



Selo Estudos
de Religião



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

Dilip Loundo
Gisele Cardoso de Lemos
(ORGANIZAÇÃO)

A ÍNDIA
NO BRASIL:
DOZE ANOS DO
NÚCLEO DE ESTUDOS
EM RELIGIÕES E
FILOSOFIAS
DA ÍNDIA



Selo Estudos de
Religião

Dilip Loundo
Gisele Cardoso de Lemos
(ORGANIZAÇÃO)



A ÍNDIA NO BRASIL:

Doze Anos do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva



**Equipe Editorial do
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

A Índia no Brasil : doze anos de estudos em religiões e filosofia
da Índia / Dilip Loundo, Gisele Cardoso de Lemos,
organizadores. – Juiz de Fora, MG : Editora UFJF/Selo
Estudos de Religião, 2023.

Dados eletrônicos (1 arquivo: 2,05 mb)

ISBN: 978-65-89512-59-2

1. Hinduísmo. 2. Budismo Mahayana. 3. Bhagavad Gitã. 4.
Vedanta. I. Loundo, Dilip. II. Lemos, Gisele Cardoso de . III. Título.

CDU 294.5

Editora UFJF

Rua Benjamin Constant, 790

Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400

Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Conselho Editorial
Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela
Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar
Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro
Brasil

Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues
CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

SUMÁRIO

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA	7
APRESENTAÇÃO <i>Dilip Loundo & Gisele Cardoso de Lemos</i>	9
CAPÍTULO I: NOTAS SOBRE A REESCRITA DE UMA HISTÓRIA DA ÍNDIA (SĀVITRĪ) E SUA TRANSFORMAÇÃO EM TEXTO SAGRADO <i>Carlos Gohn</i>	15
CAPÍTULO II: A CRÍTICA AO CONCEITO DE PUDGALA NO SATYASIDDHI-ŚĀSTRA: SUA RELEVÂNCIA PARA A COMPREENSÃO DA FILOSOFIA BUDISTA <i>Joaquim A. B. C. Monteiro</i>	26
CAPÍTULO III: PARA DENTRO DE SI E PARA FORA DO LAR: YOGA E EMANCIPAÇÃO FEMININA NO BRASIL DAS DÉCADAS DE 60 E 70 DO SÉCULO XX <i>Maria Lúcia Abaurre Gnerre & Gustavo Cesar Ojeda Baez</i>	43
CAPÍTULO IV: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A EPISTEMOLOGIA E A TEORIA DA VERDADE DO BHAGAVAD GĪTĀ: CIÊNCIA, ESPIRITUALIDADE, MEDITAÇÃO E O SURGIMENTO DE UM NOVO PARADIGMA <i>Rubens Turci</i>	60
CAPÍTULO V: O IMPÉRIO MUGHAL E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA ÍNDIA <i>Delano de Jesus Silva Santos</i>	81
CAPÍTULO VI: SUBVERTENDO “CIÊNCIA” E “RELIGIÃO” EM <i>THE CALCUTTA CHROMOSOME</i>: A METÁFORA DA TRANSMIGRAÇÃO COMO ESTRATÉGIA NARRATIVA. <i>Gisele Cardoso de Lemos</i>	98
CAPÍTULO VII: A ONTOLOGIA ESTÉTICA DO VAIṢṆAVISMO GAUḌĪYA <i>Lúcio Valera</i>	115
CAPÍTULO VIII: O MAHĀSATIPAṬṬHĀNA SUTTA COMO INTERPRETADO E PRATICADO PELAS ESCOLAS DE MEDITAÇÃO VIPASSANĀ DE S. N. GOENKA E MAHĀSĪ SAYĀDAW <i>Otávio Augusto Vieira</i>	125

CAPÍTULO IX: A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO (TARKA) E REVELAÇÃO (ŚRUTI) NA FILOSOFIA DE ŚAṆKARĀCĀRYA	144
<i>Bruno do Carmo Silva</i>	
CAPÍTULO X: O CRISTIANISMO TOMESINO DA ÍNDIA: OS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ	158
<i>Giuliano Martins Massi</i>	
CAPÍTULO XI: A VIAGEM POÉTICA À ÍNDIA: UM ROTEIRO DE AUTOCONHECIMENTO EM CECÍLIA MEIRELES	170
<i>Gustavo Felizardo Reis</i>	
CAPÍTULO XII: LIMITES DA LINGUAGEM E INSTRUMENTOS DE DESCONSTRUÇÃO NA PEDAGOGIA DE NĀGĀRJUNA	185
<i>Pedro da Costa Fernandes</i>	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	197

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 'prima'
ṝ	som de 'ṛ' (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um 'r' fraco como em 'caro'
y	som de 'i' de ligação como em 'iodo'

(ii) consoantes

kh	som de 'c' aspirado
gh	som de 'g' aspirado
ñ	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 'tanga'.
c	som de 'tch' como em 'tchê' ou na pronúncia carioca de 'tio'
ch	som de 'tch' aspirado
j	som de 'dj' como em 'djalma'
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 'senha'; (ii) quando seguido da consoante 'c', 'ch', 'j', ou 'jh' (ve acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em 'canja'
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 'Hyundai'
ḥ	som de 'r' forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
ṁ	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do 'ñ', 'ñ', 'ṇ', 'n' ou 'm'.

* As síbalas em sânscrito não têm acentuação forte

* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português

APRESENTAÇÃO

Dilip Loundo¹
Gisele Cardoso de Lemos²

O Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq.)³ é parte integrante do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG), Brasil. O NERFI foi criado em 2010 por iniciativa do Prof. Dilip Loundo e está oficialmente registrado como integrante da rede nacional de Grupos de Pesquisas do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq.) do Ministério da Educação. Os estudos das Religiões e Filosofias da Índia possui um caráter de interdisciplinaridade que envolve uma pluralidade de áreas de especialização como Filosofia, Teologia, Psicologia, Literatura, Ciências Sociais e Comunicação. Além dos integrantes diretamente vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, o NERFI inclui também, entre seus colaboradores, pesquisadores e professores das principais instituições universitárias do Brasil (e.g., Universidade de São Paulo, Universidade de Campinas, Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal da Paraíba). 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 as seguintes linhas de pesquisa:

(i) Tradições Soteriológicas do Hinduísmo

Estudos 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, Mimāṃsā, Vyākaraṇa, Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo.

(ii) Escolas Filosóficas do Budismo

Estudo dos princípios ontológicos, lógicos, éticos e estéticos das principais

-
- 1 Coordenador, Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq.) Professor, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.
 - 2 Coordenadora do Programa de Bolsas Nacionais da Texas A&M University (EUA).
 - 3 Disponível em: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/618466>.

tradições budistas, a saber, a tradição Theravāda (Veículo dos Anciãos), a tradição Mahāyāna (Grande Veículo) e a Tradição Vajrayāna (Veículo do Diamante).

(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 (*Purāṇas*, *Rāmāyana*, *Mahābhārata*); as tradições artísticas do teatro, cinema, dança e música (*Nāṭya Śāstra*); as tradições de estruturação sócio-política, e suas codificações clássicas (*Dharmaśāstra*); as tradições médicas do *Ayurveda*; 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.

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, neo-coloniais (orientalistas) e decoloniais que condicionam as produções modernas e contemporâneas de caráter acadêmico e não-acadêmico.

A presente publicação tem por objetivo comemorar os doze anos (2010-2022) de pleno funcionamento do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI) da UFJF. Nesse período, o NERFI tornou-se o principal centro de referência dos estudos sobre Religiões e Filosofias da Índia na academia brasileira, em termos de produção de especialistas e de produção literária. Com efeito, estes doze anos registram a formação de 37 especialistas em níveis de Pós-Doutorado (7), Doutorado (13), Mestrado (17) e Iniciação Científica (12). 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 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 presença da Índia, dos Upaniṣads e dos sutras budistas na literatura brasileira; a literatura ficcional da Índia contemporânea em língua inglesa; a simbologia do divino feminino e a concepção de estado-nação; a noção de saúde na medicina

tradicional do Āyurveda; a escola tradicional do Budismo Madhyamika de Nāgārjuna e da escola Yogacāra de Vasubandhu; a tradição hagiográfica do Budismo Tibetano; a corrente moderna da Meditação Vipassanā do Budismo Theravāda; 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.

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, e de professores visitantes vinculados a universidades estrangeiras, tanto da Índia (e.g., Jawaharlal Nehru University, Delhi University, Goa University, Karnataka Sanskrit University, Christ University) quanto de outros países (e.g., Oxford University, University of California, University of Melbourne); a permanência de doutorandos do NERFI em universidades indianas e de outros países, para a realização de trabalhos de campo; a organização de seminários, workshops, e festivais de cinema; e 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 (e.g., ANPTECRE; ANPOF; ANPOLL). Ênfase especial é dada aos estudos de sânscrito, cuja sistematicidade está a cargo do Grupo de Acompanhamento de Estudos de Sânscrito. Um dos objetivos centrais desses estudos é propiciar a tradução e a publicação, em língua portuguesa do Brasil, de originais em sânscritos dos textos fundacionais do hinduísmo e do budismo.

A presente publicação, que objetiva, portanto, comemorar os doze anos (2010-2022) do NERFI, apresenta uma seleção de algumas das principais produções científicas realizadas nesse período. Trata-se de um recorte representativo da diversidade temática e da profundidade analítica dos estudos sobre religiões e filosofias da Índia realizados pelo NERFI. Nele se incluem contribuições (i) de professores colaboradores, alguns dos quais pós-doutores pelo NERFI; (ii) e de doutores e mestres formados pelo NERFI. Apresentamos abaixo uma resenha dessas contribuições.

Carlos Gohn, em seu artigo intitulado *Notas sobre a reescrita de uma história da Índia (Sāvitrī) e sua transformação em texto sagrado* destaca a forma pela qual os textos sagrados fazem seu aparecimento de tempos em tempos, a partir de textos já existentes e reelaborados. *Sāvitrī*, poema épico escrito em inglês por Sri Aurobindo durante mais de vinte anos, a partir de uma história do *Mahābhārata*, foi publicado sob a forma de livro em 1950-51. A partir dessa data, o poema tem sido usado de maneiras que o aproximam muito de um texto sagrado.

Joaquim A. B. C. Monteiro,⁴ em seu artigo intitulado *A crítica ao conceito de pudgala no Satyasiddhi-śāstra*: sua relevância para a compreensão da filosofia budista, visa alcançar

4 Título da Pesquisa de Pós-Doutorado: *Estudo e Tradução do Capítulo IX (“A Refutação do pudgala”) do Abhidharmakośa de Vasubandhu*, sob a supervisão do Prof. Dilip Loundo.

dois objetivos fundamentais. O primeiro consiste em elucidar a crítica desenvolvida em relação ao conceito de *pudgala*, ao tetralema e à suposta negação das questões metafísicas conforme presente no *Sātyasiddhi-sāstra*. O segundo consiste em questionar o senso comum orientalista que pressupõe uma pura e simples negação da metafísica e uma concepção pragmática da superação do sofrimento no contexto do Budismo mais antigo.

Maria Lúcia Abaurre Gnerre,⁵ em seu artigo intitulado *Para dentro de si e para fora do lar: Yoga e emancipação feminina no Brasil das décadas de 60 e 70 do século XX*, escrito em co-autoria com *Gustavo Cesar Ojeda Baez*, desenvolve uma análise de imagens e depoimentos de praticantes de *yoga* do sexo do feminino, no contexto histórico dos anos setenta do século XX, quando esta era uma forma de espiritualidade considerada ‘alternativa’. A questão central é: será que existe uma relação entre a prática de origem indiana, disseminada entre mulheres brasileiras dos anos setenta e algum tipo de transformação social para suas praticantes? Nesse sentido, o artigo reflete sobre a história do *yoga* no Brasil e das representações femininas em imagens fotográficas desse período.

Rubens Turci, em seu artigo intitulado *Algumas considerações sobre a epistemologia e a teoria da verdade do Bhagavad Gītā: ciência, espiritualidade, meditação e o surgimento de um novo paradigma*, busca refletir, de forma ampla e menos sistemática que os artigos técnicos, sobre a epistemologia e a teoria da verdade do *Bhagavad Gītā* e as suas consequências para o mundo moderno. Tomado ponto de partida reflexões feitas por Adluri e Bagchee sobre o conceito de ciência adequado às humanidades, o artigo empreende uma investigação sobre a importância epistemológica do conceito de *śraddhā*, que significa, literalmente, sentir e considerar (*dhā*) a partir do Espírito Puro que habita o coração (*śrad*).

Delano de Jesus Silva Santos,⁶ em seu artigo intitulado *O império mughal e o diálogo inter-religioso na Índia*, reflete sobre o encontro inter-religioso e inter-civilizacional entre islã e hinduísmo, por meio das interações históricas durante o império mughal na Índia. A pesquisa destaca a importância de duas personalidades: o imperador Akbar e o príncipe Dara Shikoh. Inicialmente, o artigo aborda a política e as práticas religiosas do imperador *mughal* Akbar, que muito contribuíram para o diálogo entre muçulmanos e hindus. Na segunda parte, o artigo aborda os princípios de abertura dialogal de Dara Shikoh, bisneto de Akbar, baseado na ideia da existência de um único ser transcendente, percebido por muçulmanos e hindus de diferentes formas.

Gisele Cardoso de Lemos,⁷ em seu artigo intitulado *Subvertendo “ciência” e “religião” em The Calcutta Chromosome: a metáfora da transmigração como*

5 Título da Pesquisa de Pós-Doutorado: *O corpo moldado no fogo do Yoga: Corporeidade e transcendência no texto do Gheraṇḍa Saṃhita*, sob a supervisão do Prof. Dilip Loundo.

6 Título da Pesquisa de Doutorado: *O ‘encontro de dois oceanos’: a Ordem Sufi Chishti na Índia e o diálogo com as tradições do hinduísmo*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

7 Título da Pesquisa de Doutorado: *Recriação conceitual e pós-colonialidade: “ciência” e “religião” nas obras do escritor indiano Amitav Ghosh*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

estratégia narrativa, analisa o uso da doutrina da transmigração da alma (*samsāra*) pelo escritor indiano Amitav Ghosh, como estratégia descolonial da ciência europeia, mais especificamente, a medicina tropical. Nessa pesquisa, a autora demonstra como Ghosh atualiza elementos da filosofia hindu como ferramentas críticas do discurso colonial de superioridade ocidental. Com isso, na obra *The Calcutta Chromosome*, a religião se torna um espaço crucial do agenciamento e empoderamento indianos.

Lúcio Valera,⁸ em seu artigo intitulado *A ontologia estética do Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, ressaltava duas peculiaridades do Vaiṣṇavismo Gauḍīya no contexto das tradições espirituais do hinduísmo: (i) seu 'monoteísmo polimórfico'; (ii) e, no que tange às filosofias do Vedānta, sua abertura a uma concepção de ações frutivas que vai além da mística ontológica impessoal do Advaita Vedānta. Como tradição fundamentada na devoção amorosa à Personalidade Suprema da Divindade, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya sistematizou a mística estética do Amor espiritual (*prema*) e transcendeu o contexto histórico e cultural da Índia.

Otávio Augusto Vieira,⁹ em seu artigo intitulado *O Mahāsatipaṭṭhāna Sutta como interpretado e praticado pelas escolas de meditação vipassanā de S. N. Goenka e Mahāsi Sayādaw*, analisa o sermão do Buda Mahāsatipaṭṭhāna Sutta (*O Grande Sutra dos Fundamentos da Consciência Plena*) que sintetiza as bases filosóficas da meditação vipassanā e que constitui um dos sutras mais estudados e praticados pelas escolas modernas do Budismo Theravāda, em especial aquelas vinculadas ao Movimento Vipassanā. O artigo analisa duas escolas, ambas originárias de Mianmar: a escola de S. N. Goenka e a escola de Mahāsi Sayādaw, e seus métodos de contemplação analítica.

Bruno do Carmo Silva,¹⁰ em seu artigo intitulado *A relação entre razão (tarka) e revelação (śruti) na filosofia de Śaṅkarācārya*, busca investigar e compreender a relação entre razão (*tarka*) e revelação (*śruti*) na filosofia de Śaṅkarācārya (séc. VIII), principal expoente da tradição Advaita Vedānta. A filosofia de Śaṅkarācārya está fundada nos *Upaniṣads*, que são os textos conclusivos dos *Vedas*, i.e., sua dimensão teleológica (*vedānta*). Os *Vedas* constituem o cânone literário da revelação, que guia a razão rumo à libertação (*mokṣa*).

Giuliano Martins Massi,¹¹ em seu artigo intitulado *O Cristianismo Tomesino da Índia: os cristãos de São Tomé*, apresenta a comunidade dos cristãos de São Tomé, cuja origem remonta à ação missionária do Apóstolo Tomé. Trata-se de cristãos indianos cujas origens estão ligadas ao cristianismo siríaco e às cristologias nestorianas, cujas formas doutrinárias e litúrgicas consolidam-se no século III, muito antes, portanto,

8 Título da Pesquisa de Doutorado: *A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa): um estudo do Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu de Rūpa Gosvāmī*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

9 Título da Pesquisa de Doutorado: *Fundamentos filosóficos e praxiológicos da meditação vipassanā de Mahāsi Sayādaw e S. N. Goenka e suas raízes no Budismo Theravāda*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

10 Título da Pesquisa de Mestrado: *Viveka: A Razão Discriminativa e seu Caráter Soteriológico segundo a Tradição Advaita Vedānta*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

11 Título da Pesquisa de Mestrado: *Os Cristãos de São Tomé, na Índia: seu caminho doutrinal, suas características e sua identidade teológica*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

da chegada dos europeus à Costa do Malabar no século XV. São cristãos que vivem um cristianismo de proximidade com o Cristo, em muitos aspectos diferenciado do cristianismo ocidental, tendo em São Tomé seu modelo ético e existencial.

Gustavo Felizardo Reis,¹² em seu artigo intitulado *A viagem poética à Índia: um roteiro de autoconhecimento em Cecília Meireles*, visa, em um primeiro momento, apresentar a relevância e a riqueza filosófica da obra poética e prosaica de Cecília Meireles escrita durante sua visita à Índia em 1953. Para isso, o artigo analisa trechos desses escritos, que abundam em riqueza poética e questionamentos existenciais. Deles emerge uma apropriação *sui generis* da poeta brasileira sobre a filosofia, a religião e o entendimento de mundo da tradição indiana. Num segundo momento, o artigo reflete sobre o quanto essa apropriação filosófica ceciliana transcende os estereótipos superficiais do “turista”, e adentram um itinerário de autoconhecimento.

Pedro da Costa Fernandes,¹³ em seu artigo intitulado *Limites da linguagem e instrumentos de desconstrução na pedagogia de Nāgārjuna*, busca esmiuçar analiticamente o instrumento epistemológico utilizado pelo filósofo budista Nāgārjuna, chamado *catuṣkoṭi*, de modo a situá-lo como modelo pedagógico ou meio hábil (*upāya*), cuja função é responder aos pressupostos intelectuais de escolas rivais, retificar tendências à reificação do Ser, e desconstruir as visões errôneas que obstaculizam o caminho soteriológico, ao invés de objetivar uma descrição precisa ou “metafísica”.

Desejamos a todos uma excelente leitura.

Juiz de Fora
Maio, 2022.

12 Título da Pesquisa de Mestrado: *A Viagem como Mergulho de Autoconhecimento: Um Estudo sobre a Índia de Cecília Meireles*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

13 Título da Pesquisa de Mestrado: *As origens da desconstrutividade pragmática de Nāgārjuna: as fontes do catuṣkoṭi nos Nikāyas*, sob a orientação do Prof. Dilip Loundo.

A leitura ritualizada, em alta voz, de um poema pode trazê-lo para o campo da performance teatral e, dependendo de como é recebido pelos participantes, para o campo de uma celebração “religiosa” (no sentido de remetê-lo para um nível mais transcendente, mais “sagrado”, por assim dizer). O anúncio a seguir aparece no website de uma instituição ligada ao grupo de seguidores de Sri Aurobindo (1872-1950) na Índia. Assim diz o *website*:

Para anunciar o Ano Novo na luz e com as bênçãos da Mãe Divina e do Mestre, planeja-se recitar o *Sāvitrī* completo de Sri Aurobindo entre 31 de dezembro de 2020 e 1º de janeiro de 2021 como uma prece coletiva. A recitação acontecerá na Sri Aurobindo Society [em Pondicherry, Índia]. *Sāvitrī*, como todos sabem, contém 724 páginas e cerca de 24.000 linhas. Levará cerca de 28 a 30 horas para se fazer uma *akhand* (recitação contínua) de *Sāvitrī*, considerando os diferentes ritmos de leitura. Os voluntários lerão por 30 minutos por cada vez e cada um pode reservar um horário de sua preferência. Pode-se optar por ler apenas uma vez ou várias vezes ao longo dessas 30 horas. Aqueles desejosos de ouvir podem vir e sentar-se em silêncio sempre que lhes for conveniente (SAS, 2020).¹⁴

CAPÍTULO I

NOTAS SOBRE A REESCRITA DE UMA HISTÓRIA DA ÍNDIA (*SĀVITRĪ*) E SUA TRANSFORMAÇÃO EM TEXTO SAGRADO

14 A tradução desse texto e de todos os demais a seguir foi feita pelo autor.

A área de Estudos da Religião encontra, como é sabido, desafios metodológicos ao cobrir manifestações de novos tipos de manifestações religiosas. Há uma certa dificuldade para se definir o que seriam escrituras para as ‘Novas Religiões’. Explicitando, o autor dá um apanhado bastante compreensivo dos textos sagrados encontrados no oriente e no ocidente e menciona “novas seitas e movimentos no hinduísmo, tanto na Índia quanto no ocidente”, exemplificando com o *Āśrama* [um tipo de “mosteiro” indiano] de Sri Aurobindo, com a Sociedade Teosófica, a Ananda Marga e os Hare Krishna (WILSON, 1991, p. 691). É discutível a questão da adequação de se colocar o nome de Aurobindo ligado às ‘Novas Religiões’, relacionando essa possível ligação com a acusação, muitas vezes, feita contra os (na falta de um nome melhor) ‘seguidores’ de Sri Aurobindo, no sentido de terem se organizado em torno de um culto. Não entro no mérito dessa questão, mesmo porque a riqueza e exuberância das atividades do personagem de que me ocupo tornam mais produtivos outros tipos de abordagem.

Sri Aurobindo, em uma de suas múltiplas facetas, foi um dos fundadores do Partido do Congresso na Índia, tendo se empenhado nos movimentos por libertar o subcontinente do jugo britânico. Assumiu posteriormente o script cultural de *guru*, alcançando reconhecimento por sua produção intelectual e por suas experiências como *yogui*. O *Āśrama* que leva seu nome em Pondicherry, Sul da Índia, ainda atrai um fluxo constante de curiosos e de devotos.

Focalizando mais especificamente a questão do uso de textos como escrituras sagradas, Wilson distingue algumas possibilidades de sua utilização. Entre elas, como veremos, aqueles casos nos quais a escritura oficial de um movimento se apresenta como uma interpretação ou a amplificação de uma escritura mais antiga. Retomarei a seguir essa questão, mostrando como isso se aplica a Sri Aurobindo e ao épico *Sāvitri* escrito por ele em Língua Inglesa, a partir de uma história extraída do épico sânscrito *Mahābhārata*. Para efeitos deste estudo, tomo as expressões “Escritura” e “Texto Sagrado” no sentido que lhes é mais comumente atribuído no contexto das “religiões do livro”, em analogia ao tratamento dado à *Bíblia* Hebraica, ao *Novo Testamento* e ao *Alcorão*. Ao avaliar o caráter “sagrado” do texto de Sri Aurobindo, baseio-me em minha observação pessoal (ao tempo em que vivi na Índia) do comportamento de pessoas ligadas ao movimento aurobindoniano e na análise de depoimentos publicados por alguns desses seguidores.



Sāvitri é, talvez, o projeto mais ambicioso de Sri Aurobindo. Embora em sessenta anos de ativa vida de escritor ele tenha publicado muito, nenhuma de suas obras alcançou um *status* tão especial como o de *Sāvitri*, escrito em inglês, ao longo de vinte anos e publicado sob a forma de livro em 1950-1951. Parte do *status* de que goza a

obra se deve ao fato de Sri Aurobindo ter traduzido e expandido, em seu poema, um fragmento do *Mahābhārata*, retomando parte daquilo que, pode-se dizer, está no imaginário coletivo dos hindus.

O Livro III do *Mahābhārata* (*Vana Parvan*, ou “da Floresta”) trata dos treze anos em que os cinco irmãos Pāṇḍava e sua esposa comum, Draupadī, passam exilados na floresta. Dentre os muitos que lá vão consolá-los acha-se um sábio, Mārkandeya. A pergunta feita ao sábio pelo mais velho dos irmãos Pāṇḍava é se já houve uma mulher tão casta e fiel como Draupadī que, seguindo seus maridos, passou por tantas tribulações. O sábio conta, então, a história de Sāvitrī. Essa história aparece, no épico em sânscrito, em sete cantos (291 a 297), com aproximadamente 700 versos (MAHABHARATA, p. 570-584). O início da história introduz o rei Ásvapati, que passa pelo dilema de não ter filhos. Isso, para um monarca hindu, constitui grave infração ao dever de ter descendentes diretos. O rei faz então sacrifícios à deusa Sāvitrī que, satisfeita, aparece no fogo do sacrifício oferecido pelo rei e lhe promete atender a seu desejo de ter um filho. Da esposa mais idosa do rei, nasce uma filha que recebe o nome de Sāvitrī, uma vez que havia sido concebida como um dom da deusa. Chegada à idade apropriada para uma princesa receber marido, a princesa Sāvitrī sai em busca do parceiro de sua vida. Ela parte e, passando pelas capitais de vários reinos, chega finalmente a um eremitério em floresta isolada na qual um rei cego, exilado de seu reino pelos inimigos, vive em simplicidade com a esposa e o garboso filho Satyavān. A princesa vê Satyavān e o escolhe como pretendido. Retornando ao palácio real, encontra o pai em companhia do sábio Nārada que, ao ouvir o nome do eleito, reprova a escolha, prevendo que Satyavān deverá morrer dentro de exatamente um ano. Sāvitrī insiste e casa-se com Satyavān. Vivem então uma vida feliz e simples na floresta. Sāvitrī guarda em seu coração a profecia. Prepara-se durante os três últimos dias previstos de vida para Satyavān com a prática de austeridades. Quando chega a manhã do dia fatídico, Sāvitrī acompanha Satyavān à floresta para recolher lenha destinada ao fogo sacrificial. Queixando-se de uma dor, Satyavān deita-se no colo de Sāvitrī. Ao meio dia aproxima-se o deus da morte, Yama, trazendo um laço à mão. Sāvitrī o vê extraíndo vagarosamente a alma de Satyavān com o laço e levando-a embora, segura pelo laço. Sāvitrī o segue, sob repetidas proibições de Yama em fazê-lo. Mas Sāvitrī continua, envolvendo Yama com sua argumentação. O deus da morte, tentando fazer com que Sāvitrī desista de segui-lo, lhe concede dons, exceto, diz ele, o da vida de Satyavān. Sāvitrī consegue, assim, que seu sogro tenha devolvida a visão e também que o reino subtraído ao velho rei lhe seja restaurado. Consegue também que seu pai tenha mais cem filhos e, finalmente, que ela mesma tenha cem filhos de Satyavān. Esse último desejo, concedido, implica também o retorno do marido à vida. Sāvitrī vence a morte por sua perseverança e devoção. Voltam, ela e Satyavān, ao eremitério onde todos os

dons se cumprem. Sāvitrī e Satyavān têm grande progênie e a continuação da história da Índia está assegurada.

A lenda de Sāvitrī no *Mahābhārata* foi tomada por Sri Aurobindo como um signo originante, a partir do qual ele chegou a um outro signo: o poema épico *Sāvitrī*. Neste processo algo foi acrescentado e o símbolo cresceu.

