração de ilusoriedade do mundo está, precisamente, na raiz das contradições e hipóstases de Schopenhauer. É nesse contexto

crítico que se ergue a voz argumentativa de Farias Brito e sua defesa de uma conciliação explícita entre o Uno e o Múltiplo. A afinidade dessa crítica com a postura denunciatória de um dos maiores representantes modernos da própria tradição do Advaita Vedānta, Swami Vivekananda,[50] é tanto mais surpreendente quando constatamos que Farias Brito, seu contemporâneo, não teve jamais acesso a seus escritos. Em sua crítica às noções de Brahman e *māyā*, Vivekananda afirma: "Aquele que conhece o Real [Brahman] não vê, em *māyā*, ilusão; e aquele que não conhece o Real vê, em *māyā*, ilusão e pensa que é Real". A reabilitação do díptico Brahman-*māyā* e seu correlato Consciência-modos de ser [da Consciência] revelam uma irmandade inesperada entre Vivekananda e Farias Brito no exercício de uma crítica contundente e absolutamente pioneira à filosofia de Schopenhauer. Se, para Vivekananda, tal exercício constitui um dever de ofício em função do pertencimento originário à tradição afetada, para Farias Brito, trata-se de um imperativo libertário que enxerga na Índia um parceiro inestimável no combate aos racionalismos positivistas e aos niilismos eurocêntricos.

Com isso, o projeto transformacional de Farias Brito fica bem claro: se o predomínio da vontade, como expressão do esquecimento do Espírito, "isola e separa o indivíduo do todo" e "leva ao crime, quebrando a solidariedade que deve existir entre as consciências [particulares]", o predomínio reverso do conhecimento/pensamento instaura um processo de subjugação da vontade ao "império da razão" e ao princípio da Consciência, reestabelecendo, com isso, a "relação com a totalidade das coisas" e "a harmonia e a conformidade, dando o sentido e a interpretação de nossa solidariedade no todo". Muito além da mera comiseração schopenhauriana – a irmandade na dor –, o sentimento último de solidariedade britiano é marcado por uma contemplação performática e ativa de todos os entes, que tem por fundamento uma imbricação mútua na existência, uma coparticipação na unicidade do Espírito. A irmandade na dor converte-se, então, na irmandade positiva no verdadeiro amor. Reside, aqui, o amor supremo, i.e., o amor que brota da espontaneidade e da autenticidade da existência.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acaba aqui o que não tem fim. Com efeito, somos sempre mestres do que nos cabe responsavelmente ensinar, e discípulos do que nos cabe responsavelmente aprender. Memorializar a condição docente e discente é, portanto, homenagear a vida, aqui e agora, e

reconhecer no encontro entre professores/mestres e alunos/discípulos a fundamentalidade ontológica da existência que se pretende, a um só tempo, conhecedora, responsável e compassiva. Ao invés da cristalização individualista ou da dissolução niilista, o que prevalece é a comunhão de "eus", que visa, ao invés de especialistas, a formação de pedagogos do Ser, de adeptos de uma filosofia que é ela mesma, como afirma Pierre Hadot, um "modo-de-vida e uma "educação de adultos".

O projeto de reconciliação entre o Uno e múltiplo que peculiarmente caracteriza os empreendimentos religioso-filosóficos indianos, pode servir-nos aqui de grande valia. Ir "além do eu", ao invés de uma proposta de "negação" ou "dissolução do eu", significa alargar os horizontes em direção ao "outro", visando ao re-conhecimento da plataforma que os (o "eu" e o "outro") reúne ontologicamente. Portanto, o descentramento do eu em direção à totalidade constitutiva da plenitude da Consciência lança uma nova perspectiva sobre o próprio eu: de mestre ele se torna vassalo. Em outras palavras, o ego renascido na plenitude do estar-no-mundo tem por missão precípua servir a seu mestre maior, a Consciência todo-reunitiva (Ātman/Brahman). É, justamente, nesse sentido que a condição de realização espiritual na Índia, i.e., a condição de "santidade", envolve, intrinsecamente, a condição de mestre. A expressão santo-mestre reproduz essa articulação de destino entre o Ātman (a "santidade") e o eu (a função de ensinar).