Uma comparação entre Sāvitrī, como está contido no *Mahābhārata*, e a expansão da história por Aurobindo pode ser feito tomando cada um dos três personagens por vez, Áśvapati, Sāvitrī e Satyavān. Sigamos o roteiro de comparação (GUPTA, 1969, p. 65-69). O rei Áśvapati, no *Mahābhārata*, texto de partida para Aurobindo, por dezesseis anos oferece sacrifícios à deusa Sāvitrī e, como resultado, obtém o dom de ter uma filha. No épico de Aurobindo, em vez de oferecer sacrifícios, Áśvapati pratica ioga. Como consequência, há uma transformação em seu ser: ele se sente elevado cada vez mais alto e, ao mesmo tempo, é como se algo descesse sobre ele, vindo do Divino. Áśvapati está constantemente sendo transformado interiormente ao fazer uma viagem que o leva, para dentro e para fora, para o mais alto e para o mais profundo. Áśvapati significa literalmente “senhor dos cavalos”. Nos Vedas, os cavalos e as vacas são símbolos de riqueza material, mas também representam uma riqueza espiritual aprisionada que deve ser liberta pelo poeta divino. Assim como, na cena da revelação cósmica do *Bhagavad Gītā*, o olho de Arjuna se abre e ele vê a grandeza de Kṛṣṇa-Universo, do mesmo modo o olho místico de Áśvapati se abre e todo o cosmos aparece diante dele: os reinos, descritos por Aurobindo, da Escuridão, da Matéria Sutil, Vida Inferior e Superior, Mente Inferior e Superior, do Conhecimento Maior e dos Céus do Ideal. Tendo viajado por todos esses reinos, chega ao Centro do Silêncio; daí ao próprio Eu da Mente e ao Mundo Alma e, finalmente, ao mistério Puruṣa-Prakṛti, o mistério da existência. Assim é Áśvapati, no que diz respeito ao cosmos. Em relação a si mesmo, Áśvapati atravessa, no mesmo processo de *yoga*, vários reinos da Mente: o cosmos tem sua contrapartida na mente humana. Ele visita, em sequência, regiões de ignorância e inércia; regiões egocêntricas de paixões, invejas e ódios; reinos do pensamento, inteligência e razão; reinos da mente iluminada e, subindo ainda mais, reinos da consciência. Por fim, Áśvapati não somente se salva, mas executa também um ato de significação cósmica: através dele, Sāvitrī, a graça divina, é trazida à terra. Tudo isso, portanto, caracteriza Áśvapati no poema de Sri Aurobindo.

Quanto à deusa Sāvitrī, no *Mahābhārata*, ela jejua e se penitencia ficando em pé por três dias, antes da data prevista para a morte do marido e recolhe em si a *śakti* (Força) do *dharma* (Virtude) da mulher e consegue, assim, fazer com que o Deus da Morte atenda seus desejos. No épico sânscrito, ela aparece como a deusa que responde à prece de Áśvapati e também como a filha do rei que, por gratidão, recebe o nome da deusa. No épico de Aurobindo, as duas aparecem como o mesmo personagem e a mulher é a deusa que desce à terra. Sāvitrī, ao viajar em busca de seu

consorte, acolhe em si de maneira cada vez mais profunda a natureza, pratica *yoga* e, nesse processo, sofre uma mudança, despertando para a consciência de ser a filha da Mãe-Mundo, a vontade divina. Ela se ergue, na força dessa consciência e, olho a olho, enfrenta o Deus da Morte, saindo vitoriosa. Em um tremendo embate, Sāvitrī desarma o Deus da Morte, fazendo-o ver que ela, Sāvitrī, sabe ser Yama somente uma outra face do Deus da Luz, como um eco da *trimūrti* (representação trina da divindade, em que deus é, ao mesmo tempo, criador, conservador e destruidor).

Satyavān, no *Mahābhārata*, após ser resgatado, volta para junto dos seus, passando o resto de seus dias em felicidade com esposa e filhos. No épico de Aurobindo, o príncipe Satyavān, revivido, desperta para a consciência de seu destino e de sua função neste mundo. A palavra *Satyavān* significa etimologicamente “alguém que possui ou quer possuir a verdade”. De mãos dadas com *Sāvitrī* (isto é, assistido pela graça divina), ele se dedica a viabilizar a transformação do homem e da natureza, lutando através da noite da escuridão mental que envolve o mundo para apressar a vinda de uma aurora maior- a aurora do supramental.

No processo descrito acima em torno dos três personagens, os 700 versos da lenda de *Sāvitrī* no *Mahābhārata* transformam-se, nas mãos de Aurobindo, em um épico de 24.000 versos, não havendo diferenças fundamentais no enredo básico. A ampliação dá-se em duas partes do épico: o sacrifício do rei Aśvapati feito para a deusa que, no texto sânscrito, tem algumas linhas, é transformado, no épico em inglês, em um relato do *ioga* de Aśvapati de. Aproximadamente, 12.000 versos (do Livro I, Canto 3, até o final do Livro III). De modo semelhante, os três dias de prática de austeridade de *Sāvitrī*, que no texto sânscrito ocupam algumas linhas, no épico aparecem como um relato de *Sāvitrī* despertando para seu verdadeiro ser, sua entrada nos reinos interiores e a confrontação com a Morte, que se estende por uns 8.000 versos (Livros VII, VIII, IX e X).

II

Uma vez que o *Mahābhārata* insere-se em um contexto de textos vistos dentro da polaridade *śruti* (o revelado) / *smṛti* (o lembrado), é importante fazer sua contextualização dentro desse par. *Smṛti* se aplica aos textos que não são considerados como “inspirados” pela divindade. Mas o que se observa, na cultura indiana, é uma variação naquilo que é abrangido por esses termos: não há consenso sobre o que seja um texto *smṛti*. Alguns textos *smṛti* são investidos com a autoridade de textos védicos, *śruti* (a mesma reivindicação será vista adiante feita por críticos indianos ao elevarem o status do poema épico *Sāvitrī*). Trata-se, então, de superar a polaridade através de uma flutuação. Vejamos algumas estratégias correntes na cultura indiana para esse fim (SMITH, 1989, p. 21-26).

Uma primeira estratégia é a de afirmar que o *smṛti* é o próprio Veda, o *śruti*. Nesse sentido, por exemplo, os dois grandes épicos hindus, o *Rāmāyaṇa* e o *Mahābhārata*, se afirmaram como *śruti*, revestindo-se da aura védica.¹⁵

Um segundo método, o da reafirmação “isto é baseado no Veda”. Para ocasiões em que a fonte védica não é encontrada, o *smṛti* é dado como estando baseado em um Veda perdido ou encoberto de alguma forma. O *Śiva Purāṇa*, por exemplo, afirma que foi composto quando o Veda desapareceu da terra.

Uma terceira estratégia, a da simplificação. Em tempos dados como corruptos, as pessoas são incapazes de compreender o Veda. Os que perderam o sentido do *śruti* devem recorrer ao Tantra (como simplificação do Veda).

Um quarto método, o da reprodução. O *smṛti* é visto como ampliando o Veda, mediante uma função popularizadora. O *Rāmāyaṇa* e o *Mahābhārata* seriam então, para o homem comum, o que os Vedas são para o homem letrado.

Uma quinta estratégia, a da condensação. O *Bhagavata Purāṇa* diz que ele próprio se constitui como quintessência dos Vedas.

Um sexto método, o da reversão. Ao invés de afirmar que o *smṛti* está baseado no Veda, diz-se que o Veda está baseado no *smṛti*. De acordo com o *Matsya Purāṇa*, a divindade pensou os *Purāṇas* antes de ter falado os Vedas.

Observa-se então (SMITH, 1989, p. 22), que muitos outros textos hindus afirmam explicitamente serem *Vedasammitta* (“equivalentes ao Veda”) ou *Vedārthasammitta* (“equivalentes em sentido ao Veda”). Portanto, a divisão entre *śruti* transcendente e *smṛti* feito pelo homem parece evaporar-se na medida em que ambos se tornam Veda. Essa superação da polaridade revelado/lembrado permite-nos falar de um “conceito ampliado do Veda” e em uma expansão da “Experiência Védica”, o que, portanto, abrirá a possibilidade de uma resignificação de *Sāvitṛī* por Sri Aurobindo.



Dentro da tradição hindu, distingue-se a repetição do mantra falado em voz alta, a repetição sussurrada, a repetição mental e a repetição por escrito do *mantra* (RADHA, 1996, p. 10). Vejamos a utilização de alguns destes tipos de repetição do *mantra* quando aplicados ao texto de *Sāvitṛī*, na forma retrabalhada por Aurobindo. Inicialmente, o épico *Sāvitṛī* é colocado ao mesmo nível de outras escrituras sagradas do hinduísmo. Para Keshavmurti, por exemplo, “*Sāvitṛī* (...) não é para ser lido e entendido intelectualmente. Uma tal tentativa provavelmente fracassará (...) A melhor forma de

15 Esses dois grandes épicos, mesmo tendo se afirmado como “revelação”, intocável (lembremo-nos que a aprendizagem oral dos Vedas, o protótipo da revelação, não admite nem a troca de uma única sílaba), são, paradoxalmente, as obras mais traduzidas da literatura indiana, até mesmo em nossos dias.

se estudar Sāvitrī é aproximar-se dele como nos aproximamos das escrituras sagradas, os Vedas e os Upaniṣads.” (KESHAVMURTI, 1974, p. 497-98).

A descrição da leitura do poema sem visar uma compreensão intelectual também é enfatizada:

Mesmo pessoas sem nenhum treinamento acadêmico - sobretudo elas - se sentem atraídas por Sāvitrī, lendo e relendo, memorizando e recitando, embora, muitas vezes, sem tudo compreender. Algumas se contentam em abrir *Sāvitrī* em alguma página ao acaso, para ler algumas linhas e tentar recolher-se em um mundo interior (YENGAR, 1983, p. 665).

Uma forma devocional de tratar um texto é feita por sua repetição escrita. A repetição copiada por escrito do épico de *Sāvitrī* é igualmente sugerida:

Há um grande poder em *Sāvitrī*. Observei em minha experiência e na de outros que quando você escreve uma página cada dia sem tentar compreender - apenas copiar - uma página impressa por dia - a qualidade do dia muda (...) [É] a tradição do que é chamado japa [repetição] escrito (PANDIT, 1987, p. 93).

Uma outra descrição sobre as formas possíveis de leitura de *Sāvitrī* acha-se no periódico *Invocation*, publicado semestralmente pelo Sāvitrī Bhavan (Casa de Sāvitrī), localizado em Auroville, no sul da Índia. Pode-se ler ali a transcrição de uma conferência dada por Shraddhavan, editora do periódico, uma inglesa que tem doutorado em literatura e reside há décadas na Índia (SHRADDHAVAN, 2002, p. 25-27). Nesta conferência a autora faz um survey dos diferentes tipos de leitura de *Sāvitrī*. Segundo a autora, há aqueles que se aproximam do texto numa perspectiva de fé e devoção, fazendo uma leitura em voz alta ou silenciosa. Outros, quando querem acalmar a mente, leem o texto enquanto o vão copiando. Alguns o usam como um oráculo, abrindo uma página ao acaso e vendo o que o texto diz em resposta a uma pergunta feita na ocasião. Uma outra abordagem é a de alguém que vai traduzindo o texto para um outro idioma enquanto o lê, visando sua publicação e divulgação.

Há também autores que descrevem positivamente seus sentimentos diante da leitura de texto como, por exemplo:

Você pode achá-lo monótono, mas o som torna-se tão ressonante em sua cabeça que você continua a ler em voz alta; você não agarra ideias, você não pensa, você ignora mesmo a centena de imagens surpreendentes; você torna-se transcendente no encantamento do canto, nas explosões envoltas em chamas da Palavra imortal [flame-wrapt outbursts of the immortal Word], e você entra inconscientemente em uma quietude profunda (GUPTA, 1969, p. 112-3).

O que é apontado por Gupta acima pode ser relacionado com a questão do silêncio e da monotonia na música indiana, que são o resultado de um desenvolvimento

não linear, mas baseado na variação. Uma leitura “musical” do poema pode, assim, ser postulada:

Em um avatar [encarnação/tradução] anterior, o Supremo Senhor revelou o *Bhagavad Gītā* a Arjuna. Ele tocou então sua flauta e produziu a melodia envolvente que enfeitiçou as almas das gopis [pastoras] e cativou-as, levando-as à união de consciência com o próprio Senhor. As *gopīs* não tiveram de fazer qualquer esforço, salvo o de se abandonar, rendendo-se à música encantadora da Flauta do Senhor. (...) Nesse novo avatar [Sri Aurobindo] (...) o Supremo Senhor (...) sentiu que algo mais era necessário para as almas-*gopī* entre nós- a música, encantatória para a alma, de *Sāvitṛī*. Como as gopis de antigamente, só nos resta abandonarmo-nos à melodia, ao ritmo e ao efeito mântico de *Sāvitṛī* (NADKARNI, 1990, p. 12).

Quais então seriam as exigências para um leitor do poema de Aurobindo? O método de uma leitura reiterada:

A tradição hindu é ler a grande poesia - digamos o *Ramāyana*, o *Gītā* ou o *Bhagavāta*- em um espírito de atenção reverente durante um período de anos, voltando repetidamente ao texto, uma vez que não é em uma única leitura que se pode esperar conquistar suas elevadas verdades. *Sāvitṛī* também exige um tal estudo contínuo e reverente (NANDAKUMAR, 1962, p. 65).

Nandakumar retorna ao tema: “*Sāvitṛī* não pode ser lido com pressa (...) uma tão vital e totalizante relação poética de acontecimentos e uma tal projeção de possibilidades futuras exige uma atenção austera do leitor” (NANDAKUMAR, idem, p. 421).

Abrindo uma ampla perspectiva, Nadkarni diz o seguinte:

O poema também diz respeito à vida íntima de cada um de nós porque Sri Aurobindo simbolizou através da lenda de Satyavān e Sāvitṛī o significado interior de nossas vidas. Satyavān é a aspiração em nós por Deus, Luz, Liberdade e Imortalidade, enquanto nossas vidas estão prisioneiras do destino, ignorância e morte. Sāvitṛī é a graça divina trabalhando em nossas vidas para fazer ressurgir esse Satyavān e para permitir a ele desempenhar seu destino glorioso aqui na terra. Assim, o épico de Sri Aurobindo é também a saga de nossas vidas (NADKARNI, 1990, p. 41-42).

É possível encontrar, em outra perspectiva igualmente bem ampla, uma interpretação de *Sāvitṛī* em termos de mantra e de Sri Aurobindo como um *ṛṣi* (andarrilho, vidente):

Um *ṛṣi* é alguém que se coloca em comunhão profunda com o Espírito Cósmico, com o Transcendente. Uma ideia, uma verdade flutua, veleja para dentro daquele que se abre ao texto; ele a deixa penetrar em sua consciência, não interfere, não se pergunta do que se trata, o que ela significa. Ele medita em silêncio sobre ela e quando foi suficientemente batida, construída no coração, hrda tashtam, ela se move para o centro de expressão, isto é, o *vishuddha chakra*,

e encontra sua enunciação adequada, a palavra exata. A palavra vem a ele e ele a incorpora. Isso é o mantra. Para ele um mantra é o meio de estabilização da experiência espiritual, a revelação mística que vem a ele do alto, e ao expressá-la, ele confirma a verdade dela em si mesmo e a preserva para outros (...) Sri Aurobindo tem estado trabalhando nessa transição da poesia, para ela deixar de ser uma bailarina indiana mental de modo a transformar-se em algo divino: um enunciado poético da inspiração divina com uma verdade divina em seu útero. É assim que ele vê *Sāvitrī* (PANDIT, 1982, p. 4).

O uso “mântrico” e ritualizado do poema que testemunhei no ano de 1991 e de 1997 (quando vivi na comunidade de Auroville, perto de Pondicherry) ainda continua, conforme se pode ver na pesquisa de Ganguly feita com os aurobindonianos na Índia. Ela relata a participação em um grupo de estudos de *Sāvitrī* conduzido em Auroville:

A discussão começou com um dos membros do grupo lendo uma estrofe do poema, seguido por 10-15 minutos de meditação ou “concentração”, e depois uma discussão em torno das linhas lidas. Outra pessoa leu a estrofe seguinte, seguida de concentração, depois discussão, e assim a por diante. O formato de leitura ritualizada, não muito diferente daquele seguido por grupos de estudo bíblico no Ocidente, estabeleceu o texto como parte do cânone religioso, de modo que o texto parecia vir do encantamento de uma mensagem sagrada (GANGULY, 2016, p. 186).

Chega-se, então, à pergunta inicial que motivou a escrita do presente texto: estamos diante de um texto sagrado? Para fins práticos, há evidências para se dizer que *Sāvitrī* tem merecido uma atitude reverencial por parte de seus leitores. Não se chega, é certo, ao ponto de haver uma reverência ao livro como objeto físico (o que ocorre, por exemplo, com o suporte físico do *Alcorão* que não pode, tradicionalmente, ser colocado debaixo de outro livro ou manuseado sem cuidado).

Sāvitrī é encontrado integralmente na *internet*, com uma introdução e comentários, bastando-se digitar <http://savitrithepoem.com/toc.html> em um instrumento de busca da *web*. Nesse mesmo *site* é possível ouvir-se uma gravação de grande parte do poema, feita pela companheira de Sri Aurobindo, que ficou na direção do *Āśrama* após seu falecimento, clicando-se em *The Mother reading Savitri*.

Como observação final, pode-se, talvez, postular que um texto sagrado tem como uma de suas características a capacidade de dar respostas a seres humanos que estejam vivenciando situações-limite. Há um relato em primeira pessoa do “uso terapêutico” da escuta do texto gravado do poema por parte de um doente terminal de câncer, pouco antes de falecer. O relato está acessível ao entrar-se em um *site* de busca e digitando-se *Bhavana’s last blog*. Reproduz-se aqui, em tradução, parte desse relato:

[o mais importante, enquanto estou presa ao leito] tem sido escutar a leitura de *Sāvitrī* em CD, feita por Shradhdhavan. Acho a leitura dela tão evocadora e

CAPÍTULO I
NOTAS SOBRE A REESCRITA DE UMA HISTÓRIA DA ÍNDIA (SĀVITRĪ)
E SUA TRANSFORMAÇÃO EM TEXTO SAGRADO

tão suave. Não só para escutá-la durante o dia, mas às vezes escuto durante toda a noite, cochilando e acordando de novo. *Sāvitri* é mântico e o efeito, ao escutá-lo, é profundo. Uma noite tive a experiência da Mãe [divina] – Ela pegou minhas mãos e me fez girar, fazendo-me voar. Eu caía, mergulhava e volteava no ar, tão feliz por estar liberta do peso da consciência do corpo. Pensei comigo mesma que isso era uma experiência astral/ vital e não espiritual – mas está bem assim, porque sei o que está acontecendo. Foi tão bom e me senti tão grata que coloquei minha cabeça no colo da Mãe Divina, segurei suas mãos e chorei. Em outra noite, acordei exatamente à meia-noite e Shradhdhavan tinha iniciado a leitura do Livro do Destino [N.T. um capítulo de *Sāvitri*]. Fiquei imediatamente alerta e ouvi, totalmente absorta por 4-5 horas, enquanto transcorria o diálogo com a Morte (BHAVANA, 2011).

Vê-se no relato de Bhavana uma ativação do que pode ser chamado “função integrativa” da linguagem. Pela exposição a um texto que a ative, sentimo-nos parte de um grande todo. *Sāvitri* tem a capacidade de funcionar como um texto “integrador”, nesse sentido. E talvez seja essa característica que mais o sacralize aos olhos de seus leitores.

REFERÊNCIAS

AUROBINDO, Sri. *Sāvitri*. 2000. Disponível em: <http://savitrithepoem.com/toc.html>. Acesso em: 1 mai. 2022.

BHAVANA. *A Balanced Kosmos*. Disponível em: <https://abalancedkosmos.com/2011/06/09/the-moments-of-beloved-transition/>. Acesso em: 16 abr. 2022.

GANGULY, Tuhina. *Imagining India as a Spiritual Place: Life-journeys of Western Spiritual Practitioners in Pondicherry*. New Zealand, 2016. Tese não publicada disponível em: <https://ir.canterbury.ac.nz/handle/10092/13299>. Acesso em: 14 abr. 2022.

GUPTA, Rameshwar. *Eternity in words*. Bombay: Chetna Prakashan, 1969.

KESHAVMURTI. *Sri Aurobindo*. Madras: The Jupiter Press Private Ltd, 1974.

NADKARNI, Mangesh. *Sāvitri: A Brief Introduction*. Pondicherry: Sri Aurobindo Society, 1990.

NANDAKUMAR, Prema. *A Study of Sāvitri*. Pondicherry: All India Books, 1962.

MAHABHARATA. Tradução de Kisari Mohan Ganguli, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1990.

PANDIT, M. P. *Introducing Sāvitri*. Pondicherry: Dipti Publications, 1982.

PANDIT, M. P. *Sāvitri: Talks in Germany*. Pondicherry: Dipti Publications, 1987.

RADHA, Shivananda. *Mantras: Words of Power*. Timeless Books, 1996.

SRI AUROBINDO SOCIETY. (SAS). *Recitation of Savitri to Welcome the New Year*, 2020. Disponível em: <https://aurosociety.org/society/viewupcomingevents/899/Upcoming-Events>]. Acesso em: 16 abr. 2022.

SHRADDHAVAN. Reading Sāvitrī por Progress and Delight. *In: Invocation*, nº 14. Auroville: Sāvitrī Bhavan, 2002.

SMITH, Brian K. *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. Oxford University Press, 1989.

YENGAR, K. R. *Indian Writing in English*. New Delhi: Sterling Publishers, 1983.

WILSON, Andrew. (ed). *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*. New York: Paragon House, 1991. Disponível em: <http://www.tparents.org/Library/Unification/Books/World-S/WS-01.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2022.

O *Satyasiddhi-śāstra* de Harivarman (séc. IV) é uma das mais surpreendentes expressões de pensamento na história da filosofia budista. Sempre que busco refletir a respeito de meu percurso no campo dos estudos budistas e em minha trajetória no processo de compreensão da filosofia budista não consigo evitar um forte espanto em relação à influência que esta obra exerceu sobre meu pensamento e minha vida. A razão principal disto é que existe uma agudeza e uma radicalidade nesta expressão do pensamento budista indiano que ultrapassa infinitamente o domínio daquilo que pode ser elucidado através de uma abordagem exclusivamente histórica ou filológica. Não é fácil resumir os aspectos centrais de sua perspectiva de pensamento em um breve artigo como este, mas acredito que os elementos mais decisivos de sua reflexão podem ser resumidos de forma satisfatória por intermédio dos três itens abaixo.

CAPÍTULO II

CRÍTICA AO CONCEITO DE PUDGALA NO SATYASIDDHI-ŚĀSTRA: SUA RELEVÂNCIA

A meu ver, as temáticas centrais da filosofia budista se definem através da consolidação da “teoria dos *dharmas*” da escola Sarvāstivāda e das sucessivas críticas desenvolvidas em relação a esta teoria por parte de escolas posteriores como a Sautāntrica e a Yogacāra. O ponto de vista da escola Sarvāstivāda sempre abrigou em seu interior aspectos bastante controversos que coexistiam com uma articulação teórica bastante rigorosa. O ponto mais consistente dessa “teoria dos *dharmas*” implica em uma clara distinção entre um discurso convencional idêntico às convenções do senso comum cotidiano e um discurso rigoroso que estabelece os *dharmas* como seu objeto teórico. Os *dharmas* entendidos como os objetos teóricos deste discurso de rigor são claramente distintos de conceitos como o de “fenômeno”, mas é precisamente este rigor que abriu o flanco para as críticas das escolas posteriores. Existem diversas acepções deste conceito de *dharma* na escola Sarvāstivāda, mas dentre estas é possível uma referência a duas delas que assumem uma dimensão central. A primeira destas acepções é a postulação de uma “natureza dos *dharmas*” presente em cada instante da manifestação destes *dharmas* no passado, no presente e no futuro. Esse conceito de uma “natureza dos *dharmas*” apresenta evidentemente contradições que motivaram as críticas da maioria das escolas posteriores. O primeiro problema importante neste contexto é a postulação da presença desta “natureza dos *dharmas*” em cada instante temporal da manifestação dos 72 “*dharmas* condicionados” (*dharmas* sujeitos ao surgimento e extinção em função das causas e condições). Trata-se certamente de uma questão complexa que até hoje não foi avaliada com o necessário rigor. Como essa “natureza dos *dharmas*” só se faz presente em cada instante concreto de manifestação desses 72 *dharmas*, não é possível encará-la como uma entidade substancial existente em algum equivalente budista do “mundo das ideias” platônico, mas isso não evitou que as escolas acima referidas vissem nela uma existência substancial incompatível com a concepção budista da “originação dependente”. No entanto, existia aí também outro quadro problemático bem mais vulnerável às críticas das demais escolas.

A visão Sarvāstivāda tradicional postulava a existência de três “*dharmas* incondicionados” (*dharmas* que transcendem o surgimento e extinção em função de causas e condições). É certamente importante elucidar as motivações que conduziram os Sarvāstivādins a postular essa categoria, mas uma coisa é certa: ela é bem mais vulnerável a uma crítica que tenha por seu referencial a contradição essencial entre esses “*dharmas* incondicionados” e a concepção budista da “originação dependente”. São contradições como estas que motivaram a intensa confrontação entre a escola Sarvāstivāda e os seus críticos. No entanto, existe outra acepção do termo *dharma* que além de não carregar em si nenhuma contradição similar, não só pode ser aceita pelas escolas posteriores, como que também exerceu um papel decisivo na sustentação da distinção entre o discurso convencional e o discurso rigoroso. Trata-se aqui de categorias analíticas como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas” que

são consideradas perfeitamente capazes não só de abarcar em si todos os “*dharmas* condicionados” como também de fundamentar a negação de categorias como o *ātman* e o *pudgala*. E este último aspecto nos conduz diretamente à avaliação da especificidade da postura filosófica do *Satyasiddhi-śāstra* face à história da filosofia budista indiana. Os aspectos decisivos do pensamento do *Satyasiddhi-śāstra* em seu contraste com o ponto de vista Sarvāstivāda consistem em primeiro lugar em uma radicalização da análise dos “*dharmas* condicionados” em termos das categorias dos “agregados”, das “entradas” e das “esferas”, e em segundo lugar em uma crítica não menos radical aos conceitos da “natureza dos *dharmas*” e dos “*dharmas* incondicionados”. É em função do primeiro aspecto que o *Satyasiddhi-śāstra* não só radicalizou a crítica a conceitos como o *ātman* e o *pudgala*, como também evitou a desastrosa diluição do discurso rigoroso em meio ao discurso convencional (esse ponto é de importância decisiva, pois semelhante dissolução implicaria na completa destruição do conteúdo teórico da filosofia budista). E foi certamente em função do segundo aspecto que o *Satyasiddhi-śāstra* pode apresentar uma visão alternativa da “teoria dos *dharmas*”: uma perspectiva que resume esta teoria em uma multiplicidade de “*dharmas* condicionados” marcados por uma instantaneidade radical. É verdade que o *Satyasiddhi-śāstra* inclui em si uma perspectiva do “vazio dos *dharmas*” extremamente semelhante àquela presente no Budismo Mahāyāna, mas mesmo neste caso existem duas ressalvas importantes. A primeira delas é que essa compreensão do “vazio dos *dharmas*” limita-se a uma crítica ao conceito da “natureza dos *dharmas*” sem implicar em momento algum na negação da distinção entre julgamentos lógicos mutuamente exclusivos ou na dissolução da distinção entre o discurso rigoroso e o convencional, a segunda é que esse vazio não se estabelece em momento algum como um procedimento conducente à realização de um absoluto inefável para além do ser e do não ser. Neste sentido, o conceito do “vazio dos *dharmas*” no *Satyasiddhi-śāstra* não compartilha no essencial os aspectos problemáticos de seus equivalentes no Budismo Mahāyāna.

Um segundo aspecto decisivo do pensamento do *Satyasiddhi-śāstra* é a correlação necessária e inseparável que ele estabelece entre a lógica e a ética. Essa correlação implica na superação de fatores como o ódio e a cobiça ao nível da existência individual, mas possui também fortes implicações em termos de uma ética social antibelicista. Explicando concretamente, como a ignorância compreendida aqui como o falso discernimento da permanência, da beatitude e da presença do *ātman* em categorias como os “cinco agregados” é o fator concomitante no surgimento do ódio e da cobiça, sua superação conduz necessariamente ao fim desses eventos mentais. Ou seja, caso entendido ao nível da existência individual o processo de superação da ignorância mediante o correto discernimento da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de *ātman* dos “cinco agregados” implica necessariamente na superação de uma conduta centrada no ódio e na cobiça. Essa transformação possui evidentemente

implicações éticas. No entanto, essa postura ética presente no *Satyasiddhi-sāstra* não se limita à existência individual, possuindo claras implicações em relação à ética social. No assim chamado *Capítulo sobre os três carmas* é desenvolvida uma crítica radical às convenções do sistema de castas indiano que consideravam o ato de matar na guerra por parte da casta dos guerreiros como um dever da casta conducente ao renascimento nos mundos celestiais (TAISHOZÔ, 1926, p. 291-C, 295-C). Semelhante justificação da guerra em função dos deveres de casta e de uma compreensão do carma neles fundamentada é criticada aqui em função de uma concepção universalista do carma que encara o ato de matar como uma expressão da ignorância. Neste sentido, é possível concluir que o pensamento do *Satyasiddhi-sāstra* possui um conteúdo ético capaz de contribuir para a articulação de uma ética budista no mundo contemporâneo.

Um aspecto de importância decisiva no pensamento do *Satyasiddhi-sāstra* é que ele inclui debates com outras escolas budistas capazes de colocar seriamente em cheque diversos aspectos do senso comum budista cristalizado no Brasil e no Ocidente. Um dos aspectos mais problemáticos deste senso comum é o pressuposto raramente questionado do que o Buda histórico (*Śākyamuni*) teria negado não só as questões ditas metafísicas como até mesmo a existência de um ponto de vista filosófico em meio ao budismo. Esse senso comum busca com frequência fundamentar-se naquelas questões ditas “metafísicas” a respeito das quais o Buda teria supostamente silenciado. É desnecessário dizer que esse senso comum deriva no essencial de uma leitura bastante problemática do cânone páli por parte dos orientalistas ocidentais, mas é interessante apontar para o fato de que essas leituras supostamente auto evidentes quase nunca se interessam em interrogar o que a tradição escolástica budista tinha a dizer a respeito desta questão. Como um exemplo representativo dessas “questões metafísicas” que o Buda teria supostamente se recusado a responder, existe o famoso questionamento a respeito da existência ou não de um *arhat* ou de um Buda depois da morte. De um modo geral, esta questão é apresentada em função do famoso tetralema da “existência”, da “não-existência”, da “existência e não existência” e da “não existência nem não existência”. Esse tetralema é entendido por muitos como apontando para um possível esgotamento das asserções lógicas envolvidas, mas parece-me de extremo senso comum entender o silêncio do Buda a respeito deste questionamento como uma pura e simples recusa a discutir as assim chamadas “questões metafísicas”. Semelhante tendência de pensamento que de resto nada tem de óbvio conduz quase invariavelmente a uma negação do conteúdo filosófico do budismo e à redução deste a uma postura pragmática de “superação do sofrimento” (seja lá o que se queira entender por isso....). No entanto, uma análise da abordagem deste tema em meio à história da escolástica budista aponta não só para a existência de uma polêmica a este respeito entre as diversas escolas budistas, como também para uma compreensão radicalmente diferente daquela desenvolvida pelos orientalistas ocidentais. A abordagem dessa

questão na história da escolástica budista é desenvolvida da forma mais completa e radical no nono e último capítulo do *Abhidharmakośa* de Vasubandhu (1999, p. 632-659), mas também é possível encontrar uma discussão deste tópico nos capítulos 34 (*A respeito da não existência do pudgala*) e 35 (*A respeito da existência e da não existência do pudgala*) do *Satyasiddhi-śāstra*.

Como em ambos os casos a avaliação deste tópico desenvolve-se em meio a um debate com os defensores do conceito de *pudgala*, cabe aqui uma breve explicação deste conceito e de suas implicações para a filosofia budista. O conceito de *pudgala* implica na existência de uma “pessoa” ou de uma consciência unitária que surge em função de fatores como os “agregados”, as “entradas” e as “esferas”, mas que não se reduz a eles, possuindo uma realidade própria. Dentro da epistemologia das escolas que defendem esta concepção se considerava que esta “pessoa” unitária podia ser objeto de conhecimento das seis consciências postuladas pelo budismo clássico. A refutação deste conceito conforme apresentada no *Abhidharmakośa* e no *Satyasiddhi-śāstra* não apresenta maiores dificuldades podendo ser concretizada através dos mesmos procedimentos empregados para a refutação do *ātman*. Falando concretamente, na medida em que as seis consciências possuem seu campo de atuação específico é possível falar de uma consciência mental, de uma consciência auditiva ou de uma consciência visual, mas essa “pessoa” unitária não pode se constituir como o conteúdo da experiência de nenhuma das seis consciências em particular. Nesse sentido, é possível dizer que esse conceito de “pessoa” ou de *pudgala* não pode ser validado por nenhum dos meios de conhecimento reconhecidos pela tradição budista. É possível que dificuldades como estas tenham conduzido alguns setores que defendiam este conceito a postular cinco categorias de *dharmas* (*dharmas* passados, *dharmas* presentes, *dharmas* futuros, *dharmas* incondicionados e *dharmas* inexpressáveis) dentre as quais o *pudgala* era inserido na quinta e última categoria dos “*dharmas* inexpressáveis”. As implicações deste procedimento não são difíceis de entender: na medida em que o *pudgala* é entendido como um “*dharma* inexpressável” (ou seja, como um *dharma* que não pode ser objeto de uma expressão verbal) torna-se possível pelo menos de forma aparente evadir as consequências da análise do *Abhidharma* e deve ter sido esta a razão que conduziu pelo menos alguns defensores deste conceito a enfatizar a importância da quarta alternativa do tetralema acima referido: precisamente a categoria da “nem existência nem não existência”. Este movimento de pensamento além de evitar as consequências demolidoras de uma análise dos *dharmas*, apontava para uma possibilidade soteriológica de um cunho mais pragmático: levantar a possibilidade da continuidade do *pudgala* de um *arhat* ou de um Buda após o *parinirvāṇa*. Assim sendo, é possível concluir aqui não só que os debates entre as diversas escolas budistas a respeito desta questão implicaram em questões metafísicas impossíveis de serem reduzidas a um “pragmatismo da extinção do sofrimento”, como também que esses debates jamais tiveram por seu pressuposto a auto evidência defendida pelo discurso

orientalista a respeito do budismo. E é neste sentido que tendemos a pensar que as polêmicas filosóficas presentes no *Satyasiddhi-śāstra* trazem em si a possibilidade de por em cheque grande parte do senso comum cristalizado no budismo brasileiro ou no budismo ocidental. Em função do acima, torna-se possível explicitar de forma inequívoca as pretensões do presente artigo: elucidar o potencial das discussões filosóficas presentes no *Satyasiddhi-śāstra* no sentido de pôr em xeque o senso comum cristalizado de certas formas de compreensão orientalista do budismo. No presente artigo, este questionamento será centrado no debate sobre o conceito de *pudgala* conforme presente no *Satyasiddhi-śāstra*.

II

A crítica ao conceito de *pudgala* aparece em dois trechos representativos do *Satyasiddhi-śāstra*. O primeiro deles consiste nos capítulos 68-72 desta obra, que discutem centralmente o problema da unidade e da multiplicidade das consciências. Neste trecho, a defesa da unidade da consciência parece estar associada à asserção da existência do *pudgala* e a crítica a essa unidade centrada na análise das “dezoito esferas” e das seis consciências também parece possuir uma relação essencial com a crítica ao conceito de *pudgala*. A conclusão essencial do debate presente neste trecho é que a consciência é não apenas impermanentes, mas múltipla, o que implica certamente na negação da unidade da consciência pressuposta pelo conceito de *pudgala*. O outro trecho representativo deste debate consiste nos capítulos 34 e 35 desta obra, que aparecem no contexto da discussão de dez tópicos centrais do pensamento das diversas escolas budistas. Neste contexto, existe uma referência mais explícita ao conceito de *pudgala* como representando o ponto de vista da escola *Vātsīputrīya*, objeto central da crítica nesses dois capítulos. Assim sendo, vamos citar aqui o capítulo 34 na íntegra, no sentido de avaliar o conteúdo deste conceito e a crítica a ele dirigida:

O Tratadista postula: aqueles que seguem o caminho dos *Vātsīputrīyas* ensinam a existência do *pudgala*. Os demais ensinam a sua não existência.

Pergunta: Qual desses pontos de vista é o verdadeiro?

Resposta: O verdadeiro é a negação deste *dharma* do *pudgala*. Por que razão? Conforme fala o Buda nos Sutas para os Bhikkus: algo que existe apenas como um conceito, algo que existe de forma convencional ou como uma atribuição é apenas por possuir uma função que se constitui no *pudgala*. Como existe apenas como uma convenção linguística podemos saber que não existe verdadeiramente. Ou ainda, se ensina nos Sutas: se alguém não tiver a visão do sofrimento, essa pessoa terá a visão do *pudgala*. Caso existisse verdadeiramente o *pudgala*, aquele que realizasse a visão do sofrimento veria o *pudgala*. Ou ainda ensina: os Sábios só se referem à existência do *pudgala* em concordância com as convenções mundanas. Ou o Buda ainda ensina nos

Sutras: o *pudgala* implicaria em um local de movimento. É da mesma forma como não nos referimos à existência da visão como um local de movimento. Ou ainda, todos os trechos em diversos Sutras referem-se ao discernimento do *pudgala*. É como a Sábia Bhikkuni que falou dirigindo-se ao soberano dos demônios:

“Os seres sensíveis a que você se refere constituem-se todos em uma falsa visão, todas as combinações dos *dharmas* condicionados são vazias, não existindo nenhum ser sensível. Ou ainda afirma: a existência deve-se à continuidade da combinação das formações, ou seja, é como uma ilusão que engana os ignorantes. São todos como salteadores, funcionando como uma flecha que penetra em seu coração. Eles não possuem uma realidade concreta.”

Ou ainda afirma: não existe o *pudgala* nem a propriedade do *pudgala*, nem os seres sensíveis, nem a pessoa. Tudo é vazio. Existe apenas a característica do surgimento e da extinção dos cinco agregados e a característica de sua desagregação. Existe o carma e a sua retribuição. O agente é incognoscível. É em função das diversas condições que existe a continuidade dos *dharmas*. Tudo ocorre em função dessas condições. Em diversos Sutras o Buda sempre ensinou o discernimento do *pudgala*. Em função disto, não existe o *pudgala*. Ou ainda, no que diz respeito à compreensão do sentido da consciência nos Sutras, o que será a consciência? Ela implica na atividade de conhecimento da forma e dos *dharmas*, não existindo referência ao *pudgala*. Em função disto, não existe o *pudgala*. O Monge Cunda perguntou ao Buda: o que come o alimento da consciência? O Buda disse: eu não ensino a existência de um agente que coma o alimento da consciência. Se existisse um *pudgala* eu deveria ensinar a existência de alguém que devorasse o alimento da consciência. Como não ensino isto, devemos saber que não existe um *pudgala*. Ou ainda, no Sutra da recepção do Buda pelo rei Bimbisāra, o Buda fala dirigindo-se aos Bhikkus: vocês devem contemplar como um ignorante faz um *pudgala* a partir de uma convenção linguística. Em meio aos cinco agregados não existe *pudgala* algum e nenhuma característica do *pudgala*. Ou ainda ensina: é em função dos cinco agregados que existem diversos nomes. É em função deles que surgem inumeráveis nomes como o *pudgala*, os seres sensíveis, os humanos e os Devas. Tudo isso existe em função dos cinco agregados. Caso existisse um *pudgala*, teríamos que dizer que existem em função de um *pudgala*. Ou ainda disse Purunaka, o mestre dos caminhos externos: se a falsa visão do *pudgala* existir mesmo enquanto não existente. O Buda recusou essa falsa arrogância, mas não recusou os seres sensíveis. Em função disto, não existe o *pudgala*. Ou ainda, no *Sutra de Yamaka*, Śāriputra fala dirigindo-se a Yamaka:

“Ao ver o agregado da forma você pensa que ele é o *arhat*? Não. Ao ver os agregados da sensação, da identificação, dos impulsos volitivos e da consciência você pensa que está vendo o *arhat*? Não. Ao ver a conjunção dos cinco agregados você pensa que está vendo o *arhat*? Não. Você pode ver o *arhat* separado dos cinco agregados? Não. Disse Śāriputra: se tudo isto que procurou não puder ser encontrado, como deve você dizer que o *arhat* não existe depois da morte? Respondeu ele: Śāriputra, eu tinha até agora um visão falsa e perversa, ela se extinguiu ao ouvir sua explicação.”

Caso existisse o *pudgala*, ele não seria chamado de falsidade. Ou ainda, dentre os quatro apegos existe uma referência ao apego ao *pudgala*. Se dissermos

que existe um *pudgala*, deveríamos dizer que existe um apego ao *pudgala*. É da mesma forma que o desejo e o apego, não devemos dizer que existe um apego à palavra *pudgala*.

No *Sutra de Śreṇika* se ensina: se dentre os três mestres existir aquele que conhece não conhece o *pudgala* presente nem o *pudgala* futuro, eu direi que este mestre pode ser considerado um Buda. Como um Buda não pode conhece-lo, devemos saber que não existe o *pudgala*. Ou ainda, em função de sua inexistência o conceito de *pudgala* é chamado de inversão. Caso vocês não considerem que o conceito de *pudgala* pode existir no próprio *pudgala* sem que este se constitua em uma inversão, esse ponto de vista não tem consistência. Por que razão? O Buda ensina que a visão do *pudgala* nos seres sensíveis deriva em sua totalidade da visão dos cinco agregados. Em função disto, não existe o *pudgala*. Ou ainda ensina, as memórias possuídas pelos seres sensíveis de suas existências passadas devem-se todas ao discernimento dos cinco agregados. Caso existisse o *pudgala*, teria que existir um discernimento do *pudgala*. Como não existe esse discernimento, devemos saber que não existe o *Pudgala*. Caso você pretenda dizer que se fala em algum Sutra da memória dos seres sensíveis, teria que existir o *pudgala* em um ser sensível, mas isso é inconsistente. Aquilo que dizemos existir em função do discernimento da verdade convencional consiste realmente no discernimento dos cinco agregados e não do discernimento de um ser sensível. Por que razão? Que a consciência possa conhecer a consciência é algo que ocorre tendo apenas aos *dharmas* como o seu objeto. Assim sendo, não existe um discernimento do pensamento dos seres sensíveis. Ou ainda, se alguém afirmar que está estabelecendo a existência do *pudgala*, ela terá caído em alguma das seis falsas visões. Caso você pretenda que a negação do *pudgala* também se constitui em uma falsa visão, isso não tem consistência. Por que razão? Em função das duas verdades. Caso você diga que a verdade convencional implica na negação do *pudgala* e que a verdade rigorosa implica na afirmação do *pudgala*, isso constitui-se em um equívoco. Se eu disser agora que em função da verdade rigorosa ocorre a negação e que em função da verdade convencional ocorre a afirmação não existe aí equívoco algum pois o Buda ainda nos ensinou a cortar as raízes do *pudgala*. É como a resposta que foi dada pelo Buda a Mogharāja: “Se alguém contemplar o vazio da existência mundana com uma mente indivisa, erradicará ele a raiz da visão da pessoa e não verá novamente a morte. Ó rei, todas as visões que se referem à presença de alegria em função da existência do *pudgala*, derivam em sua totalidade dos cinco agregados.” Ou ainda, é em função da refutação de todas as causas e condições das visões do *pudgala* nos caminhos externos que existe a negação do *pudgala*. (HARIVARMAN, 1926, p. 259-A, C).¹⁶

O capítulo acima citado desenvolve a crítica e a negação do conceito de *pudgala* sob diversos ângulos, mas o essencial deste argumento pode ser sintetizado através dos dois pontos que se seguem abaixo.

16 As traduções dos originais em chinês desta e das demais citações presentes neste artigo foram feitas pelo autor.

Em linhas gerais, a totalidade da argumentação reitera de diferentes formas os procedimentos usuais empregados na negação do *pudgala*, a saber, a análise dos “cinco agregados” e das “dezoito esferas”. A ênfase maior está na análise da impermanência e da continuidade dos “cinco agregados”, mas é possível notar o recurso à análise da multiplicidade das consciências conforme visível em categorias analíticas como as seis consciências e as dezoito esferas. De um modo geral, o padrão da refutação não difere no essencial daquele presente nos Capítulos 68-72 desta mesma obra.

No entanto, já aparece aqui uma indicação de uma temática diversa conforme pode ser constatado no trecho referente ao diálogo entre Śāriputra e Yamaka. Na medida em que aponta para a impossibilidade de encontrar o *arhat* em algum dos cinco agregados ou fora desses mesmos agregados ele parece pressupor uma discussão a respeito do *pudgala* como um “*dharma* inexpressável” associado com a quarta categoria do tetralema e que tende a apontar para o *pudgala* como o substrato de uma possível continuidade do *arhat* ou do Buda para além da morte. Neste sentido, este trecho parece apontar para uma polêmica a respeito das “questões indeterminadas” que o Buda teria supostamente se recusado a responder, discussão esta que difere no essencial de uma visão puramente agnóstica e auto evidente deste tópico.

Como a discussão presente no capítulo 35 é complexa e aborda uma diversidade de aspectos, vamos dividir a sua citação em duas partes. A primeira é como segue:

Pergunta: você afirma a não existência do *pudgala*, mas esta é uma asserção inconsistente. Por que razão? Dentre as quatro modalidades de resposta existe o quarto caso. Ele diz respeito às alternativas da existência e da não existência do *pudgala* após a morte. Pode ser a existência, a não existência, a existência e a não existência e nem a existência nem a não existência. Caso não exista verdadeiramente o *pudgala*, não pode existir essa resposta. Ou ainda, caso alguém diga que não existe um ser sensível a receber um corpo futuro, isso implica em uma falsa visão. Ou ainda, dentre as doze divisões das escrituras existem os Jātakas, sendo que o próprio Buda afirma que em um determinado momento ele foi o rei da alegria e da grande visão, assim sendo, existem essas existências passadas. Os cinco agregados presentes não são os cinco agregados do passado. Em função disto, existe um *pudgala* desde a origem até o presente. Ou ainda, o Buda afirma que existem as duas alegrias benéficas do presente e do futuro. Se só existissem os cinco agregados, não seria possível falar dessas duas alegrias. Ou ainda, se ensina nos Sutas que é em função da impureza da mente que os seres sensíveis se tornam puros e que é em função da pureza da mente que os seres sensíveis se tornam puros. Ou ainda acontece de que muitas pessoas venham a sofrer em função do nascimento de uma pessoa e que muitas pessoas venham a ser beneficiadas em função do nascimento de uma pessoa. Ou ainda, o cultivo do bem e do carma negativo apoia-se em sua totalidade nos seres sensíveis, isso não poderia acontecer com base em seres sensíveis inexistentes. Ou ainda, em diversos trechos dos Sutas o próprio Buda afirma que existem seres sensíveis que podem receber as retribuições futuras, ou que podem beneficiar a si mesmos e não aos outros. Em função desses

fatores, sabemos que existe um *pudgala*. Você disse anteriormente que esta é uma existência puramente nominal, mas essa é uma asserção inconsistente. Por que razão? O Buda referiu-se apenas a um *ātman* permanente e inextinguível separado dos cinco agregados conforme ensinado pelos caminhos externos. Ele se referiu à negação do *ātman* apenas para recusar esta falsa visão. Nós ensinamos agora que este *pudgala* existe em função da combinação dos cinco agregados. Assim sendo, não existe equívoco. Ou ainda, mesmo que se diga que o *pudgala* é apenas uma existência nominal, devemos dizer em função de uma consideração profunda que se os seres sensíveis fossem apenas uma existência nominal cometer um assassinato seria como matar uma vaca de barro, não se constituindo o assassinato em um crime. Se matarmos uma vaca real não haverá crime algum. Ou ainda, seria como fazer oferendas nominais a uma criança. Como existem todos os frutos da retribuição, as oferendas a um adulto ainda deveriam proporcionar retribuição. Mas isso não acontece na verdade. Ou ainda, se tudo fosse nominal, poderíamos ensinar o nada como se fosse o ser e os Sábios deveriam reconhecer a falsidade. É por existirem palavras verdadeiras que eles são Sábios. Assim sendo, sabemos que existe o *pudgala*. Ou ainda, como os Sábios realizaram verdadeiramente a visão da inexistência do *pudgala* e afirmam que sua existência se dá em função das convenções mundanas, essa seria uma falsa visão por constituir-se em uma visão distinta. Ou ainda, se afirmassem sua não existência em função das convenções mundanas e ensinassem a sua existência, não seria mais possível falar do sentido verdadeiro dos doze elos da originação dependente, dos três portais da emancipação e do *dharma* da negação do *ātman* conforme ensinado nos Sutas. Caso alguém afirmasse a existência futura, ou afirmasse sua não existência em função da negação da pessoa. Ou ainda, se afirmasse que todas as existências mundanas surgiram em função de um deus, todas as falsas visões são registradas nos Sutas e todos deveriam ser assim ensinados. Por causa disto, todas as suas citações dos Sutas já foram refutadas. Em função disto, não podemos negar o *pudgala*.

Resposta: você disse anteriormente que a articulação da resposta pressupõe o conhecimento da existência do *pudgala*, mas essa asserção é inconsistente. Por que razão? Isso implicaria na existência de um *dharma* que não pode ser nomeado. Pretendo discutir isso amplamente depois na seção sobre a Verdade da extinção. Em função disto. No que diz respeito a um *pudgala* não verdadeiro e daquilo que não pode ser nomeado, eles são apenas existências nominais e não existências efetivas. Ou ainda, em seu *dharma* o *pudgala* é conhecido através das seis consciências. É como aparece em sua referência ao ensinamento dos Sutas. Como a visão da forma se dá em função da base visual, o *pudgala* não possui consistência. Ou seja, tudo isso implica naquilo que pode ser conhecido através da consciência visual, não sendo possível dizer que (o *pudgala*) seja a forma ou a não forma. É possível dizer o mesmo a respeito de fatores como a audição. Ou ainda, se em seguida você diz que aquilo que é conhecido através das seis consciências é diferente das características dos Sutas, é claramente ensinado nos Sutas: as cinco bases não podem captar nada distinto dos cinco objetos. Se conheço algo através das seis consciências, isso se deve à atividade das seis bases. Ou você ainda afirma que existe uma diferença entre o que é anterior e o que é posterior. Aquilo que é conhecido pela consciência visual não pode ser chamado de forma. Ou ainda, você afirma que a negação do *pudgala*

é uma falsa visão, mas nos Sutas o próprio Buda fala dirigindo-se aos Bhikkus: mesmo não existindo um *pudgala*, existe o nascimento e a morte em função da continuidade das formações. Através da visão celestial posso ver o momento do nascimento e o momento da morte dos seres sensíveis, mas não ensino que isso implique na existência de um *pudgala*. Se ele não nasce, ele não tem pai nem mãe, a inexistência de pai e mãe implica na ausência da violação. Ou ainda, implica na ausência dos demais carmas negativos. Em função disto, seu *dharma* consiste em uma falsa visão. Ou ainda, você se refere aos Jātakas, mas é em função dos cinco agregados que existe o soberano da visão da alegria. Ou seja, o Buda consiste na continuidade desses agregados. Em função disto, ele não admite esse discernimento. Ou ainda, você se refere às duas alegrias benéficas, mas em meio aos Sutas o próprio Buda se refere a esta questão dizendo que não ensina a sua existência. Aquele que abandona os agregados anteriores e que recebe os agregados seguintes existe apenas como a continuidade dos cinco agregados não difere dessas duas alegrias. Ou ainda, você diz que é em função da impureza da mente que os seres sensíveis se tornam impuros, mas deve saber em função disto que não existe um *pudgala* real. Caso existisse esse *pudgala* real, ele teria que ser diferente da mente e não seria possível dizer que é em função da impureza da mente que os seres sensíveis se tornam impuros. Por que razão? Por não ser possível dizer que essa impureza seja uma sensação. No entanto, como as impurezas só existem em função de causas e condições nominais, elas são chamadas de impurezas nominais. Em função disto, o *pudgala* é uma existência nominal e não uma realidade efetiva. Ou ainda, se ensina em seu *dharma* que o *pudgala* difere dos cinco agregados, mas isso implicaria em seu não surgimento e em sua não extinção, não estando ele sujeito à retribuição cármica. Isso é um equívoco. Ensinamos que como o *pudgala* é uma existência nominal que surge da combinação dos cinco agregados, esse *pudgala* está sujeito ao surgimento e à extinção e à retribuição cármica. Se ele não fosse nominal, ele não teria nenhuma realidade. Ou ainda, você ensina que o Buda negou o *pudgala* para refutar as intenções dos caminhos externos, mas esse seu discernimento é uma ilusão que não condiz com a intenção de Buda. Ou ainda, os diversos ensinamentos a respeito do *pudgala* constituem-se todos como equívocos. É como sua referência ao discernimento de um *pudgala* separado dos cinco agregados nos caminhos externos. Por que razão? Os cinco agregados são impermanentes, mas um *pudgala* inexpressável teria que ser ou permanente ou impermanentes. Neste sentido, ele seria distinto dos agregados. Ou ainda, existem três divisões nos agregados que são os preceitos, a absorção meditativa e a sabedoria, ou os benéficos, maléficos e neutros. Ou ainda, existe aquilo que é ligado ao mundo do desejo, ao mundo da forma e ao mundo do informe. Estes discernimentos não se aplicam ao *pudgala*, em função disto ele difere dos cinco agregados. Ou ainda, o *pudgala* seria uma pessoa, os cinco agregados não são uma pessoa. Ou ainda, os agregados são cinco, a pessoa é uma só. Em função disto, o *pudgala* é distinto dos cinco agregados. Caso exista um *pudgala*, suas condições seriam diferentes das dos cinco agregados. Ou seja, ele difere dos cinco agregados. Ou ainda, não existe no mundo um *dharma* que não possa ser expresso, aquilo que existe efetivamente difere daquilo que não pode ser expresso. Em função disto, não existem *dharmas* que não possam ser expressos (HARIVARMAN, 1926, p.259-C, 260-B).

O trecho acima é bastante longo e traz em si implicações bastante complexas, mas para os efeitos da discussão no presente artigo, o essencial do debate pode ser explicitado em função dos dois tópicos que se seguem abaixo.

É desnecessário dizer que o conceito de *pudgala* implica na unidade seja da “consciência”, da “pessoa” ou do “ser sensível”. Essa unidade pode surgir a partir dos “cinco agregados”, mas perde completamente o seu sentido caso seja reduzida a eles. Nesse sentido, para as escolas que defendem este conceito é possível afirmar a impermanência da consciência, mas não a sua multiplicidade. Caso considerada a partir do ponto de vista lógico, a questão central pode ser formulada da seguinte maneira: terá este conceito a capacidade de resistir a uma análise crítica centrada em categorias como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”? Considerando a questão a partir da categoria das “dezoito esferas” é possível dizer o seguinte: essas “dezoito esferas” consistem nas seis bases, nos seis objetos e nas seis consciências que surgem da interação entre as bases e os objetos. Está perfeitamente claro aqui não só que as consciências são múltiplas, mas também que cada uma delas possui um domínio determinado e não intercambiável com as outras. A consequência disso é que existem objetos cognitivos próprios a cada uma dessas consciências, mas que uma unidade como a “pessoa” ou o “ser sensível” não pode ser objeto de cognição de nenhuma dessas consciências nem da totalidade delas. Assim sendo, se formos pressupor a validade cognitiva dessa categoria das “dezoito esferas” o conceito de *pudgala* perde completamente a sua consistência.

A asserção de que a última das quatro possibilidades do tetralema referente à existência de um *arhat* ou de um Buda após a morte só pode fazer sentido em relação ao conceito de *pudgala* chama a atenção neste contexto. Em primeiro lugar isso aponta para uma compreensão deste tetralema como um tópico de discussões metafísicas entre as diversas escolas budistas e não como uma postura pragmática considerada auto evidente pela totalidade das escolas budistas. Certamente, esta é uma possibilidade de compreensão completamente distinta daquela proposta pela maioria dos orientalistas ocidentais. Em seguida, está perfeitamente claro aqui que as escolas que defendiam o conceito de *pudgala* não só associam este conceito à quarta alternativa do tetralema, como que é também perfeitamente pensável que essas mesmas escolas pensassem o *pudgala* como um possível substrato da continuidade de um *arhat* ou de um Buda para além da morte. Caso essa questão seja considerada a partir de um ponto de vista lógico, é perfeitamente pensável que uma classificação dos *dharmas* em cinco categorias, sendo que a última delas consistia nos “*dharmas* inexpressáveis” se constituísse em um expediente que visava evadir as consequências da análise dos *dharmas* mediante categoria das “dezoito esferas”. Ou seja, na medida em que um “*dharma* inexpressável” não pode ser incluído diretamente em nenhuma categoria do discurso, isso poderia proporcionar um caminho para contornar as consequências

da análise de categorias como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”. Esta é certamente a razão porque o autor do *Satyasiddhi-śāstra* recusava terminantemente esta categoria dos “*dharmas* inexpressáveis”. A grande questão em pauta aqui é a possibilidade desta categoria dos “*dharmas* inexpressáveis” evadir a crítica derivada das categorias acima citadas e fundamentar de alguma forma esse conceito da “pessoa”, do *pudgala* ou do “ser sensível” entendida como uma unidade. Não me é possível pensar de forma alguma que esse empreendimento possa ter algum sucesso, mas ao que parece eram estas as pretensões das escolas que defendiam este conceito de *pudgala*.