Isso nos remete a um episódio didático da vida de C. G. Jung, cujos estudos sobre as tradições hindus e budistas foram decisivos na formulação da própria psicologia analítica.[12] O olhar de Jung sobre os homens "santos" da Índia combina uma admiração genuína com uma crítica velada ao que descreve como condição de Libertação: "um estado sem imagens, um estado do vazio", "fora do mundo", "seres despersonalizados, sem singularidade". É interessante que Jung se refere a eles, reiteradamente, como *santos* ao invés de *mestres*, que sugere justamente a condição de um eu "desgarrado do mundo" ao invés de um "eu iluminado", que ensina no mundo. A ideia correlata, que transparece em vários de seus escritos, é de que a condição indiana de realização se dá às custas de uma eliminação do eu. Neste particular, Jung parece flertar, perigosamente, com os estereótipos e as fantasias orientalistas sobre homens que se iluminam "escapando de um mundo ilusório".

[12] Cf. "Jung, Freud e a Índia: diálogos ou conversações monológicas?". In Melo, Walter. A Liberdade ainda que Tardia. (Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2015, p. 12-31).

O sentimento de suspeita pela santidade "sem ego" levou Jung, durante sua única viagem à Índia, a convite do governo colonial britânico, em 1939, a cancelar um encontro agendado com um dos maiores mestres espirituais da Índia contemporânea: o grande mestre do Advaita Vedānta, Ramana Maharshi (1879-1950). Quis, finalmente, o destino que Jung, mesmo que à revelia de sua vontade expressa, encontrasse não o *santo* mas o *mestre*, na expressão mais excelsa da eficácia de seu ensinamento: um encontro com a plenitude do *mestre* na personalidade transformada do *discípulo*. Com efeito, os "caminhos insondáveis" da Índia não lhe permitiram deixar a Índia sem se encontrar com o "homem santo", de forma mais compatível com o seu ser, e sem que ele deliberadamente o escolhesse, na figura de um dos maiores discípulos de Ramana Maharshi. E num gesto que somente a sincronicidade cósmica poderia explicar, Jung descreveu esse "pequeno homem santo" (discípulo) com os mesmos atributos do "grande homem santo" (Ramana Maharshi) por ele rejeitado: um exemplo de sabedoria, santidade e humanidade.

ANEXO A - PRINCIPAIS PUBLICAÇÕES

Livros

1. LOUNDO, Dilip. *A praia dos mundos sem fim: Brasil, Índia e a poética do encontro*. Campinas: PHI Editora, 2023.
2. LOUNDO, Dilip. *Razão com sabor de mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: PHI Editora, 2022..
3. LOUNDO, Dilip; LEMOS, G. (ed.) *A Índia no Brasil: doze anos do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023.
4. LOUNDO, Dilip. *Latin Indianity: elements for an analysis of Latinity in Goa*. Rio de Janeiro: Academia da Latinidade, 2000.
5. LOUNDO, Dilip; VIEIRA, L.; FERRARO, G.; MONTEIRO, J. *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: PHI Editora, 2018.
6. LOUNDO, Dilip. *Uma introdução ao hinduísmo*. (ed.) Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.
7. LOUNDO, Dilip. *Carlos Drummond de Andrade: selected poems / Chunī Huī Kavitaen*. New Delhi: Embassy of Brazil (Embaixada do Brasil), 2004.
8. LOUNDO, Dilip; MISSE, M. *Diálogos tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.
9. LOUNDO, Dilip. *Travelling and meditating: Cecília Meireles' "Poems Written in India" and other poems*. New Delhi: Embassy of Brazil (Embaixada do Brasil), 2003.
10. LOUNDO, Dilip; SANYAL, S. *Hispanic Horizon: special issue on Brazil*. New Delhi: Centre of Spanish Studies, Jawaharlal Nehru University, 2002.
11. LOUNDO, Dilip. *Tropical rhymes, topical reasons: an anthology of modern Brazilian literature*. New Delhi: National Book Trust of India, 2001.

Artigos/Capítulos de Livro

12. LOUNDO, Dilip. A onto-epistemo-lógica da "negação da negação" em Sureśvarācārya. *Modernos & Contemporâneos*, v. 10, 2026.
13. LOUNDO, Dilip. Afinal de contas, o que é filosofia? Os destinos entrelaçados da filosofia grega antiga e da filosofia indiana dos *Upaniṣads*. *Modernos & Contemporâneos*, v. 9, 2025.
14. LOUNDO, Dilip. Afinal de contas, o que é filosofia? Os destinos entrelaçados da filosofia grega antiga e da filosofia indiana dos *Upaniṣads*. In: *Colonialismo filosófico em terras Tupi*. Campinas: PHI Editora, 2025.
15. LOUNDO, Dilip. Muito além do infinito e do instante: o tempo como reunião em *Śaṅkarācārya* e *Abhinavagupta*. In: *O instante ou o fora de todos os instantes*. Londrina: EDUEL, 2025.
16. LOUNDO, Dilip. Nietzsche, a Índia e a religião estemundista. In: *Transversalidades filosóficas*. Campinas: PHI Editora, 2024.
17. LOUNDO, Dilip. *Love (prīti/sneha) as soteriology: Vedānta and the "Yājñavalkya–Maitreyī dialogue" of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 27, 2024.
18. LOUNDO, Dilip. A sombra que perturba o espírito: a Índia e o *Bhagavadgītā* na obra de G. W. Hegel. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 20, 2023.
19. LOUNDO, Dilip. Muito além do infinito e do instante: o tempo como reunião em *Śaṅkarācārya* e *Abhinavagupta*. *Modernos & Contemporâneos*, v. 7, 2023.
20. LOUNDO, Dilip. O conceito de *ṛṇa* (dívida) no hinduísmo: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade. *Interações – Cultura e Comunidade* (online), v. 17, 2022.
21. LOUNDO, Dilip. O cordel filosófico de Raimundo: Farias Brito, a filosofia do espírito e a Índia. *Ekstasis – Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 11, 2022.
22. LOUNDO, Dilip. Os *Upaniṣads* e o projeto soteriológico da escola *Vedānta*. *Paralellus* (Online), v. 12, 2021.
23. LOUNDO, Dilip. The Indian aesthetics of emotions (*rasa*): non-duality, aesthetic experience and the body. *Terceira Margem*, v. 25, 2021.
24. LOUNDO, Dilip. Uma Maria entre Martas: a Índia e Mahatma Gandhi no olhar de Gilberto Freyre. *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 5, 2021.
25. LOUNDO, Dilip. *Upaniṣads* e a noção de ignorância (*avidyā*) segundo *Śaṅkarācārya*. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 21, 2021.
26. LOUNDO, Dilip. Mística e estética em Rabindranath Tagore. In: *Relembrando Tagore*. São Paulo: Editora FFLCH, 2021.
27. LOUNDO, Dilip. Mystics and aesthetics in Rabindranath Tagore. In: *Remembering Tagore*. São Paulo: Editora FFLCH–USP, 2021.
28. LOUNDO, Dilip. Budismo, vedismo e hinduísmo: raízes, continuidade e ruptura. *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, v. 4, 2020.
29. LOUNDO, Dilip. Razão (*jñāna*) e devoção (*bhakti*) no *Advaita Vedānta*: Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI) e o *Bhagavadgītā*. *Educação e Filosofia* (UFU), v. 33, 2020.