Vamos citar em seguida a parte final deste mesmo capítulo para dar seguimento à análise deste tópico:

Pergunta: o problema pode ser encarado desta forma, mas não é possível dizer que seja uma, como também não é possível dizer que seja diferente. É da mesma forma no que diz respeito ao *pudgala*.

Resposta: esta ainda é a mesma dúvida. Em que sentido podemos dizer que é assim, em que sentido devemos dizer que não deve ser assim? Se a natureza do fogo fosse assim, as demais naturezas também deveriam ser desta forma. Ou seja, as diferenças deveriam ser desta forma. Caso a natureza do fogo seja a combustão, não pode existir uma combustão separada da natureza do fogo. Assim sendo, é a mesma dúvida. Caso seja assim em relação à combustão, é da mesma maneira que dizer que o *pudgala* possui forma, o que nos levaria a cair na visão da existência do corpo. Caso existissem múltiplos *pudgalas*, seria como falar da diferença entre a lenha e o fogo. É da mesma forma no que diz respeito ao *pudgala*. Os agregados da condição humana são diferentes do *pudgala*, os agregados de um Deva são diferentes de um *pudgala*, ou seja, deveriam existir múltiplos *pudgalas*. Ou ainda, é como a diferença entre o que é e o que pode ser a respeito dos três tempos, o *pudgala* e os cinco agregados em meio ao que é e ao que pode vir a ser nos três tempos seriam claramente diferentes. Ou ainda, mesmo que você afirme que não se trata de identidade nem de diferença seria como se uma visão pudesse captar uma característica diferente de sua própria. O *pudgala* e os cinco agregados são distintos. Ou ainda, a perda dos cinco agregados não seria a perda do *pudgala*. Como algo desaparece e outra coisa pode surgir, podemos falar das duas alegrias. Caso existisse a perda e o surgimento em função dos cinco agregados, não seria possível que os mesmos agregados constituíssem ambas as alegrias. Esse *pudgala* que você concebe em função de um falso discernimento que benefício pode ele trazer? Ou ainda, no que diz respeito aos diversos objetos, não existe um único objeto que possa ser conhecido pelas seis consciências. O *pudgala* a que você se refere teria que ser conhecido pelas seis consciências, não podendo se constituir como um de seus objetos. Ou ainda, ele não pode ser incluído em alguma das doze entradas e não poderia se constituir como alguma dessas entradas em particular. Não poderia ser incluído em alguma das Quatro Nobres Verdades por delas não fazer parte. Em função disto, podemos dizer que o *pudgala* é uma figura de retórica completamente ilusória. Ou ainda, em seu *dharma* são ensinados *dharmas* cognoscíveis, ou seja, cinco categorias de *dharmas*. Ou seja, os *dharmas* passados,

presentes, futuros, incondicionados e inexpressáveis. O *pudgala* que é incluído na quinta categoria difere dos quatro *dharmas* anteriores. Você deseja expressar sua diferença em relação às quatro categorias, mas como não existe essa quinta categoria, isso é impossível. Caso esse *pudgala* existisse, isso seria um equívoco. Que função pode exercer esse falso discernimento do *pudgala*? Em função disto, o *ātman* separado dos agregados a que você se refere não é mais do que outra forma de *pudgala*. Caso o *pudgala* não exista, essa asserção é improcedente. Ou ainda, a respeito da consideração profunda em relação ao caráter nominal do *pudgala* a que você se refere, isso também não tem consistência. Por que razão? No *dharma* do Buda isso é abordado como uma verdade convencional e não exige uma consideração profunda. Ou ainda, é possível dizer a mesma coisa a respeito de sua referência a uma palavra enganosa derivada da visão. Ou ainda, você diz que não é possível falar de um sentido verdadeiro nos Sutas, mas ele precisa ser expresso. Isso acontece porque precisamos conhecer a verdade rigorosa. Ou ainda, a respeito de sua referência ao discurso que esgota o sentido, caso existe uma referência ao surgimento de todas as coisas em função de um deus, isso não deve ser aceito. Caso exista um benefício, ele não deve diferir do sentido verdadeiro que deve ser aceito. Em função disto, não existe equívoco. Caso surjam méritos em meio à verdade convencional, devem existir benefícios e isso deve ser aceito. Pretendo discutir isso amplamente em um momento posterior. Ou ainda, a respeito de sua colocação de que seria como o assassinato de uma vaca de barro e que não existiria assassinato, isso deve ser respondido agora. Se no conhecimento da continuidade da ação dos agregados existir o carma e a sua retribuição, não pode existir nada disso em relação a uma vaca de barro. Em função disto, devemos saber que o *pudgala* é uma existência nominal derivada da combinação dos agregados e não uma existência efetiva (HARIVARMAN, 1926, p. 260-B, C).

O trecho acima também pode ser relativamente longo e complexo, mas para os efeitos da discussão no presente artigo é possível resumi-lo em dois tópicos básicos. O primeiro deles é uma reiteração do que já foi dito anteriormente: existe uma contradição lógica insuperável entre o conceito de *pudgala* e categorias analíticas como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”. O segundo ponto implica em uma avaliação das cinco categorias de *dharmas* propostos por algumas das escolas que defendiam o conceito de *pudgala*. As quatro primeiras categorias (*dharmas* passados, presentes, futuros e incondicionados) são semelhantes às categorias propostas pela escola Sarvāstivāda e outras modalidades da escolástica budista, mas a quinta categoria, ou seja, a categoria dos “*dharmas* inexpressáveis” diz respeito exclusivamente a algumas das escolas que defendiam o conceito de *pudgala*. Essa categoria parece ter sido desenvolvida no sentido de salvaguardar o conceito de *pudgala* das críticas derivadas das categorias analíticas do *Abhidharma*, mas é importante apontar aqui para sua relação com a quarta opção do tetralema que problematiza a existência ou não de um *arhat* ou de um Buda depois da morte. É interessante ressaltar aqui que essa tendência de pensamento que enfatiza a

existência desses “*dharmas* inexpressáveis” para além da palavra e do conceito apresenta-se como uma oposição radical ao curso de pensamento que se desenvolve da escola Sarvāstivāda até o *Satyasiddhi-śāstra*. É possível dizer neste sentido que o tópico da existência ou não de um *arhat* ou de um Buda no contexto do debate entre as escolas budistas constitui-se como o tópico de uma disputa com claras implicações metafísicas e não na unanimidade em relação ao caráter supostamente pragmático de uma “superação do sofrimento” vagamente definida.

III

Existe uma visão já bastante monótona e repetitiva que se enraizou no senso comum a respeito do budismo no Brasil e no Ocidente: a perspectiva que apoiada naquelas questões a respeito das quais *Śākyamuni* teria silenciado conclui de forma bastante apressada que o budismo não só recusa as questões ditas metafísicas, como que renuncia até mesmo a qualquer asserção de verdade ou a qualquer ponto de vista. Tudo isto é geralmente associado com uma estranha concepção do budismo como uma busca pragmática de uma “superação do sofrimento” vagamente definida. Esta concepção não só faz do conteúdo teórico do budismo algo de supostamente auto evidente, como também tende a toldar nossa visão a respeito das questões realmente em pauta na história do pensamento budista. A este respeito, é importante situar o seguinte questionamento: até que ponto uma análise do desenvolvimento das temáticas do pensamento budista pode corroborar essa visão? Parece-me que qualquer tentativa de evitar este questionamento conduz a uma visão pobre e unilateral da história do pensamento budista. É desnecessário dizer que esta visão parte de premissas completamente distintas em relação ao desenvolvimento histórico do pensamento budista. Em minha perspectiva, a consolidação de uma “teoria dos dharmas” altamente rigorosa e elaborada por parte da escola Sarvāstivāda constitui-se como o ponto de partida mais importante na história do pensamento budista, ponto de partida este que foi corroborado de forma essencial pelas severas críticas desenvolvidas pelas escolas Sautāntrica e Yogacāra a seu respeito. Caso considerado a partir deste pano de fundo torna-se bastante claro o sentido filosófico do *Satyasiddhi-śāstra*. O pensamento deste Tratado corrobora por um lado os aspectos mais contundentes da posição Sarvāstivāda: sua asserção de uma relação lógica mutuamente exclusiva ente asserções verdadeiras e falsas, sua distinção entre o discurso rigoroso e as convenções do senso comum cotidiano e sua distinção entre os ensinamentos definitivos e não definitivos. Por outro lado, ele desenvolve uma crítica contundente aos aspectos problemáticos da posição Sarvāstivāda, como sua asserção da existência de uma “natureza dos dharmas” pelos três tempos e de “dharmas incondicionados” apontando para uma versão radical da “teoria dos dharmas” que radicaliza a impermanência e a instantaneidade dos dharmas, negando assim os “dharmas incondicionados”. Se esta crítica ao ponto de vista Sarvāstivāda no *Satyasiddhi-śāstra*

possui ou não um caráter conclusivo é algo que só pode ser esclarecido em função de um estudo abrangente e rigoroso das suas diversas fontes, mas é possível dizer sem dúvida alguma que o *Satyasiddhi-sāstra* desenvolve uma confrontação radical com o ponto de vista Sarvāstivāda, apontando concretamente para uma alternativa ao seu pensamento.

Acredito que o exposto acima seja suficiente para apontar para a importância do *Satyasiddhi-sāstra* nos estudos filosóficos do budismo, mas existe algo mais a ser dito a este respeito. Essa obra inclui diversos debates extremamente relevantes entre as diversas escolas budistas apontando assim para o caráter extremamente aguçado de suas divergências. Nesse sentido, o debate com as escolas que defendiam o conceito de *pudgala* pode se tornar extremamente elucidativo e apresentar uma alternativa séria ao ponto de vista orientalista que encara o pensamento budista como uma pura e simples negação das questões metafísicas. Nesse sentido, torna-se extremamente importante uma clara explicitação das divergências filosóficas entre essas duas tendências de pensamento. No *Satyasiddhi-sāstra* a “ignorância” é definida como a atividade do falso discernimento que discrimina falsamente os “cinco agregados” como permanentes, como possuidores de beatitude e como se constituindo em um *ātman* (TAISHOZÔ, 1926, p. 312-C, 314-A). Nesse sentido, a sabedoria é definida como o seu oposto: como o discernimento correto da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de *ātman* desses mesmos “cinco agregados”. Nesse sentido, é possível dizer que existe aí uma relação lógica mutuamente exclusiva entre a “ignorância” e a sabedoria. Caso este ponto de vista seja estendido às “dezoito esferas” é possível resumir da seguinte forma o ponto de vista do *Satyasiddhi-sāstra* e o fundamento de sua crítica ao *pudgala*.

As “dezoito esferas” possuem um aspecto em comum que é sua impermanência, sua insatisfatoriedade e seu vazio de *ātman*. Não é exagero dizer que esta análise das três características comuns das “dezoito esferas” tem por seu objetivo central a negação do conceito de *ātman*, mas essa negação possui uma limitação essencial na medida em que os defensores do conceito de *pudgala* podem aceitar a sua impermanência, mas não a sua multiplicidade. É nesse contexto que a análise das características não comuns das “dezoito esferas” assume uma importância central e decisiva. Ou seja, se as “dezoito esferas” consistem nas seis bases, nos seis objetos e nas seis consciências que surgem em função da interação entre as bases e os objetos, isso tudo implica em uma multiplicidade de consciências, cada uma delas com um domínio definido de operação. Certamente, esta análise possui a capacidade de refutar qualquer ponto de vista que defenda a unidade da consciência. Radica aí a sua importância no debate com as escolas que defendem o conceito de *pudgala*: este conceito pode admitir a impermanência, mas não a multiplicidade da consciência.

É em função do contraste com o ponto de vista acima que fica bastante claro o sentido do conceito de *pudgala* e o caráter essencialmente metafísico da disputa entre esses dois pontos de vista. Resumindo, pelo menos alguma das escolas que defendiam este conceito estabelecia um conjunto de cinco categorias de *dharmas*, sendo que a

quinta delas era uma categoria completamente impensável no contexto da tradição Sarvāstivāda: a categoria dos “*dharmas* inexpressáveis”, ou seja, dos *dharmas* que não admitem uma expressão por intermédio da palavra e do conceito. É não é causa de espanto para ninguém que o *pudgala* era considerado como o *dharma* representativo desta categoria. Ou seja, postular o *pudgala* como um *dharma* que não pode ser sujeito à análise conceitual é certamente uma maneira de coloca-lo fora do alcance da análise da multiplicidade das consciências nas “dezoito esferas”. Caso considerada a partir deste pano de fundo, a vinculação estabelecida entre o conceito de *pudgala* e a quarta opção do tetralema empregada nos discursos a respeito da existência de um *arhat* ou de um Buda após a morte passa a fazer todo sentido: é possível que exista aí uma defesa da continuidade após a morte em função da inefabilidade do *pudgala*. Não importa aí se nossas posições filosóficas se inclinam para o ponto de vista do *Satyasiddhi-śāstra* ou do de seus adversários defensores do conceito de *pudgala*: a questão mais decisiva aqui é que a disputa filosófica entre esses dois pontos de vista é uma disputa de caráter explicitamente metafísico, que nada tem a ver com uma superação pragmática do sofrimento considerada auto evidente pelos estudiosos orientalistas e que se tornou em um senso comum não questionado entre os seus leitores. Para concluir, gostaria de dizer que deposito minha plena confiança na tradição de pensamento que se desenvolve da escola Sarvāstivāda até o *Satyasiddhi-śāstra* e que tenho certamente uma posição extremamente dura em relação às escolas que defendem o conceito de *pudgala*. No entanto, esta não é certamente a questão mais importante nem a mais decisiva no contexto deste breve artigo: o que realmente importa aqui é recolocar as questões propriamente filosóficas presentes na história da filosofia budista, abrindo novos horizontes e rompendo com a monotonia e com a mediocridade instauradas pelas leituras orientalistas do budismo.

REFERÊNCIAS

GONÇALVES, Ricardo Mário; MONTEIRO, Joaquim; & REDYSON, Deyve. (orgs.). *Antologia Budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

HARIVARMAN. *Satyasiddhi-śāstra*. In: JUNJIRO, Takakusu; KAIGYOKU, Watanabe. (ed.). *Taishozô* (Tripitaka chinês, com comentários). Vol. 32. Tokyo: Taisho Issaikyo Kankokai, 1926.

MONTEIRO, Joaquim A.B.C. Filosofia budista: uma breve introdução. *Ensaio filosóficos*, nº 11, p. 104-124, 2015/1.

VASUBANDHU. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Tradução francesa de Louis de La Vallé Poussin e tradução inglesa de Gelong Lodro Sangpo. Delhi: Motilal Banarsidass, 2012.

VASUBANDHU. *Abhidharmakośa*. (chinês). Taipei: Fangoan Wenhua, 1999.

I

Nossa proposta é tecer neste artigo uma abordagem preliminar, sobre o Hatha Yoga que se dissemina no Brasil, sobretudo no cenário dos anos setenta (que também coincide com a contracultura e a emergência da Nova Era) enquanto elemento de emancipação e empoderamento¹⁷ do corpo, e, conseqüentemente, de transformação social para mulheres, numa época em que noções como “feminismo” e “igualdade de gênero” ainda arriscavam seus primeiros passos numa sociedade iminentemente patriarcal. Vamos desenvolver nossa análise com base em alguns estudos de caso e registros fotográficos presentes em publicações da época.

Antes de qualquer coisa, é importante ressaltar que as primeiras praticantes e difusoras do *Yoga* no Brasil foram, em sua maioria, oriundas das classes médias e altas dos grandes centros urbanos, o que impõe limites óbvios para a noção de transformação social¹⁸ neste caso. Porém, como veremos adiante, embora a prática não possa ser concebida nos anos setenta como um elemento de transformação social no sentido de romper barreiras de classe, por exemplo, ela pode ser vista como uma ferramenta de transformação do papel social destas mulheres.

CAPÍTULO III
PARA DENTRO DE SI E PARA FORA
DO LAR: YOGA E EMANCIPAÇÃO

17 A respeito do termo “empoderamento” e de sua história relacionada às feministas negras, cf. BERTH, 2019.

18 Segundo CASTLES (2002), o termo comumente é aplicado sobre o modo como a sociedade e as culturas se transformam numa resposta ao crescimento econômico, a guerra ou em resposta a convulsões políticas. No entanto, podemos conceber o conceito de transformação social de maneira renovada para compreensão das mudanças culturais, como é o caso das alterações nas relações de gênero que aqui analisamos.

O *yoga* transformou a forma como elas se relacionavam com o próprio corpo, com mundo, com os homens, e também da forma como elas passam a se representar dentro de sua própria categoria social. Uma transformação muitas vezes subjetiva, mas que repercute de forma intensa em relações sociais e relações de gênero, num período de grande repressão nas esferas públicas e privadas da sociedade brasileira. No entanto, um período em que os paradoxos se acentuam, e junto com repressão nas ruas e repressão nos lares, temos também uma época de emergência do movimento feminista em escala global¹⁹ junto com diversas outras formas de resistência que anunciavam a possibilidade de um novo mundo e uma nova sociedade.

Assim, paradoxalmente, temos no Brasil dos anos 70 um período de profunda repressão militar, e o advento de uma série de novas espiritualidades no contexto da chamada “Nova Era”.²⁰ Como nos lembra GUERRIERO (2006, p. 58) tanto o Brasil como outros países ocidentais passam por mudanças drásticas a partir dos anos 60 com o advento da contracultura, caracterizada por ser um movimento de descontentamento em massa com os valores da sociedade tradicional, baseada no materialismo e na acumulação de bens. Nesse contexto, inúmeros movimentos de minorias ganham força, como o feminismo, movimentos indígenas, negros, livre opção sexual e outros movimentos libertários. E junto destes movimentos contestatórios emerge também um tipo de religiosidade flutuante e difusa, que o autor chama de “Nebulosa místico-esotérica”, que abriga em seus contornos imprecisos tradições orientais, práticas exotéricas, e toda uma série de vivências da Nova Era.

É justamente nesse cenário da nova Era que o *Yoga* toma força no Brasil. Embora sua história na Índia seja milenar²¹ e mesmo sua presença Brasil seja anterior à contracultura e a própria Nova Era (remetendo aos anos 40 do século XX), é, sobretudo no fim dos anos 60 e início da década de 70 que a prática se torna mais difundida em território nacional. Porém há uma transformação sutil, no que diz respeito à participação das mulheres na prática, sobretudo entre a década de sessenta e a década de setenta do século XX, conforme analisaremos nos itens dois e três deste artigo. Por ora, faremos uma breve introdução à história do *yoga* no Brasil, mostrando justamente as representações femininas nas primeiras produções nacionais sobre o tema (livros e discos) e a transformação desta participação feminina através de um protagonismo crescente.

19 A este respeito, cf. PINTO, 2010.

20 Um conceito que de contornos imprecisos, mas que vem recebendo importantes análises e tentativas de delimitação. De um modo geral, podemos compreender como um conjunto de práticas e crenças de caráter oriental ou relacionado a neopaganismos e xamanismos, em que se busca uma abordagem holística do ser humano, condizente com a “Era de Aquário”. A este respeito, cf. GUERRIERO, 2006 e AMARAL, 2000.

21 Sobre história do *yoga*, cf. FEUERSTEIN, 2005; ELIADE, 2004; ZIMMER, 2003; GNERRE, 2011.

Remontam às décadas de trinta e quarenta do século XX os primeiros registros do processo de chegada do *yoga* ao Brasil. Porém, antes de iniciarmos aqui uma breve exposição sobre esse processo de chegada da prática no país, é importante ressaltar que nossa intenção não é estabelecer datas precisas da chegada desta prática em solo nacional, ou mesmo reforçar discursos sobre os “pioneiros” da prática, mas sim observar contextos históricos, sociais e identitários que envolveram esses processos de chegada. Nesse sentido, é importante ressaltar que o *yoga* teria chegado aqui num momento relativamente inicial de sua expansão global, pouco tempo depois de sua chegada nos Estados Unidos e na Europa, trazido por grandes mestres indianos como Swami Vivekananda, Paramahansa Yogananda e seus contemporâneos.

Os países do Cone Sul (sobretudo Argentina e Uruguai) dispõem de alguns dos primeiros registros sobre a chegada do *yoga* no continente sul-americano. Este processo, no entanto, não corresponde à migração de um *yogi* indiano para a região como ocorre na América do Norte, mas sim à migração de um francês conhecido como Swami Sevananda (Leo Alvarez de Masqueville) que depois se tornaria figura de grande destaque neste momento inicial da história do *yoga* no Brasil, quando, partindo do Uruguai a bordo de uma Kombi, passa a percorrer o Brasil (principalmente os estados do Sul) e outros países da América Latina, dando palestras sobre questões espirituais, nos anos 40 e 50 (GNERRE & SANCHEZ, 2015).

Após estes momentos iniciais da chegada do *yoga* no Brasil, despontam na década de cinquenta outros mestres no cenário nacional, especialmente em São Paulo, no Rio de Janeiro e Curitiba.²² Porém, temos nos anos 60, e, principalmente, nos anos 70 uma segunda fase na história do *yoga* no Brasil, onde se registra um crescimento sem precedentes de publicações sobre este tema, o que indica também um crescimento do interesse de leitores brasileiros sobre o assunto. Uma questão, no entanto, merece destaque neste período da história do *yoga* no Brasil: não são necessariamente representantes da contracultura ou do movimento Nova Era, os autores brasileiros que publicam livros sobre *yoga* nestas décadas iniciais. Pelo contrário, temos entre eles dois membros das forças armadas, que acabam trocando a farda pelo tapete de *yoga*: o primeiro deles é o General Caio Miranda. O segundo, o Tenente José Hermógenes.

Ambos foram figuras fundamentais para o desenvolvimento do *yoga* no Brasil, e, devemos acrescentar ainda a esta galeria de mestres que se tornam icônicos na segunda metade dos anos sessenta e início dos anos setenta, a figura do mestre DeRose,²³ que por sua vez não era oriundo de uma carreira militar, e continua em

22 A respeito da trajetória destes mestres do fim da década de 50, cf. ZICA & GNERRE, 2016.

23 Trata-se de um período de grandes debates na formação do campo do *yoga* no Brasil. Tais debates envolveram sobretudo Hermógenes e DeRose, cujos posicionamentos em relação a prática forma se distanciando nos anos setenta. Há importantes trabalhos acadêmicos que dialogam com esse momento histórico de forma mais detalhada (CF. SANCHEZ, 2017).

atuação na contemporaneidade com uma ampla rede de escolas. No entanto, uma vez que o foco central deste artigo é a compreensão da relação entre *yoga*, gênero e transformação social no Brasil, vamos focar nossas análises iniciais em elementos biográficos do General Caio Miranda, e na capa de um disco lançado por ele. Além de ser um oficial do exército, é importante ressaltar que ele era também membro da Sociedade Teosófica do Brasil, na qual questões relativas a *yoga* e meditação já vinham sendo debatidas desde sua fundação. Sua porta de entrada para as práticas específicas do Hatha Yoga²⁴ teria sido uma obra do autor britânico William W. Atkinson, que escrevia com o pseudônimo de Yogui Ramacharaca, e foi um dos primeiros autores a ter suas obras traduzidas para o português pela editoria Pensamento.

Por meio dos ensinamentos de Ramacharaca, Caio Miranda teria aprendido a fazer exercícios respiratórios do *yoga* (chamados de *prāṇāyāma*), e, depois de dominar esses conhecimentos e entrar para a reserva, teria então começado a ministrar aulas de *yoga* em sua própria casa. No ano de 1960 o autor publica uma obra considerada como a primeira em Língua Portuguesa sobre *yoga*, intitulada *A Libertação Pelo Yoga*. Em 1962 teria publicado o segundo livro, *Hatha Yóga: a Ciência da Saúde Perfeita*.²⁵

Em linhas gerais, podemos dizer que combinando ensinamentos de mestres da Teosofia com ensinamentos de Hatha Yoga vigentes no período através de obras como a de Ramacharaca - que valoriza o elemento físico, associado à saúde dos pulmões -, temos as bases práticas e filosóficas que dão origem aos ensinamentos de Caio Miranda no momento de introdução da prática do Hatha Yoga no Brasil. Outro ponto importante a se observar aqui, é que Caio Miranda, quando inicia sua prática de posturas (*āsanas*)²⁶ do *yoga*, atuava como professor de Educação Física do Exército brasileiro. Este dado, associado às suas leituras do Yogui Ramacharaca - também adepto do *yoga* como fonte de “corpos saudáveis” -, nos dá indícios precisos sobre a presença dos discursos que valorizam o desenvolvimento físico na tradição do *yoga* que se forma no Brasil, um país no qual esse empoderamento físico já vinha sendo historicamente valorizado através de práticas que se desenvolvem aqui como, por exemplo, a capoeira.²⁷

Essa noção de corpo vigoroso associado à prática do *yoga*, não pode ser considerada uma criação de praticantes ocidentais pautados por um olhar da educação física do início do século XX - embora esse referencial sem dúvida contribua para a construção de

24 A respeito do conceito de *Hatha Yoga*, sua história e relação com o conceito anterior de *yoga* clássico, cf. GNERRE, 2011.

25 Dados biográficos disponíveis no site institucional da Associação Brasileira de Yoga Integral: <https://yogaintegralsaopaulo.wixsite.com/sbyi/caio-miranda>. Acesso em: 28 out. 2019.

26 O conceito de *āsana* é central para a história do *yoga*, e vem sendo traduzido simplesmente como postura, porém tem significados mais profundos: “Com o *āsana* estável, o esforço de manter o corpo na mesma posição (com a coluna ereta) torna-se mínimo, e pode-se almejar o controle mais sutil das outras energias vitais que circulam pelo corpo do yogue” (GNERRE & BAEZ, 2013, p. 155).

27 Sobre correspondências culturais entre *yoga* e capoeira, cf. ZICA & GNERRE, 2016.

discursos associados à prática em seu processo de chegada ao ocidente. Esta noção da criação de um corpo vigoroso é na verdade muito anterior, e se fundamenta na própria tradição do *Hatha Yoga* tântrico. E Caio Miranda teria sido um dos autores que fazem essa “costura”, entre ensinamentos antigos e uma perspectiva ocidental sobre o corpo forte, devidamente “exercitado”. Nesse sentido, há uma série de relatos sobre o referido autor que o descrevem como sendo uma “figura carismática, alto, forte, corpo atlético, com voz firme e grave era instrutor de educação Física do exército Brasileiro” (YOGA KARUNA, 2014 apud ZICA & GNERRE, 2016).

Todas essas considerações iniciais servem de embasamento para que possamos analisar a capa do disco *Laya Yoga: relax profundo*, de Caio Miranda. Na imagem de capa do referido disco temos uma sugestiva fotografia em preto e branco do autor sentado, de pernas cruzadas e com torso nu, exibindo seu porte físico avantajado, que sugere ao mesmo tempo a prática de expansão do tórax através dos exercícios respiratórios do *Hatha Yoga*, como também um histórico fortalecimento através de rígidas disciplinas físicas. Em seu rosto vemos um bigode sutil, característico da masculinidade da década de sessenta, abaixo de um grande nariz e dos olhos semifechados. Cabelos pretos militarmente aparados emolduram a face. Languidamente desfalecida a sua frente, temos uma bela jovem com cabelos curtos característicos da década de sessenta, e um corpo esguio perfeitamente envolvido por um *collant* – a vestimenta também característica das praticantes de *Hatha Yoga* nas décadas de sessenta e setenta. Tanto o mestre Caio Miranda como a jovem são envolvidos por raios azuis que saem de algum ponto oculto das costas do mestre, sugerindo que ele estivesse emitindo uma espécie de vibração espiritual.

Vamos nos deter por alguns parágrafos na análise desta capa, que representa uma importante narrativa inicial para os processos de transformação social que buscamos compreender neste artigo. O disco se intitula *Laya Yoga – Relax profundo*, que é o nome da própria prática especial ensinada por Caio Miranda. Em relação ao conteúdo desta prática, é importante notar que sua ênfase não incide apenas sobre os benefícios físicos do *yoga*, muito pelo contrário. Trata-se de uma prática que induz a estados elevados de meditação através de mentalizações de imagens, e que tem na prática do relaxamento uma porta para processos de dissolução da mente egóica individual (MIRANDA, 1963, p. 271).

A própria imagem da capa, portanto é ilustrativa deste processo de *relax* profundo, conduzido pelo mestre Caio Miranda, com o objetivo de alcançar estados de consciência citados acima. Porém, embora os efeitos desejados da prática não sejam restritos ao nível físico, é justamente o físico do mestre que nos chama atenção nesta imagem, na qual ele aparece sentado com seu peitoral avantajado, cintura fina e bem definida, pernas confortavelmente cruzadas (note-se que ele não se apresenta em

padmāsana,²⁸ a clássica postura de lótus para meditação), mãos relaxadas sobre os joelhos, e olhos semifechados, dando a sua face um ar de “tranquilidade observante”, apesar da seriedade militar ainda se fazer nitidamente presente. E, conforme dissemos anteriormente, temos ainda a imagem da jovem deitada de forma totalmente relaxada a sua frente, encontra-se uma bela jovem, com silhueta característica do padrão de beleza dos anos sessenta, que podemos ver nitidamente por meio de um *collant* característico da época. Ao contrário do mestre, sua face se apresenta totalmente relaxada, assim como seus pés, pernas e braços. Apenas seu cabelo se mantém devidamente arrumado, nos moldes dos penteados erigidos a base de laquê nos anos 60.