30. LOUNDO, Dilip. Individuação como filosofia prática: a clínica da "meia-idade" de C. G. Jung e a doutrina indiana dos *puruṣārthas*. *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 10, 2019.
31. LOUNDO, Dilip. The meaningfulness of "the meaninglessness of ritual": an *Advaita Vedānta* perspective on Vedic ritual (*yajña*) as narrative of renunciation (*tyāga*). *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), v. 16, 2019.
32. LOUNDO, Dilip. Meditação como filosofia prática: os vínculos estruturais entre análise racional (*vicāra*) e meditação (*bhāvanā*) na obra *Bhāvanākrama* de Kamalaśīla. In: *Ciência e arte na filosofia da Escola de Kyoto*. Campinas: PHI Editora, 2019.
33. LOUNDO, Dilip. A noção de *svabhāva* nas escolas védicas e materialistas da filosofia clássica da Índia. In: *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: PHI Editora, 2018.
34. LOUNDO, Dilip; FERRARO, G. *Mūlamadhyamakakārikā*: décimo quinto capítulo, intitulado "Exame do ser e do não ser" (tradução do sânscrito). In: *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. 1. ed. Campinas: PHI Editora, 2018.
35. LOUNDO, Dilip. Especial Índia – 100 grandes poemas da Índia: uma introdução. *Cadernos de Literatura em Tradução*, v. 19, 2018.
36. LOUNDO, Dilip. As raízes hinduístas do budismo. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 20, n. 1, 2017.
37. LOUNDO, Dilip. A noção de superimposição (*samāropa*) em *Nāgārjuna* e *Candrakīrti*. In: *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. 1. ed. Campinas: PHI Editora, 2017. p. 143–160.
38. LOUNDO, Dilip. De-territorializing experiences: translating between Indian and Brazilian postcolonial languages. In: *Sur/South: poetics and politics of thinking Latin America / India*. Frankfurt / Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2016.
39. LOUNDO, Dilip. Breves considerações sobre o "Pequeno inventário das desordens": uma homenagem ao Prof. Wilmar Barbosa. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 19, n. 2, 2016.
40. LOUNDO, Dilip. João Guimarães Rosa e os *Upaniṣads*: "Cara de Bronze" e o "quem das coisas" da palavra poética. *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro), v. 88, 2016.
41. LOUNDO, Dilip. The "two truths" doctrine (*satyadvaya*) and the nature of *upāya* in *Nāgārjuna*. *Kriterion* (UFMG, impresso), v. 57, 2016.
42. LOUNDO, Dilip; FERRARO, G. Tradução do sânscrito: *Ārya-satya-parīkṣā: exame crítico das [quatro] nobres verdades*. *Kriterion* (UFMG, impresso), v. 57, 2016.
43. LOUNDO, Dilip. A hermenêutica transformativa da *Bhagavadgītā*. In: *Filosofia e teologia da Bhagavad-gītā*. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2015.
44. LOUNDO, Dilip. Hinduism in Brazilian literature. In: *Encyclopedia of Latin American Religions*. Springer International Publishing, 2015.
45. LOUNDO, Dilip. Jung, Freud e a Índia: diálogos ou conversações monológicas? In: *A liberdade ainda que tardia*. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2015.
46. LOUNDO, Dilip. *Adhyāropa–apavāda tarka*: the nature and structure of the soteriological argument in *Śaṅkarācārya*'s and Swami Satchidanandendra Sarasvati's *Advaita Vedānta*. *The Journal of Hindu Studies*, v. 8, 2015.
47. LOUNDO, Dilip; WINTER, Fernanda; GRUNEWALD, A. *Bhārata-Mātā* (Mãe-Índia): a simbologia do divino feminino e a concepção de Estado-nação na Índia. *Religare* (UFPB), v. 12, 2015.

48. LOUNDO, Dilip. *Buddhavacana* e *śabda-pramāṇa* no budismo *Mahāyāna* e no *Advaita Vedānta*. In: *Budismo e filosofia em diálogo*. Campinas: PHI Editora, 2014.
49. LOUNDO, Dilip. Religião como práxis epitritual e como ideologia política: o hinduísmo e o tradicionalismo crítico de Ashis Nandy. In: *Religiões e religiosidades em (con)textos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
50. LOUNDO, Dilip; ZIMBRÃO, T. A espiritualidade cética ou o budismo acidental de *O segredo do Bonzo*, de Machado de Assis. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), v. 12, 2014.
51. LOUNDO, Dilip. *Bhartṛhari's linguistic ontology and the semantics of ātmanepada*. *Sophia*, abril, 2014.
52. LOUNDO, Dilip. Considerações sobre a "doutrina das duas verdades" (*saṃvṛti-satya* e *paramārtha-satya*) em *Nāgārjuna*. *Rever* (PUC-SP), v. 14, p. 94–109, 2014.
53. LOUNDO, Dilip. Considerações sobre a noção de *ātman* nos *Upaniṣads*. *Cultura Oriental*, v. 1, 2014.
54. LOUNDO, Dilip. Sete poemas de Manglesh Dabral. *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro, 1941), v. 79, 2014.
55. LOUNDO, Dilip; CARVALHO, B. S.; GOUVÊA, P. J. A. Estudo e tradução dos originais em sânscrito dos *Upaniṣads*. *Principia* (Juiz de Fora), v. 17, 2013.
56. LOUNDO, Dilip. O ideal criativo ou a "religião do poeta": mística e estética em Rabindranath Tagore. *Interações: Cultura e Comunidade* (Faculdade Católica de Uberlândia, impresso), v. 7, 2012.
57. LOUNDO, Dilip. O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia. In: *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. João Pessoa: Editora UFPB, 2012.
58. LOUNDO, Dilip. Comparing post-colonial civilizational experiences: Brazil and India. In: *Sharing Science: India–Brazil Dialogue on Public Communication of Science, Technology, Culture and Society*. New Delhi: NCSTC; Universidade de São Paulo, 2011.
59. LOUNDO, Dilip. Poesia e soteriologia na Índia: o lirismo devocional do *Gīta-govinda* de Jayadeva. In: *Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica*. Campinas: Publiel, 2011.
60. LOUNDO, Dilip. A mistagogia apofática dos *Upaniṣads* na escola não-dualista *Advaita Vedānta* de Satchidanandendra Saraswati. *Numen* (UFJF), v. 14, 2011.
61. LOUNDO, Dilip. *A praia dos mundos sem fim: os encontros de Rabindranath Tagore com a América Latina*. *Aletria* (UFMG), v. 21, 2011.
62. LOUNDO, Dilip. O(s) contexto(s) indiano(s) da latinidade em Goa. *Via Atlântica* (USP), v. 19, 2011.
63. LOUNDO, Dilip. What's philosophy after all? The intertwined destinies of Greek philosophy and Indian *Upaniṣadic* thinking. *Ontology Studies / Cuadernos de Ontología*, v. 11, 2011.
64. LOUNDO, Dilip. Como sabor de fruta. *Poesia Sempre*, n. 34, 2010.
65. LOUNDO, Dilip. Drummond em devanāgarī. *Poesia Sempre*, v. 34, 2010.
66. LOUNDO, Dilip. Poesia hindi contemporânea (antologia). *Poesia Sempre*, n. 34, , 2010.
67. LOUNDO, Dilip. The landless movement in Brazil (MST): epistemological implications and double translation. *Contemporary Perspectives: History and Sociology of South Asia*, v. 3, 2009.
68. LOUNDO, Dilip. A espiritualidade e o Oriente em Machado de Assis. *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro), v. 51, 2007.

69. LOUNDO, Dilip. Romanticism and the roots of Brazilian nationalism. *Germinal*, v. 4, 2007.
70. LOUNDO, Dilip. Cecília Meireles e a Índia: viagem e meditação poética. In: *Ensaios sobre Cecília Meireles*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2007.
71. LOUNDO, Dilip. Changing times and paradigms: poetical creation according to João Cabral de Melo Neto. In: *World Literature: Contemporary Postcolonial and Post-Imperial Literatures*. New Delhi: Prestige, 2007.
72. LOUNDO, Dilip. Romanticism and the roots of Brazilian nationalism. In: *Romanticism and Modernity*. New Delhi: Aryan Books International, 2007.
73. LOUNDO, Dilip. The artisan of the kingdom of God on Earth: St. Francis Xavier in the prophetic eyes of Fr. António Vieira. In: *St. Francis Xavier: his times and legacy*. Mumbai: Somaiya Publications, 2007.
74. LOUNDO, Dilip. Brazil–India relations. In: *Encyclopedia of India*. Farmington Hills (MI): Charles Scribner's Sons Reference Books, 2005. v. 1.
75. LOUNDO, Dilip. Welfare designs and peripheral realities: the Brazilian dilemma. In: *Welfare States and the Future*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005.
76. LOUNDO, Dilip. Comparative postcolonialities: reflections on the intellectual dialogue Brazil–India. In: *Reading "Culture" in Spanish & Luso-Brazilian Studies*. New Delhi: Apex Printing House, 2004.
77. LOUNDO, Dilip. A presença do *Pañcatantra* nos contos populares do Brasil. In: *Diálogos tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
78. LOUNDO, Dilip. Cecília Meireles and India. In: *Travelling and meditating: poems written in India and other poems*. New Delhi: Embassy of Brazil (Embaixada do Brasil), 2003.
79. LOUNDO, Dilip. Elementos para uma análise do estatuto do imaginário em sociedades tradicionais e semitradicionais: Brasil e Índia. In: *Diálogos tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
80. LOUNDO, Dilip. A tribute to Jorge Amado. *Hispanic Horizon*, v. 21, 2002.
81. LOUNDO, Dilip. Changing times and paradigms: poetical creation according to João Cabral de Melo Neto. *Hispanic Horizon*, v. 20, 2001.
82. LOUNDO, Dilip; VELUSKAR, R. Canções de ninar de Goa em concani. In: *Matris Língua*. Rio de Janeiro: EDUCAM; Academia da Latinidade, 2001.
83. LOUNDO, Dilip. Elements for an analysis of the status of the imaginary in traditional and semitraditional complex societies: Brazil and India. In: *Collective Imagination: Limits and Beyond*. Rio de Janeiro: UNESCO; Editora Universitária Cândido Mendes, 2001.
84. LOUNDO, Dilip. Introduction. In: *Tropical rhymes, topical reasons*. New Delhi: National Book Trust of India, 2001.
85. LOUNDO, Dilip. Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento, ignorância e salvação segundo a escola *Vedānta*. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 37, 2000.
86. LOUNDO, Dilip. *Brazil Hāhityācho Itihās* (História da literatura brasileira). In: *Konkani Viśvakosh* (Enciclopédia Concani). Panaji (Goa): Goa University, 2000. v. 3.
87. LOUNDO, Dilip. Perfect music: the Indian element in the lyrics of Cecília Meireles. *Brazil Now*. New Delhi: Embassy of Brazil, v. 1, 2000.
88. LOUNDO, Dilip. Reflections over a commemoration: Indian and Brazilian perceptions on the Portuguese overseas discoveries. *Mainstream*, v. 10, 1998.