Trata-se de uma narrativa visual que nos remete a um mundo nitidamente anterior a revolução de costumes e padrões estéticos determinados pela contracultura, mas que já nos dá mostras de inovações, e a própria prática do *yoga* já faz parte deste conjunto de inovações. No entanto, a estrutura da prática nos mostra aqui relações de gênero ainda marcadas. O homem forte detém o controle do corpo da jovem, devidamente relaxado, quase desfalecido, em função de suas “doces e poderosas” palavras. Embora ela possa estar vivenciando uma experiência importante de *yoga* e relaxamento, ela só deverá voltar deste estado de consciência quando for a vontade de seu mestre.

Assim como Caio Miranda foi um pioneiro na publicação de livros e na gravação de discos, obviamente as representações femininas no contexto do *yoga* também adquirem um pioneirismo em suas obras. Mas nos anos seguintes, sobretudo nos anos setenta, as mulheres não serão mais representadas nas publicações apenas como sendo discípulas dos mestres, porém passam a adquirir um protagonismo no ensinamento da prática, como professoras e modelos para posturas cada vez mais elaboradas. Este protagonismo impulsionado pela prática- que se faz sentir dentro dos livros- pode também ser sentido em suas relações sociais, conforme depoimentos de professoras da época, que analisaremos nos próximos itens deste artigo.

II

Antes de observarmos essa transformação iminente no papel social das mulheres impulsionado pelo *yoga*, é importante tecer algumas considerações preliminares sobre o próprio conceito de gênero com o qual estamos trabalhando. Devemos ressaltar em primeiro lugar, que esta categoria com todas as polissemias que envolvem sua compreensão hoje, se constitui de tal forma num momento histórico recente, como ressalta uma de suas mais conceituadas pesquisadoras:

28 A respeito de *padmāsana* (definições, propriedades, cf. GNERRE, 2011).

A preocupação teórica com o gênero só emergiu no fim do século XX (...). O termo gênero faz parte da tentativa empreendida pelas feministas contemporâneas para reivindicar um certo terreno de definição, para sublinhar a incapacidade das teorias existentes para explicar as persistentes desigualdades entre mulheres e homens (SCOTT 1995, p. 85).

Assim como o conceito de Nova Era, também o conceito de gênero é fruto das transformações sociais do fim dos anos sessenta. Ou seja: é um conceito reivindicado politicamente pelas próprias pesquisadoras feministas, e que vai sendo construído em neste período histórico de transformações profundas e emerge vinculado às necessidades destas mesmas pesquisadoras, que precisavam delimitar um arcabouço conceitual para apontar desigualdades sociais que historicamente se estabelecem entre homens e mulheres. Justamente por isso torna-se necessária sua aplicabilidade à história do *yoga* no Brasil: Afinal, um olhar pautado pelo gênero sobre este assunto, nos mostra um trajeto que se inicia numa condição de iminente desigualdade social, e embora esta desigualdade, não seja totalmente superada, vai sendo transformada através das próprias praticantes femininas, que passam por um processo de iminente “empoderamento”, seja de forma individual, seja de forma coletiva, associadas ao *yoga* nos anos setenta.

Embora muitos professores de *Yoga* desta época inicial não gostassem da chamada “ginasticalização” da prática, e não compactuavam com a associação que, segundo seus próprios textos, vinha sendo feita desde o início entre o *yoga* e a ginástica, foi justamente a partir de sua expansão por diversos espaços e, inclusive as próprias academias de ginástica, que a prática passa a ser cada vez mais associada a um universo feminino no Brasil da década 70. Ou seja, o próprio processo de “ginasticalização” da prática, tão criticado na época pelos próprios praticantes, pode ter colaborado para afastar de certa forma o *yoga* do tão temido universo das “Seitas” orientais que os jornais da época noticiavam como um grande alerta para as famílias de classe média, a exemplo dos Hare Krishna (cf. CARVALHO, 2017). Outro processo que também colabora para esta aceitação entre este universo do *yoga* e as classes médias urbanas da época, iminentemente católicas, teria sido a própria associação entre *yoga* e cristianismo feita sobretudo por Hermógenes,²⁹ que talvez tenha colaborado de forma decisiva para uma maior aceitação social da prática.

Tendo assim galgado assim um caminho de transformação no imaginário social, por meio de transformações em suas próprias representações iconográficas- cada vez mais associadas ao corpo feminino como forte, ativo e protagonista de posturas difíceis-, o *yoga* no Brasil foi deixando de ser associado a elementos exóticos em nossa sociedade (como magros *sadhus* encantadores de serpentes) e passa a ser cada vez mais associada a mulheres de *collant*, em belas posturas, com um semblante

29 A este respeito, cf. ZICA & GNERRE, 2016.

pacífico. Tais corpos femininos serviram de “embaixadores” da prática em território nacional nas obras de diversos autores e, junto com esta entrada “imagética”, algumas mulheres deixaram de apenas ilustrar posturas e tornaram-se também professoras e autoras, como é o caso célebre da jornalista Glycia Modesta de Arroxellas Galvão, que, utilizando-se do pseudônimo Chiang Sing escrevia uma coluna na revista O Cruzeiro e em lança já em 1965 o famoso livro *Yoga para Mulheres*. Além dela, outro exemplo importante é a professora Maria Celeste de Castilho, pioneira na prática desde a década de cinquenta.

Uma obra do professor Julio Maran, de 1977, intitulada *Filosofia do Yoga*, e publicada pela editora Loyola (ou seja, uma editora cristã, o que mostra justamente essa aceitação da prática entre os meios cristãos da época), é um exemplo importante desta nova leva de publicações onde temos exclusivamente mulheres protagonizando as fotografias de *Asanas*. Na página 61 da referida obra, temos uma praticante sentada em *padmāsana* (ou postura de lótus) sobre um gramado. Infelizmente não conseguimos saber seu nome, mas o autor publica na contracapa da obra o nome das cinco praticantes que foram fotografadas por ele para realizar sua obra.³⁰ A imagem é muito sugestiva: nela, a praticante executa de forma firme e estável a postura mais importante do universo do *Hatha Yoga*. Tal postura é enunciada num texto da tradição do *Hatha Yoga* produzido por volta do século XIII como “Padmasana, que destrói todas as doenças”.³¹ Esta referência, presente no *Hatha Yoga Pradipika*, nos mostra os poderes tradicionalmente associados a esta postura, onde as pernas devidamente cruzadas e os pés perfeitamente encaixados dão à coluna um alinhamento e uma estabilidade perfeitos. Este alinhamento estável, além de favorecer a firmeza do corpo (músculos, ossos, etc.) e da mente, também favorece a saúde os órgãos internos, através de uma boa digestão e uma boa respiração (por isso a alusão a “cura de todas as doenças” no texto antigo da tradição). Voltando à fotografia, observamos que, ao mesmo tempo em que o corpo da praticante se posiciona de forma decidida na postura clássica, seu rosto demonstra um semblante calmo, meditativo, em meio a um jardim sobre uma colina. Além disso, a foto é feita a partir de um ângulo mais baixo, que nos traz assim uma impressão clara de “elevação”.

O texto abaixo da foto nos fala sobre as grandes lições da vida, e a necessidade de estar com o coração quieto e pacífico para que estas sejam aprendidas. Ora, justamente uma mulher é colocada aqui como exemplo visual para esta quietude do coração, que representa também a própria quietude da mente, a meta suprema do *yoga* anunciada há cerca de dois mil anos por *Patañjali* nos aforismos iniciais

30 Na contracapa da obra vemos agradecimentos a “Juraci, Sandra, Izabel, Vera, Lucilia e Regina” como mulheres que executam posturas nas fotografias da obra. Cf. MARAN, 1977.

31 GNERRE, p. 237, 2011.

do célebre *Yoga Sūtra*.³² Agora sim, temos uma mulher ocupando uma postura e uma posição semelhante àquela do professor Caio Miranda na capa de seu disco que analisamos no item anterior. Além deste protagonismo numa postura de caráter meditativo, temos também o corpo feminino como protagonista para outras imagens que envolvem força e flexibilidade, como na página 104 da obra de Maran (1977), onde podemos observar outra praticante desenvolvendo duas posturas invertidas sobre os ombros, que geralmente são feitas de forma consecutiva. A primeira, com as pernas esticadas é *sarvangāsana* (ou postura da vela) e a segunda *halāsana* (postura do arado). Curiosamente a primeira se encontra num piso firme e a segunda sobre um gramado. Ambas as fotografias mostram novamente uma mulher com seu *collant* (agora preto), executando posturas que exigem força abdominal, força nas pernas e flexibilidade nos quadris e nos ombros. Tais posturas geralmente são associadas a processos de rejuvenescimento do organismo. Nestas imagens já não temos o semblante meditativo da primeira: o que se apresenta agora é o corpo feminino como capacitado para o esforço exigido pelo *Hatha Yoga*.

O que observamos nesta obra de Maran (1977), bem como em outras publicações sobre *yoga* do período, nas quais as mulheres passam a ser protagonistas das imagens, é que se cria um discurso visual sobre *yoga* no qual o corpo feminino surge como um corpo “empoderado”, não mais um corpo passivo, calmo e submisso, mas sim um corpo vigoroso, capaz de executar posturas elaboradas.

Esse processo de empoderamento aplicado ao corpo é na verdade um processo previsto por toda a tradição do *Hatha Yoga* da Índia medieval, quando o sistema filosófico e prático do tantrismo passa a ocupar o cerne conceitual do *yoga*, colocando a figura da *śakti*, ou o grande princípio sagrado feminino como cerne de sua devoção³³ e desenvolve toda uma gama de conhecimentos a respeito do corpo sutil, que Gavin Flood denomina “corpo tântrico” (cf. FLOOD, 2006).

No entanto, nos próprios textos clássicos da tradição do *Yoga*, o que se observa é que as descrições das posturas muitas vezes nos mostram nitidamente que tais práticas eram iminentemente masculinas, através de citação a partes do corpo masculino (como o pênis, por exemplo).³⁴ De acordo com White (1996, p. 139) a famosa escola dos *Nath Siddhas* da Índia medieval, na qual o próprio *Hatha Yoga* se desenvolve, tomaria um caráter iminentemente sectário, com predomínio da presença masculina, sobretudo, a partir das reformas do grande mestre Gorakṣanātha (autor do famoso texto *Gorakṣa Samhitā*). *Gorakṣanātha* era reconhecido na mitologia dos *Nath Siddhas*

32 O chamado *yoga* clássico se inaugura quando o sábio Patañjali produz uma compilação das técnicas de *yoga* então existentes, em seu famoso texto *Yoga Sūtra* (produzido por volta do século II a.C.).

33 Sobre o conceito de *śakti*, cf. GNERRE, 2013.

34 A este respeito, ver análise da postura *Sidhasana* (GNERRE, 2011).

justamente pelo feito de resgatar seu próprio mestre Matsyendranātha³⁵ dos laços sexuais que havia estabelecido num reino de mulheres no Assam. Assim, entre as reformas de *Gorakṣanātha* estaria o expurgo de rituais místico-eróticos associados à presença de mulheres, que seriam cada vez mais substituídos por austeras práticas de posturas do *Hatha Yoga*. Isso explicaria justamente ênfase nos corpos masculinos em textos considerados clássicos do *Hatha Yoga*, já que muitos destes foram inspirados no próprio texto atribuído a Gorakṣanātha.

No entanto, também segundo White (1996, p. 199-200) é importante ressaltar que a presença feminina continuaria existindo no contexto das seitas *yogúicas*, sobretudo nas práticas alquímicas que envolviam sangue menstrual e fluidos sexuais sagrados. Um exemplo disso é a própria doutrina da escola tântrica da venerável *yoginī* Kaula. Segundo esta doutrina registrada no texto *Kaulajñānanirṇaya* as mulheres são elas mesmas corporificações da *Kunḍalinī Śakti* já que tem no próprio útero a mais pura substância humana, na forma da energia primordial geradora da existência. Justamente por isso, seriam as *yogúines* praticantes privilegiadas.

Não vamos aqui nos enveredar pela rica discussão de *Yoga* e gênero em sua origem indiana, tema que vem recebendo novos e importantes estudos como o de Wittich (2018) por exemplo. De toda forma, o que se pode afirmar é que existiram diversas posições entre as escolas indianas de *Hatha Yoga* em relação às praticantes femininas. Porém, desde sua chegada ao ocidente no início do século XX, há uma multiplicação exponencial da prática entre as mulheres, e no Brasil também se observa esse processo de “cooptação” feminina do *Yoga*. Este processo, segundo nossas pesquisas, trouxe uma série de resultados que podem ser associados às próprias lutas por transformação social e emancipação feminina nas décadas de sessenta e setenta, conforme analisaremos a seguir.

A breve análise que desenvolvemos aqui, a respeito destas imagens e de sua relação com um processo de empoderamento do corpo feminino, tem um caráter preliminar e pode servir de inspiração para pesquisas futuras sobre o tema. Afinal, temos outros importantes autores brasileiros do período publicando obras sobre *yoga* com protagonistas femininas que se destacam nesse universo das posturas cada vez mais avançadas. No entanto, uma transformação ainda maior estava em curso neste mesmo período, quando as próprias mulheres tomam o lugar de fala a respeito da prática, tornando-se não apenas “demonstradoras”, mas também professoras, autoras e organizadoras de grandes eventos de *Yoga*, conforme analisaremos no item seguinte deste artigo.



35 A respeito de Matsyendranātha e suas ricas narrativas míticas relacionadas ao surgimento do *Hatha Yoga*, cf. GNERRE & BAEZ, 2018.

Entre o fim dos anos sessenta e início dos anos setenta, observamos nos discursos de professores um esforço sistemático pela caracterização do *yoga* enquanto prática espiritual, a fim de evitar um temido processo de “ginasticalização” da prática. Buscando, justamente, resistir a essa tendência, e preservar os ensinamentos considerados verdadeiros e profundos desta tradição, observa-se nesta época um intenso movimento de organização dos primeiros em congressos e associações de *yoga*, que se expandem pelo Brasil já nos anos 70.

Neste ciclo de institucionalização da prática, temos em 1973 a fundação da Associação Brasileira de Profissionais de Yoga, por um grupo de praticantes que, sob a liderança do importante professor Jean Pierre Bastiou, que havia partido para a Índia, para realizar um curso no Yoga Institute, em Mumbai.³⁶ De volta ao Brasil, este grupo funda a referida Associação com o objetivo de divulgar uma linha tradicional do *yoga* baseado no *yoga* de Patañjali, ou seja, tratava-se de uma forma de garantir que as práticas no Brasil mantivessem seu vínculo com a proposta indiana que priorizava os elementos espirituais.

Não é nosso intuito aqui restituir todas as peças que constituem o complexo quebra-cabeça da formação das associações e congressos de *yoga* no Brasil durante os anos 70. Mas consideramos importante analisar cenas que seriam representativas de algumas tendências importantes, deste campo tão multifacetado, no qual as mulheres passam a exercer lugares de protagonismo. Assim, após a referida fundação da Associação Brasileira de Profissionais de Yoga, em 1975 DeRose também teria fundado a União Nacional de Ioga, que num momento inicial congrega instrutores e escolas de diversas modalidades de *yoga*. Justamente esta entidade, a Uni-Yôga, passa a ser responsável por diversos cursos de formação na área, atrelados tanto a universidades públicas quanto particulares, sobretudo católicas (DEROSE, 1995, p. 29). Além destas associações e cursos de *yoga* que aqui citamos, uma variedade de outras instituições e cursos (alguns com objetivos relacionados a linhagens mais específicas) começam a se formar no Brasil dos anos 70. Trata-se de um momento de expansão e, conseqüentemente, de multiplicação das propostas e pontos de vista sobre o *yoga* no Brasil. E, justamente neste rico momento histórico, caracterizado pela diversidade, surgem as primeiras propostas de “regulamentação” e unificação da prática em território nacional, e, posteriormente, uma série de controvérsias associadas a tais propostas. No âmbito deste artigo, o que nos interessa é analisar estas associações e congressos como lugar de ação e protagonismo destas mulheres. A própria questão numérica (ou seja, a quantidade de participantes do sexo feminino de tais eventos) é o que nos

36 A respeito disso, o site da própria associação, onde temos uma importante narrativa. Cf: <http://abpyrio.wix.com/abpyrio>. Acesso em: 24 out. 2019.

chama atenção em registros como a fotografia oficial da II Convenção Nacional de Professores de Yoga, realizada em Curitiba no ano de 1975 (*In*: MARAN, 1977, p. 53). Nesta imagem, temos cerca de cento e vinte participantes posando para a foto oficial do evento, em frente ao Colégio Estadual do Paraná. Dentre estes participantes, menos de vinte são homens, e todas as demais são mulheres. Essa desigualdade numérica serve de base, justamente, para exemplificar essa presença massiva das mulheres nestes eventos e em suas respectivas associações. Na linha de frente observamos quatro mulheres ajoelhadas, com roupas semelhantes (provavelmente o traje da comissão organizadora), segurando com orgulho um papel, talvez a ata do evento: um documento histórico, que, caso seja localizado, pode ser de grande auxílio para futuras pesquisas a respeito do tema.

Nesse mesmo contexto de criação de eventos e associações de *yoga* do início dos anos setenta, vemos também surgir uma figura feminina icônica, que talvez exemplifique de forma exemplar esse processo que aqui analisamos. Trata-se da paulista Maria Helena de Bastos Freire, que ganhou o *status* de “Primeira dama do loga” Brasileiro conforme registra uma matéria publicada no jornal Folha de São Paulo. Ela esteve envolvida na criação da Associação Internacional dos Professores de Yoga no Brasil e na organização do primeiro “Festival internacional de Yoga” no Brasil.

Este festival começa a ser organizado em 1971, quando Maria Helena teria saído de um congresso na Austrália direto para a Índia, com a incumbência de organizar aqui o referido festival. Porém, a passagem pela Índia era algo profundamente arriscado naquele momento, pois aquele país encontrava-se em guerra com o Paquistão. Segundo seu depoimento para o jornal: “A última invasão tinha acontecido e eu estava a caminho. Não existia e-mail, e meu marido, aflitíssimo, mandou um telegrama me pedindo para voltar. Fingi que não recebi e fui assim mesmo” (FOLHA DE SÃO PAULO, 17/08/2010). Desta forma singela, Maria Helena teria conseguido driblar a preocupação de seu marido, e embarcado numa viagem à Índia, para convidar e trazer professores de *Yoga* para este primeiro festival que estava organizando. A narrativa de sua viagem torna-se épica:

“Rodei a Índia toda com um gravador enorme pendurado no pescoço, conhecendo, entrevistando e convidando professores para o congresso” diz. Não havia turistas, muito menos mulheres ocidentais, o que despertou estranhamento, mas também a simpatia dos indianos. Maria Helena conseguiu uma audiência com a então primeira-ministra Indira Gandhi, que autorizou a saída de todos os convidados (FOLHA DE SÃO PAULO, 17/08/2010).

Temos alguns elementos importantes no trecho acima. Em primeiro lugar, a narrativa da audiência de uma professora de Yoga brasileira com a primeira ministra da Índia, Indira Gandhi. A organização do evento internacional de *yoga* no Brasil leva esta senhora a se envolver em importantes esferas políticas, inclusive sendo recebida pela primeira ministra, que fazia então um governo controverso na Índia. Além disso,

vemos em sua narrativa o caráter de aventura associado à organização do evento: uma viagem por diversos locais da Índia, onde não se viam “turistas ocidentais” e muito menos mulheres, sempre acompanhada de seu gravador enorme. Junto de Cecília Meireles³⁷ e de Chiang Sing, Maria Helena Bastos Freire talvez tenha sido uma das primeiras mulheres brasileiras a viajar por aquele país, em busca da cultura milenar que dá origem a prática do *yoga* que agora representava o eixo central de sua vida.

No entanto, apesar de sua iniciativa de viajar para a Índia, e apesar também da notória colaboração por parte do governo indiano para a realização do evento no Brasil, o próprio governo brasileiro, em plena ditadura militar não teria colaborado, através de um obscuro processo de negação de vistos. Mesmo com tais boicotes, o evento acontece, marcando o início de um importante ciclo de congressos de *yoga*, que se proliferam pelo Brasil, junto com a proliferação de associações e entidades nos anos seguintes. Outra cena relevante deste contexto é aquela em que se registram os primeiros cursos de formação em *yoga*. Também nestes Maria Helena de Bastos Freire teria participado de forma ativa, atuando na construção do 1º Curso em nível Universitário de Formação de Professores de Yoga, em 1972.³⁸

Esse mesmo processo de processo emancipatório relacionado ao *yoga*, vivido por mulheres do Sul e Sudeste do Brasil nos anos sessenta e setenta, também se expande por outras regiões, e podemos observar casos semelhantes no Nordeste, sobretudo na Paraíba, onde uma dissertação de mestrado³⁹ registrou relatos importantes das primeiras professoras de *yoga* do estado. Embora o foco central da autora em suas entrevistas não tenha sido a questão de gênero, essa questão fica latente nos depoimentos das praticantes mais antigas do estado. Neste sentido, temos na referida dissertação um relato muito importante da professora Ada Tavares Zenaide, que começa a praticar *yoga* “sozinha e escondida” no início dos anos 50, influenciada por um livro de Chiang Sing, e depois de alguns cursos de formação também forma seu grupo de *Yoga* nos anos sessenta e setenta, em João Pessoa (PB):

Naquela época as mulheres eram marginalizadas e muito abafadas, e eu, não via também, muito progresso nas mulheres. As mulheres cresceram depois do feminismo, depois que elas começaram a se impor. Mas, eu ajudei a criar essa libertação para as mulheres. Eu começava a trabalhar com o Yoga dentro de casa e elas iam se fazendo e eu ajudando a fazer com que elas fizessem o caminho para o interior delas, para que elas se encontrassem na via, no caminho da liberdade! Tá feito! Hoje eu tenho vários exemplos, de vida, se vocês quiserem conhecer (DEPOIMENTO DE ADA TAVARES ZENAIDE, *In*: LIMA, 2010, p. 53).

37 Cecília Meireles fez uma célebre viagem a Índia, que reverbera num livro de poemas. A este respeito, cf. LOUND, 2007.

38 Informações disponíveis em: <https://yogaintegralsaopaulo.wixsite.com/sbyi/historia-do-yoga-no-brasil>. Acesso em: 29 out. 2019.

39 Cf. LIMA, 2010.

Neste trecho selecionado de um longo e importante depoimento oferecido pela professora aos setenta e oito anos de idade, temos alguns elementos-chaves que merecem ser cuidadosamente analisados. Primeiramente devemos observar que ela se coloca num lugar de fala anterior à chegada do feminismo e dos processos de emancipação feminina. Fala sobre uma “época” em que as mulheres eram muito “abafadas e marginalizadas”, e que sua condição só iria se transformar – segundo a própria informante –, com a chegada do feminismo. Na sequência, ela liga diretamente sua prática de *yoga* e seus ensinamentos específicos para mulheres ao próprio processo emancipatório que por elas seria vivido. Aponta-nos que teria ajudado a “criar esta libertação para as mulheres”, por meio de um trabalho dentro de casa, dentro do espaço do lar. Esse ponto é muito importante: apesar de despontar em academias como vimos anteriormente, o *yoga* neste período também se configurava como uma prática iminentemente doméstica. Algo que as mulheres poderiam fazer em casa, sem causar grande impacto na sua vida doméstica, através de sequências relativamente simples, ensinadas em livros, e que não utilizavam equipamentos elaborados.

Assim, dentro da própria casa, ou na casa da professora (um espaço de convívio que também não causaria grande temor aos maridos), as mulheres poderiam encontrar por meio do *yoga* seu próprio espaço interior. E, justamente, a criação desse espaço de liberdade interior reverberaria num processo de criação de liberdade exterior, uma liberdade social ao mesmo tempo tão difícil e tão desejada para as mulheres do período, sobretudo fora dos grandes centros urbanos do Sudeste. Nesse sentido, a prática do *yoga* pode ser considerada uma mola propulsora de transformações sociais que atua em diferentes regiões do Brasil, a partir de uma abordagem interior-espiritual, neste contexto histórico da década de setenta. Os processos posteriores de criação de associações estaduais, em sua maioria capitaneados por mulheres (o caso da Paraíba encontra-se devidamente descrito na referida dissertação mediante o depoimento da professora Cristina Abreu)⁴⁰ representam também cenas importantes desses momentos de transformações sociais, quando mulheres são chamadas a criar e coordenar instituições, gerenciando agora uma série de processos relacionados ao *yoga*, que definitivamente as impelem para ir muito além de seu próprio lar.

IV

Procuramos analisar neste artigo um processo histórico de empoderamento feminino relacionado à prática do *yoga* que pode ser observado pelo menos em dois níveis diferentes. Num primeiro nível, podemos perceber uma transformação social do papel das mulheres no próprio contexto interno do *yoga* brasileiro. Essa transformação se dá especificamente nas representações sobre *yoga* produzidas no Brasil entre os

40 Cf. LIMA, 2010, p. 64.

anos 60 e 70, nas quais mulheres praticantes se tornam cada vez mais protagonistas de suas ações e das posturas representativas desta tradição.

Esse processo por sua vez é resultado da própria difusão da prática entre grupos femininos nos centros urbanos, e pode ser considerado um espelho de suas próprias vivências- muitas vezes de caráter privado-, de empoderamento dos seus corpos e transformação de suas mentalidades. Ou seja: dentro da própria tradição que se forma no Brasil, podemos observar um processo a partir do qual mulheres conquistam um espaço de expressão através de uma nova corporeidade⁴¹ feminina que se funda neste processo.

Num segundo nível, podemos observar uma transformação social do papel destas mulheres em esferas que extrapolam as esferas da prática do *yoga*, e que vão muito além de seus tapetes e posturas. Vemos grupos de mulheres se organizando, criando associações, organizando eventos, viajando, atuando politicamente em esferas que envolveram os governos da Índia e do Brasil em plena ditadura militar. Vemos aí um empoderamento político destas mulheres, que se envolvem nestas ações, e, que, muitas vezes, precisaram contrariar seus maridos e ir muito além das franjas de seu lar, em busca de um espaço na sociedade em que lhes fosse permitido praticar. Assim, a prática feminina representou, e talvez ainda represente, uma ferramenta poderosa de transformação individual nestes diferentes níveis. Na contemporaneidade, por sua vez, há uma série de elementos novos que precisam ser levados em consideração para qualquer tipo de análise mais elaborada, e, certamente, não teremos condições de desenvolvê-los no âmbito deste artigo. Mas, em linhas gerais, podemos dizer que a relação entre o *yoga* e o capitalismo se acentua profundamente nos anos seguintes, e os espaços da prática passam a ser desejados e garantidos dentro da própria máquina do mercado, sobretudo em revistas e redes sociais (SANCHEZ, 2017).

Esse processo de aparente “fagocitose” da prática pelo capitalismo, no entanto, não destituiu as possibilidades de transformação sociais vinculadas a seus ensinamentos. Afinal, existem resultados interiores da prática, de formação e transformação individual, que não podem ser “fagocitados”, e, justamente por isso, seus poderes de transformação individual e social continuam latentes. Nesse sentido, temos exemplos importantes de projetos sociais relacionados à prática do *yoga* entre mulheres, nos quais a prática funciona como ferramenta de reestabelecimento físico, mental e emocional após processos traumáticos (OLIVEIRA, 2019). Finalmente, após estas considerações finais, nos parece perfeitamente plausível afirmar que existiu uma relação entre *yoga*, gênero e transformação social no Brasil da década de 70 e que esta relação continua existindo até hoje, ainda que pautada por novas questões sociais e econômicas.

41 Utilizamos aqui o conceito de corporeidade expandido de LE BRETON, 2007.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Pólen, 2019.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. "A suave invasão": práticas e representações do movimento Hare Krishna em Pernambuco (1973-1996). Dissertação de Mestrado (Mestrado em História) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, UFRPE, Recife, 2017.

CASTLES, Stephen. Estudar as transformações sociais. *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 40, p. 123-148, 2002.

DEROSE. *Prontuário de Yoga antigo*. Rio de Janeiro: Editora Ground, 1985.

ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

FEUERSTEIN, Georg. *A Tradição do Yoga*. São Paulo: Pensamento, 2005.

FLOOD, Gavin. *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2006.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. Gheranda Samhitā: corpo e libertação na tradição do Hatha Yoga. *Revista Numem*, Juiz de Fora: vol. 14, p. 219-246, 2011.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre e BAEZ, Gustavo César Ojeda. Tradições Religiosas e Filosóficas da Índia na perspectiva de Mircea Eliade. *Reflexus*, vol. 7, p. 143-160, 2013.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre e; BAEZ, Gustavo César Ojeda. Matsiendra Nata [Matsyendranātha]: O pescador do Yoga na mitologia Hindu e Tibetana. In: SAMPAIO, Dilaine Soares; SILVEIRA, Emerson José Sena. (Org.). *Narrativas Míticas: Entre histórias e análise das religiões*. Petrópolis: Vozes, 2018.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre; SANCHES, Raphael Lugo. As representações de Sevananda como pioneiro no campo do Yoga brasileiro. *Revista Cultura Oriental*, v. 2, p. 59-70, 2015.

GUERRIERO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LIMA, Vânia C. Lucena (UFPB). *Yoga como caminho de elevação da espiritualidade e da saúde*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa: 2010.

LOUNDO, Dilip. “Cecília Meireles e a Índia: viagem e meditação poética”. In: Gouvêa, Leila V.-B. (Org.). *Ensaio sobre Cecília Meireles*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

MARAN, Júlio. *Filosofia do Yoga*. São Paulo, Ed. Loyola, 1977.

MIRANDA, Caio. *A libertação pelo Yoga*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1963.

OLIVEIRA, Marília Thereza Costa. *A cura através do movimento: processos terapêuticos entre mulheres através da disciplina do corpo no Hatha Yoga*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa: 2019.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, História e Poder. In: *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, vol. 18, nº 36, p. 15-23, jun. 2010.

SANCHES, Raphael Lugo. *Curar o corpo, salvar a alma: as representações do Yoga no Brasil*. Dourados: Ed. UFGD, 2017.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação & Realidade*, Porto Alegre, vol. 20, nº 2, p. 71-99, jul./dez., 1995.

WHITE, D. G. *The alchemical body: Siddha traditions in medieval Índia*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

WITTICH, A. Iyengar Yoga for Women: A Practising Tradition in the Making. *Religions of South Asia*, 11(2-3), p. 231–253, 2018.

ZICA, Matheus da Cruz; GNERRE, Maria Lucia Abaurre. Índia Ocidental, China Tropical: uma “espiritualidade do corpo” como elemento propiciador de encontros culturais no Brasil. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, vol. 14, p. 789, 2016.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athenas, 2003.

CAPÍTULO IV
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A EPISTEMOLOGIA
E A TEORIA DA VERDADE DO BHAGAVAD GĪTĀ:

Neste ensaio reflito, de forma ampla e menos sistemática que os artigos técnicos, sobre a epistemologia e a teoria da verdade do *Bhagavad Gītā*⁴² e as suas consequências para o mundo moderno. Tomo como ponto de partida algumas ponderações feitas por Adluri e Bagchee (2014) sobre o conceito de ciência adequado às humanidades. Anteriormente discuti as contribuições de ambos (TURCI, 2021) e agora utilizo alguns pontos explorados por eles para tecer considerações sobre a importância epistemológica do conceito de *śraddhā*,⁴³ que significa, literalmente, sentir e considerar (*dhā*) a partir do Espírito Puro que habita o coração (*śrad*). No *Bhagavad Gītā*, *śraddhā* representa a fé em si mesmo, o ardor do coração, o altruísmo natural e a bússola interior, que acompanha o movimento da compaixão, do amor e da verdade, iluminando a razão e a meditação na *práxis* de convergência para o Ser. Constitui-se, desta forma, como a principal categoria da epistemologia e da teoria da verdade presentes no texto e, por isto mesmo, auxilia na reflexão sobre os novos paradigmas do mundo contemporâneo, que pressupõem a unidade essencial entre as esferas das distintas ciências e da espiritualidade.

42 Neste artigo, o *Bhagavad Gītā* (2010) será referido, também, através da abreviatura BhG.

43 Várias Escrituras védicas destacam a relevância de *śraddhā*. As passagens *Ṛgveda* X.113 e *Śatapatha Brāhmaṇa* III.117 descrevem *śraddhā* como a filha de Sūrya, o sol, um símbolo de iluminação e revelador da verdade. A passagem *Ṛgveda* X.151 elogia *śraddhā* como o sentimento de convicção e a intenção correta que reside no coração e é responsável pelo despertar de *Agni* (Fogo). O *Praśna Upaniṣad* elogia *śraddhā* como pré-condição para o conhecimento de *Brahman*. O *Taittirīya Upaniṣad* descreve *śraddhā* como a cabeça de *Brahman*. O *Chāndogya Upaniṣad* enfatiza que *śraddhā* surge do conhecimento. Por fim, o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* trata da presença de *śraddhā* no coração.



O episódio do *Bhagavad Gītā* representa a reportagem narrada ao rei cego, Dhṛtarāshtra, em seu palácio, sobre os fatos que estavam se passando no campo de batalha, instantes antes do seu início. A sua importância deve-se ao fato dela registrar o diálogo que restabelece os fundamentos perdidos da ancestral arte e ciência da meditação, conforme praticada pelos antigos sábios da tradição védica (*Ṛṣis*). Parte essencial da narrativa maior do épico *Mahābhārata* (aproximadamente 100.000 versos), os setecentos versos do *Bhagavad Gītā* constituem, muito provavelmente, a primeira reportagem de guerra em tempo real de que se tem notícia (TURCI, 2007b). A novidade do *Mahābhārata*, em relação à tradição védica, está precisamente no episódio do *Bhagavad Gītā*, no qual Kṛṣṇa faz o convite para que Arjuna recupere a sua *śraddhā*, resgatando, deste modo, a cultura do ancestral e puro Yoga, que havia se perdido e que se funda na tese da síntese das duas grandes seções dos Vedas, conhecidas, respectivamente, como *karma-kāṇḍa*, ou seção ritualística, e *jñāna-kāṇḍa*, ou seção do conhecimento especulativo.

A tese (*vāda*) sobre a via (*mārga*) de síntese (*samuccaya*), que unifica (1) a via da ação (*karma-mārga*), fundada na maestria ritualística da tradição bramânica, e (2) a via da “não ação”, ou do conhecimento (*jñāna-mārga*), fundada na superação do estado de ignorância do ser por meio exclusivo do pensamento especulativo, é conhecida como *jñāna-karma-samuccaya-vāda*. Kṛṣṇa vale-se do conceito de *śraddhā* para dar assento superior (*upāsana*) à síntese destas duas vias, compreendidas no pensamento védico como mutuamente exclusivas. Em função das críticas do grande filósofo indiano Shankara (séc. VIII), que, como se sabe, era defensor da *jñāna-mārga* e crítico da *karma-mārga*, pouca atenção tem sido dada a esta parte do conselho de Kṛṣṇa. Vale conferir, por isto mesmo, os frágeis argumentos que Shankara apresenta na glosa ao verso BhG 18.17, quando procura minimizar o fato de Kṛṣṇa estar pedindo à Arjuna para não renunciar à via da ação.

O diálogo de coração-a-coração (*samvāda*), ocorrido entre Kṛṣṇa e Arjuna, revela como este recupera e apura a disposição mental, expressão da convicção e da certeza interior, conhecida como *śraddhā*, para superar o seu funcionamento *guṇa-para*, fundado em sua visão de mundo de base ainda materialista e ilusória, e alcançar o funcionamento *ātma-para*, fundado no coração. Este funcionamento, baseado em *śraddhā*, possibilita a superação de toda a dor causada pelo entendimento superficial da realidade dual, caracterizada por todos os pares de opostos. *Śraddhā* representa a bússola interior, que acompanha o movimento do amor e da verdade, podendo ser considerada como a principal categoria conceitual para explicar como o pensamento humano evolui mudando de um paradigma para outro.

De acordo com o *Bhagavad Gītā*, disciplinar a mente significa abandonar o seu funcionamento predominantemente egoísta, materialista (*guṇa-para*), simbolizado na metáfora do barco, presente no verso sessenta e sete do segundo capítulo, e adotar um modo de ser espiritualista (*ātma-para*), não egoísta, fundado nas intuições e sentimentos superiores do sagrado coração, conforme sugere a metáfora da tartaruga, presente no verso cinquenta e oito do mesmo capítulo. O verso BhG 2.67 diz, em suma, que a mente influenciada pelos sentidos é como barco sem rumo, sem bússola e à deriva, ao sabor das ondas e dos ventos. O verso BhG 2.58 afirma que do mesmo modo que uma tartaruga recolhe todos os seus membros para baixo do casco, assim também o aspirante é capaz de recolher os seus sentidos dos objetos dos sentidos, firmando-se, deste modo, na sabedoria que emana do Espírito no imo do sagrado coração e orienta a mente racional e os cinco sentidos.

O *Bhagavad Gītā* estabelece a sua filosofia da ação e da mente segundo os quatro pilares básicos em que se assenta a discussão sobre o processo de inversão do funcionamento do ser de *guṇa-para* para *ātma-para*: (a) a natureza da meta; (b) a disciplina que nos faz convergir para esta meta; (c) os pré-requisitos e as qualidades necessárias; e (d) a forma de engajamento no mundo. Cada um destes quatro pilares aparece, com maior ou menor ênfase, em praticamente todos os sistemas metafísicos e tratados religiosos do mundo. No budismo, por exemplo, esses pilares tomam a forma das Quatro Nobres Verdades, enunciadas no primeiro sermão do Buda, logo após a sua iluminação. No *Bhagavad Gītā*, Arjuna (príncipe representante da classe político militar e espécie de arquétipo da condição humana) escuta de Kṛṣṇa (príncipe guerreiro e arquétipo da divindade em forma humana) como desenvolver o poder de disciplinar a sua mente, possibilitando que a razão se oriente e se mova pela luz dos sentimentos superiores do sagrado coração.

O puro (*śuddha*) *Yoga*, revelado por Kṛṣṇa a Arjuna, aprofunda e radicaliza a discussão em torno das três aspirações humanas (*puruṣārthas*) características da vida em sociedade (*karma-mārga*), ou seja, a busca por segurança (*artha*), pela virtude (*dharma*) e pelo prazer (*kāma*); com aquela característica da vida do renunciante (*jñāna-mārga*), ou seja, a busca da libertação espiritual e da realização suprema (*mokṣa*). O *Bhagavad Gītā* retoma, deste modo, as principais discussões do *Mahābhārata*, que pode ser entendido como o maior e mais importante discurso sobre os quatro *puruṣārthas*, constituindo-se como um tratado (*śāstra*) sobre: (1) o princípio universal de sustentação do universo (*ātma-dharma-śāstra*); (2) a arte de governar a si mesmo e de relacionar-se em grupo (*artha-śāstra*); (3) a natureza do desejo (*kāma-śāstra*), e (4) a via da realização humana (*mokṣa-śāstra* e *brahma-prāpti*).



O que vem primeiro, o sentimento (*bhāva; bhāvanā; anubhūti*) ou o pensamento (*cintā; cittavṛtti*)? Estou convencido de que o *Bhagavad Gītā* se desenvolve a partir da premissa fundamental do seu puro yoga de que o sentimento tem precedência sobre o pensamento. No texto, os sentimentos de Arjuna representam a fenomenologia da sua consciência. O sentimento de impotência e incerteza, típico daqueles que se encontram desconectados da *śraddhā* (bússola interior), qualifica o emotivo estado de paralisia inicial de Arjuna. E o sentimento de potência, convicção e certeza (*śraddhā*), posteriormente manifestado sob a forma de alegria espiritual e amor universal, o faz superar a sua condição inicial. “Sentir” (verbos “*aṅūbhū*” e “*bhū*”) denota a experiência de ser, significa “experimentar ser”, ou “vir-a-ser”. Os sentimentos expressam necessidades imediatas dos seres e a memória deles é conhecida como “*rasa*”. Quando o sentimento é o amor, diz-se que o resultado de *rasa* é a paz do coração (*śānti*).

Nós não somos movidos pelas ideias, mas sim pelos sentimentos. A vida é uma sucessão de sentimentos. Os conceitos podem ser apreendidos pelas máquinas. As pessoas pensam porque sentem, e não o contrário. São os sentimentos que acionam os pensamentos e as ações. Simbolizado na famosa expressão sânscrita OM (AUM), o sentimento de amor representa, segundo a epistemologia do *Bhagavad Gītā*, a semente original de todas as existências e a causa do próprio surgimento do universo, que teria se dado segundo a fórmula “*Ekoham, bahusyam prajayeyeti*” (Eu sou Um, tornar-me-ei também múltiplos seres),⁴⁴ discutida no *Chāndogya Upaniṣad*. Tudo se originaria do Transcendente Logos (OM), o Espírito Absoluto (*Ātman*, ou *Paramātman*), o Verbo Divino, a expressão do Amor Transcendental, que dá forma ao universo segundo os seus três aspectos: A-U-M, espírito (*Ātman*), matéria (*Prakṛti*) e energia amorosa (*Śakti*).⁴⁵ Assim, o universo teria surgido do sentimento amoroso, expressão da vontade criadora no ser humano, manifestada como consciência (espírito), mente (matéria) e alento vital (energia).

Os sentimentos superiores nos aproximam da realização espiritual, tanto quanto os pensamentos, emoções e sentimentos inferiores obsidiam e escravizam a nossa mente. A parte consciente da mente, que tem consciência e é a fonte do raciocínio lógico e do pensamento, o ego, é como o teclado de um computador, que fornece os estímulos, refletindo os sentimentos que estão sendo experimentados. As emoções são mais viscerais e instintivas, enquanto os sentimentos já envolvem a reflexão, a racionalidade, o entendimento e a compreensão, apontando para o próprio sentimento superior do espírito, que é o amor. Raiva, tristeza, medo, ira são sentimentos que nos distanciam do amor. Supera-se a raiva e as emoções a ela associadas, como a mágoa, o rancor e o ódio, por exemplo, desenvolvendo-se a paciência, a tolerância e uma forma

44 As traduções dos originais em sânscrito desta e das demais citações presentes neste artigo foram feitas pelo autor.

45 *Śakti*, ou energia, expressa o processo necessário de tornar-se, ou de *saṃsāra*. De *Śak*; “ser possível”.

amorosa de compreensão. De outro lado, quando nos entregamos ao sentimento de tristeza, o resultado é a depressão, uma forma de emoção.

Ser e pensar não são o mesmo, como queria Aristóteles. Ser é sentir. É experimentar, progressivamente, o amor. Quando os sentimentos se encontram unificados no amor, surge o estado de meditação, e este, rapidamente, nos conduz ao Ser. Não é, portanto, o conhecimento intelectual e racional do *conceito* de amor que leva à realização espiritual, mas o *sentimento* deste amor universal (*śraddhā*), que unifica todos os demais. No centro de toda a epistemologia do *Bhagavad Gītā* está a referência à dimensão amorosa e universal do *Ātman* (Ser), presente em nossos corações espirituais como a consciência intuitiva, com o poder de iluminar a nossa razão individual e egocêntrica. É o sentimento de amor universal, da consciência espiritual, que dá vida à mente material, onde se projetam todos os pensamentos e emoções. É a consciência universal que, por ser luminosa como o sol, reflete algo da sua luz na mente material e opaca como a lua. O diálogo do *Bhagavad Gītā* representa toda a arte e a ciência da meditação, simbolizada na metáfora dos dois pássaros, descrita no *Rigveda* (1.164.20), e que pode ser resumida da seguinte forma: “Dois pássaros com belas asas, companheiros inseparáveis, encontraram refúgio e abrigo na mesma árvore. Um deles se alimenta dos doces frutos da figueira; o outro, sem se alimentar, apenas observa...”.

Esta passagem representa a primeira referência de que se tem registro na história às práticas de meditação. Ela é longamente discutida em diversos Upaniṣades como modelo explicativo da relação da mente humana (consciente, subconsciente e inconsciente) com o Alento Universal e Sagrado (a consciência) que a anima. Os dois pássaros referem-se à nossa dupla natureza, material e espiritual, e simbolizam o processo de meditação. De um lado, inconstante, imperfeito e finito, o ser corpóreo (representado pela mente humana) permanece em movimento, experimentando de todas as coisas. De outro lado, estático, perfeito e infinito, a Testemunha (a Consciência Universal em nós) apenas observa e aguarda pelo reencontro. É a este processo de unificação da mente emocional, racional e lógica (*Jīva*, a alma, o ser) com a Consciência Universal (*Ātman*, o Espírito, o Ser), presente em nosso coração espiritual, que se chama de meditação. *Sākṣī* (*sa*, com; e *akṣa*, centro da roda, olho) significa, observador, testemunha. Quando a roda gira, seu centro (*akṣa*) permanece imóvel. O estado de Testemunha, *Sākṣī*, expressa a capacidade de sentir, impassivelmente, os eventos que fazem o mundo girar. Enquanto o ato de elaborar raciocínios é próprio de nossa natureza material e inconstante, o sentimento de simplesmente ser é o que caracteriza a nossa natureza superior de testemunha. Indica aquela “consciência pura”, que testemunha o mundo, mas não é afetada ou envolvida. Expressa a experiência de que não somos o corpo, mas a testemunha do corpo e de toda a criação. Sugere experiência com o

Īśvara, a única Autoconsciência (*cetā*) que dá consciência a cada ser humano e é a testemunha de todos.

III

Segundo o *Ṛigveda*, a expressão maior da verdade é *Ṛta* (ordem cósmica, lei, verdade), a lei geral da necessidade, que regula a operação do cosmos e de todas as coisas. Os conceitos de *dharma* (lei, sagrado, espiritualidade) e *karman* (o princípio espiritual de causa e efeito que rege as ações), discutidos no *Bhagavad Gītā*, derivam de *Ṛta*, o axioma fundamental do conhecimento védico (*Brahmavidyā*). Embora o termo ocorra no *Bhagavad Gītā* uma única vez (BhG 10.14) e com o sentido de “verdade”, o conceito geral de *Ṛta* permeia todo o texto. *Ṛta*, quando expressa de forma benevolente, torna-se *satya*, a verdade amorosa, que possibilita o avanço de todos os seres e de todas as ciências particulares. Conforme se infere do diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna, os sentimentos inferiores impedem a percepção espiritual e intuitiva de *Ṛta*. É a fala verdadeira e amorosa (*satya*) de Kṛṣṇa que leva Arjuna a direcionar a atenção para a percepção de *Ṛta* e para as necessidades reais de todos os seres. “*Dheya*”, o objeto de cada ciência, é alcançado por necessidade. Não há avanço real na ciência sem necessidade.

Apenas observando a natureza, pode-se afirmar que a regularidade do nascer e do pôr do sol expressa uma lei geral de necessidade, chamada *Ṛta* (lei, ordem, verdade) na tradição védica. Os conceitos de *dharma* (a lei de sustentação e manutenção da ordem cósmica) e *karman* (o princípio espiritual de causa e efeito) vieram de *Ṛta*. *Ṛta* é uma lei natural, que controla e dirige a operação do cosmos e tudo dentro dele. A sintonia com *Ṛta* conduz aos distintos “*dheyas*”, ou objetos de reflexão de cada ciência. E logo, o hábito de operar (*karman*) no mundo, cultivando esta sintonia amorosa com a verdade (*bhāvana*), nos conduz aos estados contemplativos de meditação (*dhyāna*), culminando no êxtase da realização espiritual (*Brahma-Prāpti*).

Há dois termos técnicos muito próximos, “*bhāvana*” e “*bhāvanā*”, presentes nos textos sagrados da Índia, tanto em sânscrito como no páli, que indicam o processo de desenvolvimento mental e contemplação. Ambos foram, originalmente, empregados no campo da agricultura, para designar o cultivo da terra. *Bhāvana* é um adjetivo e/ou substantivo neutro, que dá a ideia de desenvolvimento; enquanto *bhāvanā* é um substantivo feminino, que expressa a reflexão e a meditação budista. Ambos os termos se referem à ideia de “cultivo”, no sentido de se trazer algo à existência. Designam, portanto, o cultivo da terra. O Senhor Buda os utilizou para explicar como cultivar o sentimento de unidade, a meditação. No budismo, o mais comum é que o termo *bhāvanā* forme expressões junto a outro substantivo do idioma páli, como em *citta-bhāvanā* (desenvolvimento da consciência), *mettā-bhāvanā* (desenvolvimento do

sentimento do amor e da compaixão), *paññā-bhāvanā* (desenvolvimento da sabedoria) e *samādhi-bhāvanā* (desenvolvimento do êxtase de sabedoria), para indicar o cultivo das habilidades necessárias à prática da meditação, que os mestres da Escola Theravada do Budismo classificam em *samatha-bhāvanā*, (desenvolvimento da tranquilidade) e *vipassanā-bhāvanā* (desenvolvimento da sabedoria intuitiva do coração; meditação *vipassanā*). Já no jainismo, em geral, o termo ocorre de forma isolada, *bhāvana*, com o sentido de “moral da estória”. O conceito de *bhāvana* com o sentido geral e abrangente de *Ṛta*, contudo, é anterior, tanto ao budismo como ao jainismo, estando já presente na cultura védica, desde as suas origens.

O sentimento de *Ṛta* conduz à compreensão da unidade que existe no cosmos, incluindo todos os seres vivos, os distintos seres espirituais, o meio ambiente, os diversos planos sutis da existência e as suas leis de funcionamento. Ele aquieta e tranquiliza a mente para que esta possa se conduzir à sua realização espiritual, quando então se torna a marca característica de quem alcançou a compreensão dos processos de “vir-a-ser” e de “cessação do vir-a-ser que é ilusório”. A essência, o coração de toda a cultura védica, está representada neste entendimento do ancestral *Yoga* descrito no *Bhagavad Gītā*.

É comum nos referirmos ao Ser Universal (*Sat*), manifestado como a consciência espiritual (*Cit*), que promove os estados de perfeita alegria espiritual (*Ānanda*) por meio da metáfora do “coração espiritual”. Também é comum a referência a este coração metafórico como a sede de todas as paixões, que nos aprisionam ao mundo. Em nossa herança genética trazemos os vestígios de nossas naturezas de ordem mineral, vegetal e animal. Ainda temos em nós algo do cérebro dos reptilianos, que se movem segundo mecanismos de recompensa para a satisfação imediata de desejos. Trazemos adormecido em nós o réptil que não cria laços de amizade com o mundo, tal como a cobra que, faminta, se alimenta do próprio ovo. E trazemos também o comportamento de grupo, típico dos mamíferos, que vivem segundo relações de apego familiar, um primeiro tipo de amor. As células do nosso corpo guardam o mesmo modo de funcionamento (*vyavasāya*) das formigas e abelhas, que agem como se formassem uma entidade única, sacrificando-se pelo bem do formigueiro e da colmeia. Trazemos em nossas veias e órgãos, em suma, os rios, as montanhas, a luz do sol e da lua, o espaço, o ar, o fogo, a água e a terra e todos os seres que habitaram este planeta.

IV

No ser humano, emoções primitivas, como o medo e a raiva, passam a competir com sentimentos mais nobres e altruístas. Os nossos mecanismos de recompensa são mais elaborados que dos demais mamíferos. Não são tão imediatos, nem estão associados, unicamente, à gratificação dos sentidos. Nós renunciamos aos prazeres imediatos e nos esforçamos, por anos, para alcançar um objetivo maior, como a maestria

em alguma arte ou área de conhecimento. É esta jornada consciente, em busca de autoconhecimento, que nos coloca em contato com o nosso altruísmo inato, promovendo o seu desenvolvimento e possibilitando o gradual afastamento dos comportamentos mais instintivos, característicos do reino animal. Com o desenvolvimento do nosso círculo pessoal de ações, os sentimentos se expandem para fora das nossas primeiras relações, resultando no amor por diferentes áreas da natureza e do conhecimento – plantas, pedras, sociedades etc. Deste modo, convergimos para o sagrado e o divino, aproximando-nos do sentimento de sermos um com o próprio universo. Superamos o estágio do amor apegado dos animais e passamos a experimentar do amor incondicional, que não necessita de recompensa, ou de qualquer tipo de gratificação. Deste modo, sentindo empatia por todas as formas de vida, e experimentando do amor altruísta, desinteressado, impessoal e não egoísta, aproximamo-nos dos reinos da consciência angelical.

A questão central que os textos sagrados do oriente e do ocidente procuram responder pode ser expressa do seguinte modo: como identificar e, verdadeiramente, entrar em sintonia com a voz do espírito puro em nosso próprio coração? Gandhi, por exemplo, afirmava ter realizado tudo inspirado no ensinamento de Kṛṣṇa no *Bhagavad Gītā* para seguir a voz do coração. Contudo, é igualmente verdade que o assassino de Gandhi também dizia estar seguindo a voz do seu próprio coração. Como, portanto, discernir entre estas duas vozes dissonantes que, em princípio, parecem ter a mesma procedência? O poeta Manoel de Barros procura responder a esta questão em sua crônica *Os Delírios Verbais me Terapeutam*, na qual discute o livro *O Eu Profundo e os outros Eus*, de Fernando Pessoa. É preciso extrair do coração o que lhe pesa – "a mágoa com o passado, a decepção com o presente, o medo do futuro e a descrença nos homens" – para que fique apenas o coração da criança.

O *Mahābhārata* é o texto, por excelência, onde esta matéria da relação do Eu profundo do coração com os outros "eus", apresentada a Manoel de Barros pelo texto de Fernando Pessoa, é discutida. As suas dezoito seções apresentam um tratamento enciclopédico acerca do conhecimento humano, a partir, unicamente, da interação da natureza imperfeita e finita dos seres vivos com a natureza sagrada, perfeita e infinita, que envolve todo o universo. Contudo, é na sua seção conhecida como *Bhagavad Gītā* que se enfatiza como se pode transcender tudo aquilo que impede a manifestação no ser das aspirações superiores do Espírito.

O *Bhagavad Gītā* desenvolve a sua fenomenologia da consciência em torno do sentimento de *śraddhā* e de sua relação com três conceitos fundamentais: *kārpaṇya doṣa*, *saṁnyāsa* e *tyāga*. O primeiro, *kārpaṇya doṣa*, é introduzido por Arjuna no início do segundo capítulo, nos versos sete e oito. Arjuna afirma em BhG 2.7: "Meu entendimento pessoal se desvia pelo corruptor apego pessoal ao fruto da ação, causado pela ignorância do supremo *dharma*". *Kārpaṇya doṣa* atribui à fraqueza interior (*kārpaṇya*), devido ao apego, a este comportamento faltoso (*doṣa*). Literalmente, *kārpaṇya doṣa* pode ser

traduzido como a aflição do miserável. Representa o elemento egoísta no motivo para a execução ou abstenção de qualquer ação. Cair vítima deste *doṣa* (falta, erro, mal, transgressão, doença, vício, engano) é tornar-se presa da infelicidade e de toda a sorte de misérias. Afetado por esta fraqueza, perde-se toda a *śraddhā* e, conseqüentemente, a capacidade de distinguir o certo do errado, tornando-se presa da dor e do sofrimento. No *Mahābhārata*, o rei cego Dhṛtarāshtra chama a este inimigo maior da realização humana de *svārtha doṣa*, o mal (*doṣa*) do egoísmo (*svārtha*). *Svārtha* é uma expressão composta, *sva-artha*, que significa interesse (*artha*) pessoal (*sva*). Quando o motivo para agir, ou não agir, está contaminado pelo mal do egoísmo (*svārtha doṣa*), os resultados são a dor e o sofrimento. *Svārtha doṣa* caracteriza a essência da natureza material do ser humano.

O segundo conceito fundamental para se compreender a fenomenologia da consciência do *Bhagavad Gītā* é *saṁnyāsa*. Kṛṣṇa atualiza, ao longo do texto, o seu antigo significado védico, redefinindo *saṁnyāsa* como a renúncia, não à ação, quando necessária e legítima, mas aos seus frutos, ou resultados. Trata-se de um conceito que, embora associado às nossas motivações interiores, é voltado para a realidade externa, para o plano da multiplicidade e a nossa interação com ele.

O terceiro conceito, *tyāga*, relaciona-se diretamente com o nosso estado mental e as nossas emoções. O sentido de *tyāga* fica claro no capítulo final do texto, no paradigmático verso *BhG 18.66*, onde Kṛṣṇa pede a Arjuna que abandone o seu entendimento das normas que regulam a vida social e se entregue, unicamente, à direção da consciência universal, presente no coração de todos os seres e que dirige todo o cosmos. Esta forma de entrega, ou *tyāga*, dá-se de acordo com o modo conforme nos relacionamos com as ações. *Tyāga* simboliza a renúncia pelo fruto da ação legítima e necessária, bem como a ausência de desejo pela execução da ação com motivação pessoal. *Tyāga* está totalmente voltada para a consciência interior. Representa uma disposição da mente e uma forma de disciplina interior com relação às emoções e comportamentos, que alcança toda a esfera de ações, nos fazendo um instrumento e um canal da consciência universal. A partir desse momento, já não agimos, é esta consciência que age por meio de nós. Esse é o grande tema do *Bhagavad Gītā*.