89. LOUNDO, Dilip. The modernist movement in Brazil: sociological and literary aspects. *Hispanistica*, v. 5, 1997.
90. LOUNDO, Dilip. Edition, glossary and translation of P. Pissurlenkar's *Studies on the Discovery of America by the Ancient Men of India*. *CLAS Centre for Latin American Studies Paper Series*, n. 3, 1996.
91. LOUNDO, Dilip. The presence of *Pañcatantra* in the folk tales of Brazil: a Brazilian version of two Indian fables. *CLAS Centre for Latin American Studies Paper Series*, n. 2, 1996.

ANEXO B - ORIENTAÇÕES
(Pós-Doutorado, Doutorado, Mestrado, Graduação)

Pós-Doutorado

1. *Pratah-smarana-stotram* Tradução e estudo sobre o método e Ontologia do Advaita Vedanta. (Alina Miranda)
2. Estudo e Tradução do Capítulo IX ("A Refutação do Pudgala") do Abhidharma Kośa de Vasubhandu (Joaquim Monteiro) [incompleta]
3. O Sūtra do Coração (Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra) e a Psicologia Clínica de C. G. Jung (Maddi Damião Júnior)
4. Guimarães Rosa, C. G. Jung e a Índia. (Teresinha Vânia Zimbrão da Silva)
5. Augusto dos Anjos, a Índia e o Budismo (Sandra F. Erickson)
6. O *Gheraṇḍa Samhitā*: Estudo de um Tratado do Haṭha Yoga (Maria Lúcia Abaurre Gnerre)
7. A Noção de Vacuidade (śūnyatā) em Nāgārjuna e a Psicologia Clínica. (André do Eirado Silva)

Doutorado

8. Despertar a Kuṇḍalinī ou Manifestar o Orixá? Aportes para um Estudo Comparativo sobre as Experiências Religiosas nas Tradições do Śaivismo Tântrico Indiano e nos Candomblés Brasileiros (Gisele Maia)
9. A Odisseia Existencial do Encontro à Luz da Linguagem e do Tempo: Contraponto entre Heidegger e Śaṅkarācārya (Larissa Dantas Camargo Mello)
10. *A Pedagogia da Presença: Silêncio, Meditação e Encontro na Comunidade Ecumênica Taizé* (Gustavo Felizardo Reis)
11. *Sruti, Yukti e Anubhava*: A estrutura de Brahmavidya em Sankaracarya's Advaita Vedanta (Isabela Barros Ribeiro)
12. Núcleo Inaugural do *Brahmasūtrabhāṣya* De Śaṅkarācārya: Tradução Hermenêutica do *Adhyāsa-Bhāṣya* e do *Catuḥsūtrī* (Pablo Duílio Martins Barbosa da Silva)
13. Swami Vivekananda, Karma Yoga y el principio de la gentileza: sabiduría, devoción y acción ética en el mundo contemporáneo (Juan Camilo Zuluaga Zapata)
14. Estudo e Tradução do *Vedāntasāra* de Sadānanda: Uma Leitura hermenêutica sobre a essência do *vedānta*. (Bruno do Carmo Silva)