V

No *Bhagavad Gītā* tudo começa pelo aprendizado da escuta do sentimento de certeza e convicção interior. Há uma metáfora, atribuída por alguns ao líder religioso Sai Baba, que diz, em linhas gerais, o seguinte:

Se uma porta está trancada e você deseja abri-la, você deve colocar a chave dentro da fechadura e girá-la no sentido anti-horário. Se você girar a chave no sentido contrário, a fechadura permanecerá trancada. O segredo está na forma

como você gira a chave. Seu coração é a fechadura e a sua mente, a chave. Se girar a mente para Deus no coração (*Ātman*), você obtém a liberação. Se girá-la para o mundo exterior, você permanece na escravidão. A mesma mente é responsável por ambas, a liberação e a escravidão.

Esta metáfora nos ajuda a compreender o sentido como o texto do *Bhagavad Gītā* desenvolve-se entre a recusa inicial e o aceite final de Arjuna ao convite de Kṛṣṇa para que ele renunciasse, tão somente, ao fruto das ações necessárias e jamais à ação ela mesma. Tal qualidade de renúncia (*saṁnyāsa*) constitui a marca característica do funcionamento *ātma-para* (orientado pelo sentimento intuitivo da realidade numênica), por oposição ao funcionamento *guṇa-para* (orientado pelas aparências da realidade fenomênica) caracterizado, tanto pela omissão das ações necessárias, como pelo apego ao fruto das ações em geral. O funcionamento *ātma-para* revela a própria vida como um *guru*; ou seja, revela como o mundo das ações nos ensina a encontrar, na dialética do concreto, o modo sutil de atuar que nos revela o Ser no mundo. O funcionamento *guṇa-para*, por sua vez, contempla a omissão e o escapismo. Arjuna manifestara, no início do segundo capítulo do *Bhagavad Gītā*, seu desejo de abandonar a vida em sociedade e viver de esmolas, como um renunciante (*saṁnyāsīn*). “Melhor viver de esmolas que matar a esses preceptores de elevado espírito”, afirma no quinto verso. Kṛṣṇa esclarece, no verso cinquenta, que *Yoga* é maestria nas ações (*yogah karmasu kauśalam*), não se confundindo, portanto, com escapismo. O verdadeiro sentido de renúncia (*saṁnyāsa*) não contempla a omissão às ações necessárias (como entendia Arjuna), mas apenas o desapego em relação aos seus frutos. Conforme Kṛṣṇa explica, uma vez que compreendemos como a vida reage à nossa atuação no processo do mundo, revelando a si mesma em sua sacralidade, toda ação torna-se um aprendizado e uma oportunidade de comunhão com o sagrado. Esta é, em síntese, a essência do puro *yoga* que Kṛṣṇa ensina a Arjuna, e que está contemplada na expressão *jñāna-karma-samuccaya-vāda*.

No *Mahābhārata*, no momento que antecede o início do *Bhagavad Gītā*, Kṛṣṇa pede a Arjuna que entoe o Hino a Durgā. *Dur-gā* nomeia aquele aspecto do sagrado feminino que nos auxilia a transpor (*gā*) as dificuldades (*dur*) aparentemente intransponíveis. Durgā corresponde à deusa Śraddhā do *Ṛgveda* (X, 151). O termo *śraddhā* aparece em dezesseis hinos do *Ṛgveda*. Em algumas passagens ele pode ser entendido como “engajamento entusiasmado”, “lealdade”, “dedicação”, “confiabilidade” e “credibilidade”, mostrando que *śraddhā* representa a base de todas as ações virtuosas e que a sua ausência seria a marca característica das hostes do mal. Em outras passagens *śraddhā* aparece como a filha do deus Sol. Nesse caso, a personificação sugere que *śraddhā* significa aquele estado de entusiasmo, contentamento e confiança que o praticante demonstra ter no cerimonial ritualístico.

Śraddhā, afirma o texto, desperta Agni (deidade do fogo, fogo interior) no coração. Todas as ações ritualísticas são realizadas por meio de Śraddhā. Estar possuído por *śraddhā* significa colocar todo o coração e espírito na execução de todas as ações de forma ritualística. É neste aspecto que ela reside no coração de todos os seres, simbolizando o despertar da beatitude (*ānanda*), que ocorre durante as revelações e as epifanias. O contexto maior do *Mahābhārata* facilita a compreensão do sentido e da centralidade de *śraddhā* no *Bhagavad Gītā* (TURCI, 2007a). Há nas antigas Escrituras Sagradas e, igualmente, na filosofia do ocidente, muitas passagens com referências similares a esta sobre o modo de ser e estar no mundo, segundo as leis da realidade numênica, acessíveis ao sagrado coração. Salomão, por exemplo, quando se encontra com Deus em seu sonho, pede um coração que saiba escutar a vida e o sagrado que a constituem (Re 3:4-15).

VI

A epistemologia de que se vale Kṛṣṇa no *Bhagavad Gītā* deriva da milenar filosofia do *sāṃkhya*, segundo a qual a matéria possui três qualidades básicas, denominadas, respectivamente, *sattva* (harmonia e equilíbrio), *rajas* (movimento e paixão) e *tamas* (inércia e indolência). De acordo com o *sāṃkhya*, em cada situação da vida de um indivíduo, dependendo do estímulo interno do espírito, predomina uma dessas três qualidades. Por isto, os indivíduos também podem ser classificados, em conformidade com as suas inclinações, como *sāttvicos*, *rajásicos* e *tamásicos*. Os três *guṇas* são os responsáveis pela produção de todos os pares de opostos da realidade fenomênica deste mundo dual: afeto e aversão; prazer e dor; amizade e inimizade etc. Estas três qualidades (*triguṇas*) da realidade material não existem isoladamente, em forma pura, mas sempre conjuntamente, com uma predominando sobre as outras duas e compondo todo o espectro, tanto da realidade subjetiva, como objetiva. Em termos simples, o domínio de *sattva* denota o estado harmonioso e equilibrado entre matéria e espírito, característico do funcionamento *ātma-para* (espiritualista), discutido acima. O domínio de *rajas* ou de *tamas* caracteriza o funcionamento *guṇa-para* (materialista). O *guṇa sattva* é indicativo da presença e predominância do princípio inteligente e espiritual, tanto quanto os *guṇas tamas* e *rajas* o são da influência e predominância do princípio material e do consequente estado de sujeição do espírito à matéria. *Sattva* representa a harmonia; *rajas*, o estado dinâmico e explosivo, típico daquilo que é colorido pela paixão; e *tamas*, o estado obscuro, pesado e inerte, característico do que é opaco e sem luz. Deste modo, a *śraddhā tamásica* pode traduzir-se, por exemplo, nos fenômenos do fundamentalismo religioso; a *śraddhā rajásica*, naqueles outros ocasionados pela fé apaixonada e em descompasso com a razão; e a *śraddhā*

sáttvica, objeto central do *Bhagavad Gītā*, pela sintonia com as intuições superiores do espírito e a confiança na certeza científica.

Em suma, decorre do texto do *Bhagavad Gītā* o entendimento de que as três modalidades de *śraddhā* (*sáttvica*, *rajásica* e *tamásica*) abarcam todas as nuances das verdades menores e provisórias, estabelecidas a partir de modelos da ciência, ou segundo as distintas crenças religiosas. De acordo com o *Bhagavad Gītā*, a verdade relativa de cada pessoa expressa a sua *śraddhā*. E é por isto que se pode dizer que a razão, sem o auxílio do coração, não é capaz de nos conduzir às verdades superiores. Embora o nível mais inorgânico da realidade possa ser conhecido por meio dos sentidos e do raciocínio lógico, o mundo orgânico contém segredos acessíveis apenas ao sentimento intuitivo, que surge quando se alcança, em estado de contemplação ou meditação profunda, os níveis mais elevados da *śraddhā sáttvica*. A espiritualidade pura define-se por esta modalidade de *śraddhā*, que ilumina e maximiza o funcionamento da razão. É o amoroso sentimento intuitivo, que brota do coração, e não da razão, que traz a perspectiva holística e sistêmica da vida como um todo. A ausência deste sentimento de amor e compaixão, contudo, revela a natureza *rajásica* ou *tamásica*, da *śraddhā* que se traduz, então, na fé cega, no fundamentalismo, no ódio e no dogmatismo exacerbado.

O texto do *Bhagavad Gītā* vale-se de Arjuna para mostrar como a *śraddhā* nasce daquela certeza sensível e fé em si mesmo que, na filosofia ocidental, é expressa pelo cogito cartesiano – a certeza indubitável. O termo *śraddhā* ocorre vinte e uma⁴⁶ vezes ao longo do *Bhagavad Gītā*, oito vezes no capítulo dezessete, onde *śraddhā* aparece como a propriedade constitutiva e definidora dos seres e, em sua modalidade *sáttvica*, como a condição *sine qua non* do critério universal de verdade. Para o *Bhagavad Gītā*, o enfrentamento sincero das dúvidas nos aproxima da verdade. Promove o desenvolvimento de *śraddhā*, que se inicia como uma inclinação forte, uma crença, que, invariavelmente, nos conduz aos estados de confiança e certeza interior. A ênfase é na ação, no atendimento da Vontade Suprema, que se manifesta como resultado de se colocar o ego (*ahamkāra*) sob a jurisdição e controle do Espírito (*Ātman*), numa espécie de ascetismo sereno da mente. E é por isto que *śraddhā* representa a medida e o critério para a execução de qualquer atividade: qualquer coisa feita com *śraddhā* tem uma parcela de verdade, sem *śraddhā* torna-se nula. Como consequência, uma vez que a capacidade de reconhecer a verdade e as leis da natureza vem de *śraddhā*, ela pode ser utilizada para explicar os novos paradigmas que buscam fazer a ponte entre a ciência e a espiritualidade (TURCI, 2015).

46 As ocorrências de *śraddhā* aparecem nos seguintes versos: BhG 3.31; BhG 4.39; BhG 4.40; BhG 6.37; BhG 6.47; BhG 7.21; BhG 7.22; BhG 9.3; BhG 9.23; BhG 12.2; BhG 12.20; BhG 17.1; BhG 17.2; BhG 17.3; BhG 17.13; BhG 17.17; BhG 17.28; e BhG 18.71

A experiência fenomenológica de Arjuna retrata como o desenvolvimento de *śraddhā* corrige e atualiza o seu entendimento védico da realidade. A interpretação do conceito de *śraddhā* no *Bhagavad Gītā* sempre teve a sua importância ofuscada por uma leitura de caráter mais sectário e dogmático do texto, influência da literatura devocional dos *Purāṇas* e do próprio hinduísmo. Nesses textos a importância da ação costuma ser desprezada e *bhakti* (devoção, fé) aparece como o principal veículo para a salvação. Isto tem induzido grande parte dos tradutores ocidentais do *Bhagavad Gītā* a desconsiderar a real função epistemológica de *śraddhā* e optar por traduções como “fé” ou “fervor religioso”, que privilegiam um entendimento de caráter meramente devocional e teológico do texto. No entanto, o *Bhagavad Gītā* abarca tanto o campo compreendido pelas religiões, como pela filosofia do coração e a sua espiritualidade pura, ponto de partida para a busca da verdade.

No *Bhagavad Gītā*, Arjuna questiona Kṛṣṇa porque já tem um conhecimento inicial sobre as verdades do Espírito. De outro modo, não poderia questionar Kṛṣṇa sobre aquilo de que nada sabia. A visão inicial, o ponto de partida do conhecimento, varia de pessoa para pessoa. Ainda assim, independentemente do ponto de partida, por meio de *śraddhā* sempre será possível alcançar uma síntese que harmonize e explique os pontos de vista anteriores. *Śraddhā*, o ardor interior do coração, funciona como uma bússola, indicando o Norte e apresentando-se ao sujeito do conhecimento como critério de verdade, força interior, confiança, entusiasmo, certeza e convicção em si mesmo. De fato, é um corolário necessário do *Bhagavad Gītā* que todas as opiniões refutadas no texto contribuem para a verdade, em conformidade com a fórmula dialética que opõe a qualquer tese (*sañkalpa*), a sua antítese (*vikalpa*), como parte do processo que conduz à síntese ou (*anukalpa*). *Vikalpa*, com o sentido de dúvida, está no cerne do método científico e é o oposto do processo cognitivo inicial de formulação de uma hipótese, ou *sañkalpa*.

O pensamento elucidativo (*pratyakṣa*) aparece quando as modificações (*vṛtti*) da mente (*citta*) estão sob controle (*nirodha*). Tudo uma questão de supor (*sañkalpa*), opor (*vikalpa*) e compor (*anukalpa*). Não há como se pensar em uma tese sem considerar também a sua antítese. Por exemplo, tomemos o conceito de consciência pura. Ele é uma simples negação do conceito de consciência impura. Caso contrário, como poderíamos conhecer o puro, exceto opondo-o ao mesmo tempo ao impuro? Até que a oposição entre consciência pura e consciência impura seja percebida, a dificuldade sobre a consciência continua. Quando pergunto “quem é este eu?”, e “quem é a testemunha dos meus pensamentos?” estou reconhecendo esta dupla natureza onde o Ser aparece como *Jīva* e como *Ātman*.

O método implícito no *Bhagavad Gītā* ensina que nenhuma crítica desqualificadora de qualquer opinião deve ser levada a sério pelo buscador da verdade. De fato, é um corolário necessário desta visão, presente no décimo sétimo capítulo do texto, que

toda opinião incorpora uma parte da verdade. As opiniões refutadas no texto também fazem parte da sua estrutura lógica de pensamento (*anumāna*), de acordo com a tríplice natureza dos argumentos nascidos da consciência: tese ou *sañkalpa*, antítese ou *vikalpa*, e síntese ou *anukalpa*. *Vikalpa*, ou dúvida, que está no cerne do método científico, é o oposto do processo de cognição inicial de apreensão da verdade, ou *sañkalpa*. O Eu (com letra maiúscula), o *Ātman*, e o eu concreto, o *Jīva*, são os dois fatos e fatores irredutíveis de toda Consciência. Somente quando o eu sente a multiplicidade enraizada na unidade e se ramificando desse Uno, se considera o conhecimento como perfeito e verdadeiro (BhG 13.27).

VII

Não se pode perder de vista que *śraddhā* se apresenta como a condição suficiente para Arjuna resolver o seu dilema (TURCI, 2007a). É ela que lhe possibilita a mudança de seu estado de ânimo e, conseqüentemente, do seu entendimento com relação ao melhor curso de ação a se seguir. *Śraddhā* está sempre de acordo com a verdade relativa de cada pessoa. Não requer que se acredite em qualquer coisa. Muitos praticantes do budismo, por exemplo, não acreditam em nenhum deus. Antes de exercerem qualquer crença, os budistas procuram se certificar de que ela seja bem fundamentada e aceitável. No Budismo Theravada *śraddhā* (Pali: *saddhā*) significa fé mais conhecimento, confiança e devoção. A Doutrina (*Dhamma*) dada pelo Buda é *ehi-passika* (venha e veja). Antes de colocar o coração no caminho budista, deve-se examinar as evidências disponíveis para ele. Para os budistas, *saddhā* envolve o que os ocidentais geralmente entendem por fé mais conhecimento.

O livro *The Nay Science: A History of German Indology* (2014), de Vishwa Adluri e Joydeep Bagchee, levanta algumas questões epistemológicas muito importantes e representa uma contribuição inovadora e valiosa para a discussão sobre o conceito de ciência adequado às humanidades. Como devemos ler e interpretar textos antigos? Como abordamos esses textos científica e criticamente? Qual é a influência do método em uma episteme não-ocidental? Por que questionar os paradigmas estabelecidos? O texto dedica as primeiras trezentas páginas à investigação de como os estudiosos têm abordado o *Mahābhārata* e o *Bhagavad Gītā*. A interpretação textual do *Bhagavad Gītā*, que resultou no presente capítulo, permaneceu o mais próximo possível de suas descobertas. A abordagem aqui empregada considera o texto como um todo e evita o tratamento defendido por indologistas como Paul Hacker (1961) e outros, que optaram por desconstruir o texto, aficionados que são da hermenêutica da suspeita e seu método histórico-crítico, desqualificado de forma categórica e definitiva por Adluri e Bagchee (ADLURI & BAGCHEE, 2014, p. 17-18). A aplicação do método histórico-crítico à *Bhagavad Gītā* teve o efeito de negar-lhe qualquer significado ou valor e,

sobretudo, qualquer dimensão filosófica ou ética (ADLURI & BAGCHEE 2014, 300). Ele foi utilizado, principalmente, pelos estudiosos não interessados na filosofia do *Bhagavad Gītā* e que optaram por ignorar a tradição indiana como filosófica. O mérito do texto de Adluri e Bagchee está em sua demonstração bem-sucedida do fracasso do método “histórico-crítico” e na conclusão de que as desconstruções do *Bhagavad Gītā* pelos indologistas ocidentais produziram resultados desastrosos.

É um fato bem conhecido que a separação radical entre a teologia e a filosofia no Ocidente visou salvaguardar a compreensão cristã da religião como um dogma de fé (SHARMA, 1987, p. 8). O paradigma científico representava uma séria ameaça ao cristianismo, que só poderia ser combatida por meio de uma reiteração da fé no Deus bíblico. Quando os indologistas acusam a filosofia indiana de ser “religião”, eles mostram os sintomas de seu trauma. Seu esforço para separar a luz da razão natural e a luz do coração é consequência da queda de seus dogmas sobre o mundo natural, erroneamente enredados com a sua fé religiosa. Defendendo que a verdadeira filosofia não pode dizer nada sobre a alma e o universo, eles permaneceram presos à estrutura cristã do secularismo de Hegel, autor de um tratado sobre a tradução alemã do *Bhagavad Gītā* de Humboldt para reprimir os filósofos românticos. Estes consideravam que o *Bhagavad Gītā* formava uma unidade harmoniosa com o *Mahābhārata*. Pode-se argumentar que Hegel temia os românticos porque sua disposição em reconhecer o pensamento indiano representava um desafio potencial às suas raízes luteranas.

Não é surpresa que *The Nay Science* se encerre com uma exaltação do método hermenêutico empregado por Gandhi em sua interpretação do *Bhagavad Gītā*, considerada “não acadêmica” pelos críticos. O primeiro encontro de Gandhi com o texto do *Bhagavad Gītā* aconteceu durante o tempo em que morou em Londres, por meio de uma cópia de *The Song Celestial*, de Edwin Arnold. Ele não vê o *Bhagavad Gītā* como pertencente exclusivamente a qualquer cultura. O *Bhagavad Gītā*, em forma de versos, pertence a qualquer um que oriente a sua vida por ela. É o resultado do trabalho de um filósofo que era também um poeta. A interpretação de Gandhi preserva o significado central do texto, embora ele nunca tenha se ocupado com a Indologia. O livro *The Psychology of Philosophers* (1929), de Alexander Herzberg, embora antigo, apresenta alguns resultados bastante interessantes e ainda atuais. O texto demonstra que haveria menos contradição entre os filósofos e suas filosofias se estes conseguissem conter, adequadamente, seus traços egoístas e estivessem mais dispostos a encontrar a verdade do que reivindicar a sua própria genialidade. As descobertas de Herzberg apontam na mesma direção que as de Adluri e Bagchee, que sugerem para as ciências humanas abordagens metodológicas que integram o coração e a razão (2014, p. 421).

VIII

Podemos explicar a integração da razão e do coração, proposta no *Bhagavad Gītā* por um processo de reflexão na trindade do *praṇava*⁴⁷ AUM, observando como o *saṃsāra* se origina e está contido em *Brahman*. Em cada pessoa (*Jīva*), ser e não-ser são mutuamente imanentes, como semente e árvore. Assim, o Self pode ser identificado com o mundo, e toda relação entre objetos é essencialmente uma negação da diferença entre Self e mundo. A ideia expressa pelo *praṇava* AUM⁴⁸ é o *Sūtrātma*, o fio regulador dos modos de ser, as contas, por assim dizer, que compõem o rosário de todo o processo do mundo. Essa ideia do colar expressa também a unidade da ciência concreta e da espiritualidade. Os cientistas concentram suas mentes no objeto particular de sua atenção com a esperança de alcançar e contemplar a lei geral que rege o seu campo de especialização. Ao fazê-lo, aprimoram sua faculdade de abstração, que nada mais é do que a contrapartida do que chamamos de “espiritualidade”, ou a capacidade de ir do particular ao universal; do múltiplo para o um.

O processo de desenvolvimento do conhecimento de Arjuna no *Bhagavad Gītā*, inicialmente dificultado por causa da sua falta de *śraddhā*, nasce da sua coragem para investigar, imparcialmente, as suas dúvidas e crenças. Arjuna se permite questionar sobre todas as coisas das quais já possui um certo entendimento prévio. Acolhe o conselho de Kṛṣṇa para voltar o seu olhar para dentro, em conformidade com o mandamento délfico “conhece-te a ti mesmo!”. O “Eu”, a natureza mais elevada de *Brahman* (o Ser, a realidade última), é a origem e o fim de todo o universo; é o útero de todos os seres (BhG 7.6). Toda a multiplicidade está ligada ao *Ātman* como as pérolas em um colar (BhG 7.7). Um exame cuidadoso das perguntas que Arjuna oferece no texto do *Bhagavad Gītā* nos dá muitas informações sobre o que realmente é a contemplação do *praṇava* OM. Está implícita no significado simbólico da sílaba sagrada (*praṇava*) AUM a ideia de que *śraddhā* é o terceiro constituinte (M), que compõe cada pessoa (*Jīva*), a partir da relação do Eu (A) e o não-Eu (U). A trindade (AUM) é realizada como o Um (OM). “A” significa *Ātman*, o Ser. “U” significa *Anātman*, o não-Eu; e “M”, a energia e a relação de negação que conecta ambos. Assim, o Eu está presente em tudo, e sem ele, nenhuma manifestação pode ocorrer. De acordo com BhG 4.39-40, *śraddhā* se manifesta quando se coloca o *Jīva* sob a jurisdição de *Ātman*; significa, portanto, o despertar de *Ātman*. Com efeito, o ignorante é aquele cujo *Ātman* está adormecido – um fato que se manifesta como a ausência de *śraddhā*. Kṛṣṇa está usando em BhG

47 *Praṇava* significa, etimologicamente, “aquilo que renova, faz novo”. AUM expressa essa verdade sagrada, atribuindo a cada uma de suas letras um significado de acordo com o método *akṣaramudra*, ou diagrama de letras.

48 *Bindu* significa o ponto (*anusvāra*) que representa o “M” do AUM; o poder de *Brahman*. Há cinco *Bindu Upaniṣads* que tratam do *praṇava* AUM. Entre elas, os mais conhecidos são o *Dhyānabindu Upaniṣad*, que afirma que OM é um meio de meditação, de compreensão de *Ātman* e de *Brahman*; e o *Tejobindu Upaniṣad* que tem seu foco completamente na meditação de acordo com a natureza de *sat-cit-ānanda* do Eu e do não-Eu.

4.40 a mesma metáfora que ele usou em BhG 2.69: o sábio está acordado para *Ātman*, que é a noite dos outros seres.

Ao comentar os *Yogasūtra* de Patañjali, Vyāsa toca na questão da centralidade do conceito de *śraddhā* para se chegar à verdade. Ao comentar o sutra I.20, onde ocorre o termo *śraddhā*, Vyāsa diz: “*samādhi* é precedido por *śraddhā*”. Além disso, acrescenta: “quando a mente está em *samādhi*, surge a discriminação, pela qual o objeto é conhecido como é” (DWIVEDI, 15). *Śraddhā* expressa aquilo que o crente e o ateu manifestam quando experimentam em seus corações a verdadeira natureza de suas crenças. Não importa o dogma de fé de uma pessoa, sempre é possível desenvolver a força da verdade chamada *śraddhā*.

W. C. Smith também sugere a universalidade de *śraddhā* em *Faith and Belief* (1979). Ele oferece uma discussão completa sobre a visão de *śraddhā* como *āstikya-buddhi*, a convicção íntima e um estado mental da tradição ritualística védica, totalmente distinta das formas teístas posteriores de fé. Os seus resultados estão de acordo com o nosso entendimento de que *śraddhā* indica uma possibilidade real de reconciliação entre as esferas da ciência e da espiritualidade. *Śraddhā* não se deixa traduzir como “fé”, que vem do latim *fides*. O termo *fides* não transmite o significado filosófico de *śraddhā*. Ao contrário, *fides* expressa o pensamento fundamentado no paradigma *fides quaerens intellectum*, de Santo Anselmo, que definiu, durante séculos, como a fé (*fides*) era condicionada pela crença. Contudo, bastaria a substituição nesta expressão do termo *fides* pelo termo *śraddhā*, que não se deixa traduzir por um termo único em português, para que ela se mostrasse capaz de ilustrar o critério de verdade e fosse reconhecida pela filosofia e pela ciência. O método científico e a própria ciência moderna nascem como negação da ciência religiosa fundada na mera fé. A fé (*fides*) representa algo de que não se pode duvidar; representa algo em que se deve acreditar, mesmo na ausência de motivos racionais para tal. Já a arte de duvidar instala-se a partir de Descartes (1596-1650), quando este se vale do direito de duvidar metodicamente para, a partir daí, alcançar a primeira certeza (*cogito ergo sum* – penso, logo existo), superando, conseqüentemente, o paradigma medieval expresso como *fides quaerens intellectum* (a fé como o pressuposto do conhecimento). Eventualmente, por intermédio de *śraddhā*, aprendemos a identificar o que constitui a ciência.⁴⁹ *Śraddhā* não se dissocia da ciência, pois não se traduz em dogma de fé, nem se opõe ao pleno funcionamento da razão. Deste modo, a expressão híbrida *śraddhā quaerens intellectum* preenche a lacuna entre os domínios da espiritualidade e da ciência. Constituindo-se como o elemento característico, a um só tempo, tanto da ciência, como das distintas expressões de fé religiosa, *śraddhā* representa a principal

49 Para ilustrar como o conceito *śraddhā* está na base do edifício da nova ciência, basta considerar, brevemente, as ideias do filósofo Arne Naess, criador da ecologia profunda. Em seu *Ecology, Community and Lifestyle* (1989), Naess admite ter se valido do sentido de verdade presente no *Bhagavad Gītā* para construir a filosofia monista que fundamenta a sua ciência ecológica.

categoria para se compreender a unificação da ciência e da espiritualidade. Isto porque *śraddhā* representa a dimensão da subjetividade na experiência humana. Não se refere a nenhuma classe de ações em particular, mas à atitude do sujeito. Decorre, portanto, de um sentimento, que desabrocha no sujeito, quando este coloca o coração naquilo que acredita.

IX

O *Bhagavad Gītā* trata da ciência do devir.⁵⁰ Trata deste “tornar-se” referente às duas esferas irreduzíveis da consciência, *Ātman* e *Jīva*. O paralelo com a tradição cristã está na figura representada por Jesus, uma expressão plena de um ser humano (*Jīva*) e uma representação da Consciência Suprema (*Ātman*). O texto relaciona o Ser (*sat*), ao não-ser (*asat*) e ao tornar-se (*sva-bhāva*). A interação entre o Eu e o não-Eu origina o *Jīva* e as suas diferentes tríades de atributos, relacionados à psicologia da cognição, desejo e ação. Segundo o *Bhagavad Gītā*, tanto o não-Eu (perecível), quanto o Eu (imperecível), estão latentes em *Paramātmā*, ou *Brahman* (BhG 15.16-7).

Não se deve ignorar o fato de que o *Bhagavad Gītā* não é uma obra sectária, mas antes uma fonte de investigação filosófica e teológica. O texto procura responder às perguntas “quem é este eu?”, e “quem é a testemunha dos meus pensamentos?” Ele nos ajuda a entender a interação entre o Eu (“A”) e o não-Eu (“U”), que dá origem ao *Jīva*. Esta interação é discutida a partir do ponto de vista de Arjuna e da sua dificuldade em retirar seus sentidos dos objetos exteriores e visualizar o melhor (*śreyas*) curso de ação a empreender. Quando se mantém a mente voltada para o coração desenvolve-se a *śraddhā* para se levar a cabo a ação necessária que jamais está em contradição com a via do conhecimento espiritual. Quando a razão se deixa iluminar pela luz natural do coração, o sentimento intuitivo superior preenche a alma sob a forma de *śraddhā* e faz surgir na mente o pensamento, ou o plano que necessita ser executado. É a partir desse momento, propiciado por *śraddhā*, que a mente passa a compreender a ciência e a espiritualidade como um campo unificado. E é exatamente por isso, conforme já demonstrado (TURCI, 2015), que a expressão híbrida *śraddhā quaerens intellectum*, corrige e atualiza a fórmula latina medieval *fides quaerens intellectum* (a fé como o pressuposto para o conhecimento da verdade), elaborada por Santo Anselmo, e defendida por São Tomás, mas que viria a ser refutada por Descartes e pela ciência.