15. Os Cristãos de São Tomé, Um Outro Cristianismo na Índia: A Teologia Cristã-indiana e a Liturgia Cotidiana Tomesina da Igreja Católica Sírio-Malabar. (Giuliano Martins Massi)
16. Poesia como Religião em Rabindranath Tagore. (Raffaela Caroline de Souza Corrêa)
17. A Meditação vipassanā no Budismo: a Tradição Theravada de S. N. Goenka. (Otávio Augusto Diniz Vieira)
18. O Yoga-Sūtra como Ciência do Ser: uma Abordagem Teosófica. (Ricardo Lindemann)
19. O Tantra Yoga da Ānanda Mārga: Uma Leitura do Ānanda Sūtra de Shrii Shrii Anandamurti. (Rafaela Campos de Carvalho)
20. "O Encontro de Dois Oceanos": a Ordem Sufi Chishti na Índia e o Diálogo com as Tradições do Hinduísmo. (Delano de Jesus Silva Santos)
21. Nós Outros e a Índia: Conversão e Alteridade em Roberto di Nobili. (Júlio Eduardo dos Santos Ribeiro Simões)
22. Recriação Conceitual e Pós-colonialidade: Religião e Ciência em Amitav Ghosh. (Gisele Cardoso de Lemos)
23. A Mística Devocional (bhakti) como Experiência Estética (rasa). (Lúcio Valera)
24. A Não-dualidade do Um (brahmādvaita) e a Não-dualidade do Zero (śūnyatādvaya) na Índia Antiga. (Clodomir Barros de Andrade)
25. Estados Emocionais (bhava) e Experiência Estética (rasa): os Conceitos Centrais da Filosofia da Arte Indiana e Alguns de seus Desdobramentos (José Abílio Perez Júnior) [incompleta]

Mestrado

26. *Gīta Govinda*: O Amor como espontaneidade da existência no processo de eliminação do sofrimento existencial (Rosana Jovaneli)
27. O lúdico e o sagrado: a interface entre o vídeo game The Elder Scrolls e o Budismo (Petrus Lucchesi Moreira)
28. Discernindo o que pensamos ser do *assim como é*: uma adequação pedagógica possível do *Shōbōgenzō Ō Saku Sendaba* de Dōgen (séc. XIII EC) (Victor Silva dos Passos Miranda)
29. A espiritualidade na obra do artista contemporâneo Anish Kapoor: uma análise sob a lente da tradição do Yoga, (Marco André Raphael Nunes)
30. As Mahavidyās como Guias para a Não-Dualidade: Uma Análise das Deusas do Shaktismo Tântrico à Luz da Filosofia de Abhinavagupta (Bárbara Freitas Coura)
31. Soteriologia no Advaita Vedānta: tradução e análise de estrofes selecionadas do *Ātmabodha* de Śaṅkarācārya (Pablo Duílio Martins Barbosa da Silva)
32. *Yoga Sūtra* de Patanjali: uma análise das traduções brasileiras". (Daniel Almeida da Silva)
33. La Ética Vedanta del Swami Vivekananda y su Presencia e Importancia en América Latina (Juan Camilo Zuluaga Zapata)
34. Prabhat Samgiita: canções poéticas como Veículos de Transformação Espiritual na tradição indiana da contemporânea. (Sumaya Machado Lima)
35. Dança, Corpo e Emoção: Experiência Estética (Rasa) e Performance (Abhinaya) na Obra Natyasastra e no Teatro Kathakali. (Raquel Belém de Andrade)
36. Os Caminhos do Yoga no Brasil: o método Hermógenes de Yoga (Alessandra Monzo dos Santos)
37. O Drama da Alma: Rito e Performance da Devoção no Movimento Hare Krishna (Caio Cézar Busani) [incompleta]

38. Um *Yogī* Filósofo e Revolucionário: a Circularidade entre a Filosofia de Aurobindo Ghose e os Upaniṣads (Daniel Faria Ribeiro)
39. As Dimensões do Sagrado na Poesia Mística de Cecília Meireles: Uma investigação sobre a Influência dos 4 *mahāvākyas* védicos na obra Cânticos" (Marcus Vinícius da Fonseca Gomes)
40. Perguntas de um Andarilho: O Tetralema (*catuṣkoṭi*) e a Ontologia Budista em Gênese. (Pedro da Costa Fernandes)
41. Aristóteles e Śaṅkarācārya nos Caminhos da Filosofia Soteriológica. (Isabela Barros Ribeiro)
42. Meditação Transcendental de Maharishi Mahesh Yogi: Uma Tradição Milenar Indiana no Ocidente. (Andréa Sozzi)
43. A Viagem como Mergulho de Autoconhecimento: Um Estudo sobre a Índia de Cecília Meireles. (Gustavo Felizardo Reis)
44. O Lótus Branco Imaculado (Vida e Liberação de Oḍḍiyāna) de Sera Khandro (1892-1940): Estudo e Tradução de um Texto da Tradição terma do Guru Padmasambhava. (Felipe Andrade Arruda)
45. Viveka: A Razão Discriminativa e seu Caráter Soteriológico segundo a tradição Advaita Vedānta. (Bruno do Carmo Silva)
46. Panos Flutuantes de Todas as Cores: Visão Mística e Símbolos de Unidade nos Poemas Escritos na Índia de Cecília Meireles. (Raffaela Caroline de Souza Corrêa)
47. A Presença de Mahatma Gandhi na obra de Cecília Meireles: a Noção de Paz e seus Desdobramentos de Sentido. (Anderson Azevedo Ferigate)
48. A Senda da Individuação em C. G. Jung e suas Correlações com o Budismo Mahāyāna. (Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira Medeiros)
49. A Noção de upāya no Budismo Mahāyāna e o Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna. (Hugo José Mesquita da Silva)
50. Os Cristãos de São Tomé na Índia: o Caminho Doutrinal, Características e Identidade Teológica. (Giuliano Martins Massi)
51. Saúde e Espiritualidade na Índia: a Noção de "saúde" (svāsthya) nos Textos Clássicos da Medicina Āyurveda. (Afonso Damião Neto)
52. O Sistema varṇāṣrama nas Leis de Manu (Manusmṛti): Aspectos Religiosos e Sociológicos. (Matheus Landau de Carvalho)
53. A Presença de Maria, Mãe de Jesus, no Alcorão, Livro Sagrado do Islã. (Dilaci Silva Faria)

Graduação

54. Notas introdutórias sobre o desenvolvimento do Cristianismo de São Tomé na Índia. (Maxmiller Freitas Fernandes)
55. A noção de *samādhi* no *Evangelho de Ramakrisna*. (Pablo Duílio Martins Barbosa da Silva)
56. A Filosofia como Autotransformação e o Hinduísmo como Dimensão Soteriológica Contemporânea. (Isabela Barros Ribeiro)
57. Autoconhecimento, o Caminho Racional para a Transcendência: um Diálogo entre a Filosofia Socrático-Platônica e a Tradição Hindu Advaita Vedānta. (Luiza Goulart Rodrigues)

58. A Busca pela Verdade sob a Perspectiva Indiana dos Upaniṣads. (Pedro Jehle Gouvêa)
59. O Katha Upaniṣad e a Abordagem Hermenêutica da Escola Advaita Vedānta. (Gabriela Varoto Mendes Goulart & Isabela Barros Ribeiro)
60. O avatāra Kṛṣṇa e a Tradição do Bhagavad-gītā. (Luiza Goulart Rodrigues)
61. Bhārata-mātā (mãe-índia): a Simbologia do Divino Feminino e a Concepção de Estado-Nação na Índia. (Aline Leite Grunewald & Fernanda Maria Leite Winter de Oliveira)
62. O Sagrado, a Índia e a Literatura Brasileira. (Anderson Azevedo Ferigate; Pedro Jehle de Araujo Gouvêa; Isabela Martins; & Rafaella Caroline de Souza Corrêa)
63. Estudo e Tradução dos Originais em Sânscrito dos Upaniṣads. (Bruno Silva de Carvalho & Pedro Jehle de Araújo Gouvêa)