50 Vale destacar como as diferentes linguagens parecem ter evoluído para dar conta do processo de devir. Em português, por exemplo, os verbos “ser” e “estar” são usados para expressar nuances de devir que a língua inglesa parece não apreender. Assim, quando alguém diz “Eu sou um filho de Deus”, ele está se referindo ao que parece mais permanente e pertence à sua essência (o Eu, o *Ātman*). Quando se diz “Eu estou cansado”, estamos nos referindo a algo que parece caracterizar um modo de sua existência transitória (o eu, o *Jīva*). Em inglês, entretanto, temos que usar o verbo “to be” para nos referir tanto ao permanente quanto ao impermanente.

O termo *fides* (fé) não contempla a ideia de refletir livremente, marca característica do pensamento científico. Ele sugere a ideia de fé como algo que pode ser condicionado, inclusive, por uma crença irracional e desmedida. É uma verdade bem estabelecida que nenhuma crença se torna conhecimento verdadeiro sem o suporte da devida evidência racional. *Śraddhā*, de outro lado, implica em atender, simultaneamente, aos critérios da razão e da fé. Deste modo, é *śraddhā*, e não a *fides*, o verdadeiro pressuposto, que compõe o paradigma da ciência e de todo o conhecimento.

O *Bhagavad Gītā* exemplifica esta via que conduz Arjuna do seu estado inicial de dúvida (BhG 2.7), até a certeza, oriunda de *śraddhā*, alcançada no capítulo final, quando Arjuna se mostra livre de toda incerteza (BhG 18.73) e apto para agir em sintonia com a lei cósmica universal (*Rta*). Inicialmente considerada uma obra exclusivamente religiosa, o *Bhagavad Gītā* está, gradualmente, sendo reconhecida como aquilo que é, de fato: um texto filosófico e espiritualista, capaz de oferecer os fundamentos para uma nova ciência.

Em suma, os argumentos levantados em *The Nay Science* não apenas refutam as críticas à mensagem do *Bhagavad Gītā* em sua unidade, mas também nos possibilitam afirmar a autoridade epistêmica do texto, conforme sugerido na fórmula híbrida *śraddhā quaerens intellectum*.

REFERÊNCIAS

ADLURI, Vishwa; BAGCHEE, Joydeep. *The Nay-Science: A history of german indology*. Oxford University Press, 2014.

ADLURI, Vishwa. Authors' response to Book Review of *The Nay Science*. *A History of German Indology: by Vishwa Adluri and Joydeep Bagchee*, Oxford, Oxford University Press, 2014, reviewed by Eli Franco. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, vol. 39, nº 3, p. 695–698, 2016; p. 813-816, 2019.

ADLURI, Vishwa. Paradigm Lost: The application of the historical-critical method to the *Bhagavad gītā*. *International Journal of Hindu Studies*, vol. 20, nº 2, p. 199-301, 2016.

BAGCHEE, Joydeep; ADLURI, Vishwa. Who's Zoomin' Who? *Bhagavadgītā* Recensions in India and Germany. *International Journal of Dharma Studies*, vol. 4, nº 1, p. 1-41, 2016.

BHAGAVAD GĪTĀ. [BhG]. 2010. Disponível em: <https://www.bhagavadgita.eu/en/>. Acesso em: 1 mai. 2022.

BHAGAVAD GĪTĀ. Tradução inglesa de W. Sargeant. New York: Ed. State University of New York Press, 2009.

BILIMORIA, Purushottama. A Report on Indologism. *South and Southeast Asia Culture and Religion*, vol. 3, p. 18-46, 2009.

BUTLER, Edward P., et al. Reviews of The Nay Science. *International Journal of Dharma Studies*, vol. 4, nº 10, p. 1-31, 2016.

DESAI, Mahadev. The Bhagavad gita according to Gandhi. North Atlantic Books, 2009.

DWIVEDI, Manilal Nabhubhai. *Yoga-sutras of Patanjali: sanskrit text and english translation together with an introduction and notes*. Satguru Publications, 1980.

EDGERTON, Franklin. *The Bhagavad gita, translated and interpreted*. Motilal Banarsidass, 1944.

FIGUEIRA, Dorothy. *The hermeneutics of suspicion: Cross-cultural encounters with India*. Bloomsbury Publishing, 2015.

HACKER, Paul. Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 111, nº 2, p. 483-492, 1961.

HEGEL, Georg. Wilhelm Friedrich. *On the Episode of the Mahābhārata known by the name Bhagavad-Gītā by Wilhelm von Humboldt*. Trad. de Herbert Herring. Indian Council of Philosophical Research, 1995.

SMITH, Wilfred Cantwell. *Faith and belief*. Princeton University Press, 1979.

TURCI, Rubens. *Śraddhā in the Bhagavad Gītā* (RN36089). Doctoral dissertation, [McMaster University]. ProQuest Dissertations Publishing, 2007a.

TURCI, Rubens. A Experiência Paradigmática de Vyasa ou O Vigor da Comunicação e o Domínio do Processo de Formação da Vontade como parte da Experiência de Construção de uma Mídia Não-violenta. *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 2007b. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1151-1.pdf>.

TURCI, Rubens. Um Breve Discurso Acerca da História da Interpretação do *Bhagavad Gita*. *Intersignos*, vol. 1, p. 29-42, 2008.

TURCI, Rubens. “*Shraddhā*” *quaerens intellectum*: A certeza interior como pressuposto para o conhecimento. *Anais do Scientiarum Historia II – Encontro Luso-Brasileiro de História das Ciências – UFRJ/HCTE & Universidade de Aveiro*, p. 823-829, 2009.

TURCI, Rubens. O *Bhagavad Gita* e a Índia Moderna: Um Caso de Shraddhá. In: ZHEBIT, Alexander. (org.). *Brasil, Índia, África do Sul: emergência do Sul global*. Rio de Janeiro: Gramma, p. 13-28, 2010.

TURCI, Rubens. Uma Visão Polifônica sobre a Gênese da Ciência do Sagrado no *Bhagavad Gita*. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, vol. 14, nº 2, p. 247-60, 2011.

TURCI, Rubens. Śraddhā in the *Bhagavad Gītā*: an investigation on the primeval expressions of the contemporary paradigm on heart-philosophy. *International Journal of Dharma Studies*, vol. 3, nº 1, p. 1-12, 2015.

TURCI, Rubens. The yoga of the *Bhagavad Gita*: Spirituality, meditation, and the rise of a new scientific paradigm. In: TELLES, Shirley. (org.). *Handbook of Research on Evidence-Based Perspectives on the Psychophysiology of Yoga and Its Applications*. IGI Global, p. 85-102, 2021.

O subcontinente indiano (Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal, Sri Lanka e Butão) é hoje o lar de quase um terço de todos os muçulmanos. Desde a chegada dos muçulmanos no subcontinente indiano no século VIII, a região tornou-se cenário de diálogo inter-religioso e inter-civilizacional entre islã e hinduísmo. Destaca-se, nesse encontro, a notável experiência dialogal entre as duas tradições durante o período *mughal* (1526-1857). Na primeira metade do século XVI, quando o Sultanato de Deli já estava em declínio, o Império Mughal começou a dominar a região do subcontinente indiano ao norte. Esse império teve como características principais, durante a maior parte da sua existência, a não interferência em questões da vida local das sociedades dominadas e uma busca constante pela pacificação de grupos rivais. Ainda que fosse um governo muçulmano, hindus tomaram parte como líderes governamentais e militares (KUMAR, 2007, p. 1-2; ASHER & TALBOT, 2006, p. 115, 152, 265).

A presente pesquisa destaca duas personalidades emblemáticas do encontro do islã com as tradições hindus no período *mughal* que são Akbar e Dara Shikoh. O imperador *mughal* Akbar (1542-1605) iniciou um amplo processo de aproximação entre muçulmanos e hindus por meio de sua política de tolerância para com as diferentes religiões da Índia. Além disso, sua jornada espiritual contribuiu para uma busca incessante pela verdade nas religiões e, como consequência desse itinerário místico, Akbar estabeleceu uma religião eclética, procurando harmonizar conceitos de diferentes tradições.

O texto apresenta também a percepção de Dara Shikoh (1615-1659) sobre o fundamento último que subjaz tanto no islã quanto no hinduísmo. Para Dara Shikoh, a essência das doutrinas hindus e islâmicas refere-se à mesma realidade divina. Ainda que as duas tradições se utilizem de vocabulário específico para descrever suas respectivas experiências, no que tange aos aspectos centrais de fé, islã e hinduísmo (principalmente de tradição Vedānta)⁵¹ discursam sobre o mesmo princípio divino. Em outras palavras, Dara Shikoh considera que os ensinamentos das duas tradições, ainda que estejam situados em universos distintos de linguagem, apontam para um ser divino único presente no cosmo.



Os *mughals* iniciaram a ocupação do norte da Índia em 1526 e Akbar pertenceu à linhagem de governantes desse império. Babur (1482-1530), o primeiro líder *mughal* em solo indiano, encontrou o norte da Índia dividido em pequenas lideranças e alcançou vitórias importantes no Punjabi e Deli tornando-se o governante principal dessas regiões. Ele foi sucedido por seu filho Hamayun (1508-1556) que, após ser derrotado em Deli pelo governador afegão Sher Shah, fugiu para a região de Sindh. Sher Shah proclamou-se como o novo governante de Deli. Contudo, Hamayaun retornou a Deli e venceu as tropas de Sher Shah consolidando o governo *mughal* na região.

O filho de Hamayum, Jalal ud-din Akbar, conhecido como Akbar, o Grande, veio a se tornar um dos mais importantes governantes na história da Índia. Durante seu governo, além das conquistas políticas e sociais, houve o desenvolvimento da busca por uma unidade religiosa entre as diversas tradições filosófico-teológicas da Índia, principalmente entre hindus e muçulmanos. Ele é considerado o maior imperador durante o período de dominação islâmica.

Akbar sucedeu seu pai Hamayun com a idade de 14 anos e seu reinado durou 35 anos. Ele transformou o reino Mughal de Deli em um império organizado em províncias. A administração dessas províncias ficou sob a responsabilidade de governadores. Akbar fez importantes desenvolvimentos no comércio ao construir portos e extinguir abusivos impostos sob produtos agrícolas. Além disso, ele supervisionava sistematicamente o tesouro de seu império examinando os registros financeiros de cada província. Um hindu, de nome Todar Mal, era o encarregado de administrar os impostos recolhidos de seu governo. Akbar manteve firmemente o propósito de preservar a harmonia social entre hindus e muçulmanos e é considerado como o mais poderoso e o mais tolerante dos imperadores *mughals* (GARBE, 1909, p. 174-178; GHODRATOLLAHI, 2007, p. 3-4; LONG, 2006, p. 29).

51 Uma das seis escolas de filosofia hindu fundamentada nos Vedas, escrituras sagradas do hinduísmo que afirma a unidade da existência.

Além de ser conhecido como um grande imperador, Akbar se destaca por seu profundo interesse em assuntos religiosos. Os registros históricos sobre Akbar indicam que as questões políticas não fizeram com que ele se distanciasse da espiritualidade. Ele acreditava que a verdade sobre Deus não estava confinada a uma religião específica. A aceitação da existência da verdade em outras religiões veio após um êxtase espiritual que Akbar experimentou em 1578 (SCHIMMEL, 2004, p. 79, 82).

A partir dessa experiência, a política de Akbar tornou-se numa verdadeira busca por conciliação entre as religiões. Alguns estudiosos muçulmanos entendem esse interesse de Akbar por doutrinas de outras religiões como heresia. O historiador muçulmano Raziuddin Aquil (2009), por exemplo, dedicou um capítulo ao imperador Akbar no seu livro intitulado *In the Name of Allāh (Em nome de Allāh)*. O capítulo, que tem como título *Islam and Heresies in Mughal India* (“Islã e Heresias na Índia Mughal”), destaca os aspectos negativos do envolvimento de Akbar com teologias de diferentes religiões. Aquil (2009) retrata Akbar como um governante autoritário que se desviou totalmente do islã, sendo retratado como um herege.

Schimmel (2004), por outro lado, percebe a atitude de Akbar em relação às religiões da Índia como um grande avanço em direção à tolerância e respeito entre os povos. A posição assumida por Akbar em procurar unir conceitos de diferentes religiões pode contribuir para o debate sobre o diálogo inter-religioso, e a reflexão neste artigo em torno dessa temática segue essa perspectiva.

A obra mais importante sobre Akbar é intitulada *Ā’in-e Akbarī*⁵² (*A Constituição de Akbar*) escrita originalmente em língua persa por Abu’l-Fazl ibn Mubarak, conselheiro de Akbar. *A Constituição de Akbar* são narrativas reais que relatam sobre a maneira como Akbar governava. A obra possui registros das declarações do imperador e citações diretas de poetas sufis. Abu’l-Fazl faz referência a Akbar aplicando a ele o título de majestade. Num estilo solene, Abu’l-Fazl escreve sobre as qualidades e caráter do grande imperador *mughal* exaltando sua sensibilidade espiritual e afeição por assuntos religiosos, apesar de todas as preocupações de governante.

O cuidado com o qual Sua Majestade vela sobre seus motivos e a vigilância sobre suas emoções revelam na sua face o sinal do infinito e o selo da imortalidade; e ainda que milhares de questões importantes ocupem ao mesmo tempo sua atenção, elas não causam nenhuma confusão no templo de sua mente. Nenhuma partícula de desalento encontra-se no vigor de seus poderes mentais, ou da seriedade habitual de Sua Majestade em contemplar os encantos do mundo de Deus. Sua ansiedade para fazer a vontade do Criador cresce cada vez mais. Assim, sua percepção e sabedoria aumentam sempre. (ABU’L-FAZL, 1977, p. 161).

52 A versão da obra de Abu’l-Fazl utilizada nesta pesquisa é a tradução para o inglês realizada por H. Blochmann e Colonel Jarret (1977) que tem como título *The Ā’in-e Akbarī*.

Abu'l-Fazl também descreve o desejo que Akbar possuía de buscar o conhecimento da verdade. Para tal empreendimento, o imperador devotava-se a práticas de austeridade buscando viver um alto padrão de moralidade. Ele dormia pouco, comia somente o necessário e meditava por longos períodos. De acordo com os relatos de Abu'l-Fazl, o imperador seguia as práticas islâmicas corretamente e passava as primeiras horas da manhã em meditação. “Embora sendo um conquistador e administrador exteriormente, ele era, interiormente, um místico e contemplativo.” (ABU’L-FAZL, 1977, p. 164). Akbar restringia-se a uma refeição por dia e se afastava dos prazeres mundanos. Seu tempo era precioso e ele não desperdiçava nenhum momento de sua vida, tudo o que ele realizava teria o propósito de agradar a Deus, “[...] todas as ações de sua vida podem ser consideradas como adoração a Deus” (ABU’L-FAZL, 1977, p. 163). O fervor religioso de Akbar teria sido tão intenso ao ponto de Abu'l-Fazl não conseguir descrever isso com precisão, “Está acima do meu poder, descrever em termos adequados as devoções de Sua Majestade. Ele passa cada momento de sua vida em introspecção e adoração a Deus” (ABU’L-FAZL, 1977, p. 163).

O que prevalecia na corte bem como em centros de ensino islâmico da época era a autoridade dos *ulemās*,⁵³ líderes religiosos com autoridade para ensinar as tradições islâmicas, considerados como intérpretes oficiais da *sharī’a*.⁵⁴ Eles eram, portanto, os detentores da correta interpretação e aplicação da lei. Os *ulemās* exerciam ainda autoridade como juízes em tribunais da época. Os muçulmanos que tinham ideias religiosas diferentes daquelas defendidas pelos *ulemās* podiam até mesmo ser perseguidos de forma severa. Contudo, havia divergências entre os próprios *ulemās* quanto à correta aplicação da *sharī’a*.

No período anterior ao governo de Akbar, os hindus eram tratados como *dhimmī*, ou “povo protegido”. Eles eram livres para adorar, mas deviam pagar o imposto para os não-muçulmanos, o *jizyah*. Akbar, contrariando os defensores dessa prática, aboliu o *jizya* em 1654 para assegurar a boa relação entre hindus e muçulmanos. Ele ainda nomeou hindus nobres como governadores de províncias de seu império e fez mudanças na conduta da lei, pois os hindus passaram a ser julgados de acordo com suas próprias leis em tribunais conduzidos por juristas hindus. Assim, ele permitiu que antigos reinados hindus tivessem certa autonomia. Além disso, Akbar casou-se com

53 Lit., “aqueles que têm conhecimento” em árabe. Termo usado para se referir àqueles que se aprofundam no conhecimento das tradições islâmicas (Alcorão, história do Profeta, teologia e jurisprudência islâmica). Os *ulemās* são requisitados como conselheiros de governantes e juízes em sociedades islâmicas (GLEAVE, 2003, p. 703).

54 *Sharī’a* (lit., significa “caminho”) é geralmente traduzido como “Lei Islâmica”. O termo designa o caminho correto para Deus revelado pelos profetas, em especial por Muhammad. *Sharī’a* também quer dizer as regras e regulamentos que governam a vida moral, social e religiosa dos muçulmanos. As fontes principais dessas regulamentações são o Alcorão e *hadīths* (tradições sobre Muhammad), (HOOKER, 2000, p. 321; SCHIMMEL, 1985, p. 26).

uma princesa hindu chamada Heer Kunwari que, posteriormente, veio a ser conhecida por Mariam-uz-Zaman, um nome persa.

Ele queria melhorar a integração da maioria hindu no seu império em expansão e tomou várias medidas para alcançar esse objetivo através de um efetivo sistema de governo. Em 1564, ele aboliu o *jizya*, uma taxa imposta aos não-muçulmanos. Para promover seus alvos integracionistas, ele casou-se com uma princesa Rajput [...] (SCHIMMEL, 2004, 35).

A nova política implementada por Akbar abriu espaço para a tolerância e o respeito entre as duas maiores comunidades religiosas da Índia. Ademais, os poetas da corte de Akbar, inspirados pelo contexto místico do sufismo persa, escreviam sobre o anseio por Deus em forma de nostalgia pela falta do Amado, tema bastante comum na poesia sufi. Isso levou Akbar a se aproximar do sufismo (dimensão mística do islã) mantendo laços estreitos com a Ordem Chishti.⁵⁵ Esse contato com os sufis exerceu grande influência na vida do grande imperador (SCHIMMEL, 2003, p. 80).

Akbar também passou a nutrir uma grande estima pelos textos sagrados do hinduísmo e foi participante assíduo dos festivais hindus celebrados em sua corte. Como resultado dessa interação com o hinduísmo, Akbar decretou que o consumo de carne bovina fosse proibido. Ele ainda organizou um departamento em seu império encarregado da tradução do sânscrito para o persa dos seguintes livros sagrados hindus: *Atharva Veda*, o *Mahābhārata*, o *Harivaṁśa* e o *Rāmāyaṇa* (SCHIMMEL, 2003, p. 19).

Em 1575, ele erigiu um prédio denominado *‘Ibādat-khāna*, “Casa de Adoração”, para ser utilizado, inicialmente, como um ambiente de estudos sobre os fundamentos do islã. O local tornou-se num verdadeiro centro de discussões religiosas que eram realizadas às quintas-feiras. A participação estava, a princípio, restrita a autoridades muçulmanas tais como *shaykhs* sufis e *ulemās*. Contudo, Akbar percebeu que os *ulemās* tinham constantes divergências entre si e desistiu de ouvir somente a eles. Por esta razão, além dos sábios muçulmanos, Akbar convidou também mestres hindus, *yogīs*, monges jainistas e missionários católicos para participar das discussões.

O interesse de Akbar pelo catolicismo foi tanto que em 1580, ele enviou uma delegação aos jesuítas de Goa requisitando a presença de dois padres para que pudessem instruí-lo sobre a religião cristã. Os jesuítas levaram uma Bíblia em quatro idiomas e quadros com a imagem de Jesus e da Virgem Maria como presentes ao

55 A Ordem Chishti é uma das ordens sufis mais importantes da Índia. O fundador da ordem no subcontinente indiano foi Mu’in al-din Chishti (1143-1236). Oficialmente, a Ordem Chishti teve início em 930, seu fundador foi Abu Ishak Shami da Síria. O nome da ordem vem da antiga cidade de Chisht (região do atual Afeganistão) que na época era conhecida por Khwaja Chisht. Entre os séculos X e XII, a cidade de Chisht veio a ser um grande centro da presença e difusão do sufismo (RIZVI, 2003, vol. I, p. 114).

imperador. Akbar, além de receber os presentes, beijou os quadros com as imagens em sinal de reverência (GARBE, 1909, p. 192).

O imperador buscava incessantemente por soluções para seus questionamentos sobre as religiões. Ele parecia não se cansar de escutar eruditos de outras religiões na varanda de seus aposentos durante noites inteiras. Como afirma Aquil, “[...] sábios de várias religiões e seitas visitavam a corte e eram honrados com conversas particulares com o imperador.” (AQUIL, 2009, p. 91). Todavia, nenhuma religião em particular satisfaz a inquietude de sua alma na busca pela verdade. Abu’l-Fazl relata que Akbar passava muitas horas da noite com grupos particulares de filósofos, historiadores e sufis para ouvi-los, motivado pela busca de conhecimento. Ele também se entretinha com músicos que vinham de diversas partes do mundo (ABU’L-FAZL, 1977, p. 164). Akbar era compelido a refrear sua paixão pelo conhecimento sobre assuntos filosófico-religiosos a fim de que sobrasse tempo para realizar suas obrigações oficiais. Abu’l-Fazl narra essa tensão entre as obrigações como governante e a incessante busca por conhecimento nas próprias palavras de Akbar: “Os discursos filosóficos possuem tanto encanto para mim que eles me distraem de tudo mais, e sou forçado a me conter para não os ouvir a fim de que as minhas obrigações não sejam negligenciadas” (ABU’L-FAZL, 1977, p. 433).

Depois de algum tempo ouvindo representantes de diversas tradições religiosas, Akbar chegou à conclusão de que em todas elas há pessoas sábias e que a verdade sobre Deus não se restringe ao islã, “ele questionou a própria base da reivindicação da supremacia do islã sobre outras religiões” (ABU’L-FAZL, 1977, p. 433). Insatisfeito com a intolerância nas religiões e surpreendido com o ensino de amor e paz que subjaz em todas elas, em 1581, Akbar promulgou a *Dīn-i Ilāhī*, ou “Religião Divina”, uma doutrina que sintetizou os ensinamentos e práticas de diferentes religiões. Ele buscou combinar as questões centrais de cada religião em um novo sistema teológico (SCHIMMEL, 2003, p. 82).

Para Akbar, o mistério do Ser Supremo estava para além da linguagem sendo impossível conferir a ele um nome específico. Assim, as religiões, apesar de ensinar diferentes aspectos da divindade, cada uma a seu modo, não poderia reivindicar a compreensão total da realidade sobre Deus. Segundo os registros de Abu’l-Fazl, Akbar declarou que: “Existe um vínculo entre a criatura e o Criador que não pode ser expresso pela linguagem. [...] Cada pessoa de acordo com sua condição atribui um nome ao Supremo Ser, mas na realidade nomear o inominável é vão” (ABU’L-FAZL, 1977, p. 425-426).

Como parte do processo de implantação dessa nova doutrina, Akbar removeu o *imām*⁵⁶ da mesquita de Fatahpur Sikri, cidade de seu palácio. Ele mesmo ocupou

56 “Modelo” ou “exemplo” em árabe. No sunismo, o *imām* é a pessoa encarregada de liderar uma comunidade de muçulmanos que se reúne numa mesquita. Os fundadores de escolas de interpretação da Lei Islâmica também recebem este título. Para os xiitas, o *imām* é um intercessor com uma posição espiritual única. Ele é enviado para uma determinada era e é possuidor de autoridade e conhecimento sobrenatural (GLASSÉ, 1991, p. 213).

o *mimbar*, o púlpito da mesquita, e começou a pronunciar os sermões (*khuṭbah*) às sextas-feiras constituindo-se na principal autoridade em assuntos religiosos. Considerado o representante de Deus na terra no seu contexto real, Akbar tornou-se a referência máxima tanto em política quanto em religião. Ele acreditava que suas ideias eram o resultado de uma revelação que ele teria recebido diretamente de Deus. Baseado nessa revelação, Akbar aboliu todas as restrições de adoração pública para não-muçulmanos e permitiu ainda que fossem construídos templos hindus, igrejas cristãs e lugares de adoração para os seguidores do jainismo e zoroastrismo (GHODRATOLLAHI, 2007, p. 13-16, 18; SRIVASTVA & ASHIRBADI, 1983, p. 167-168, 179).

A abordagem de Akbar com relação às religiões foi fortemente influenciada pela doutrina sufi da Unidade do Ser⁵⁷ (*Waḥdat al-Wujūd*) de Ibn Arabi (ALAM, 2009, p. 162). Durante os séculos XIV e XV, o pensamento de Ibn Arabi já havia ganhado popularidade nos círculos sufis da Índia. A crescente aceitação da doutrina *Waḥdat al-Wujūd* entre os místicos muçulmanos foi impactante na Índia. Isso estreitou cada vez mais o pensamento sufi da escola de filosofia hindu da tradição *Vedānta* que é baseada nos Upaniṣads. Esse fato favoreceu um contexto de avivamento religioso na Índia que suscitou o surgimento da postura dialogal adotada por Akbar (MADANI, 1993, p. 69-73). “[...] Akbar adotou várias práticas rituais de *yogīs* e sufis, cortou seu cabelo, tornou-se vegetariano, e sua inclinação para o sincretismo religioso tornou-se ainda mais evidente”. (SCHIMMEL, 2004, p. 37).

Dentre os conceitos religiosos introduzidos por Akbar, incluía-se o ideal de restauração da paz em toda a Índia, razão pela qual Akbar tratava as diferentes religiões com respeito e reverência. Como afirma Schimmel (2003, p. 82), “Nos regulamentos deste movimento eclético havia uma combinação das mais nobres ideias de várias religiões.”. Na prática, essa atitude tornou-se incompatível com as doutrinas islâmicas tradicionais defendidas pela maioria dos *ulemās*. De acordo com Abu’l-Fazl, o próprio Akbar declarou não ser mais muçulmano e atestou que havia perseguido fiéis de outras religiões por ignorância: “Anteriormente, eu perseguia os homens para que se conformassem à minha fé, pois, acreditava no islã. Quando eu cresci em conhecimento, eu me enchi de vergonha. Não sendo mais eu mesmo um muçulmano, tornou-se impróprio forçar outros a serem” (ABU’L-FAZL, 1977, p. 429).

Pelo que foi apresentado acima, percebe-se que um dos maiores legados de Akbar foi sua disposição para aceitar a realidade da alteridade em questões religiosas. O fato de ele ter admitido que o proselitismo praticado pelos muçulmanos tivesse sido um erro, aponta para o reconhecimento de que a verdade, longe de ser propriedade de uma religião, está presente em todas as manifestações religiosas. Assim, A Religião

57 A doutrina da Unidade do Ser em Ibn Arabi é uma tentativa filosófica de harmonizar a unicidade de Deus, como única Realidade e a multiplicidade do universo, manifestação dessa Realidade. Nesse sentido, a criação não possui existência própria, ela reflete, como um espelho, a existência de Deus, e só existe porque participa da essência divina (SANTOS, 2017).

Divina surgiu como uma nova proposta de entendimento sobre Deus que transcendia os dogmas teológicos afirmados pelos *ulemās* da época. A nova religião possuía doutrinas e práticas próprias que tinham como fundamento as religiões pelas quais Akbar desenvolveu profundo interesse (CHOUDHURY, 1997, p. 178-179).

A doutrina da Religião Divina reconhecia apenas um Deus, um ser divino e espiritual de onde procedem as almas humanas e para onde elas vão após a morte. A ética religiosa era fundamentada principalmente nos altos padrões morais e incluía: completa tolerância, direitos iguais, pureza no pensamento, nas palavras e obras. Práticas estas que surgiram principalmente pela influência do sufismo no campo das relações pessoais que exaltam a dignidade humana. Essa nova doutrina religiosa não se estendeu para além da corte de Akbar e, após sua morte, a Religião Divina deixou de existir. Contudo, a perspectiva religiosa de Akbar contribuiu para que se estabelecesse um princípio de convivência e respeito entre as religiões na Índia (SCHIMMEL, 1975, p. 359; GARBE, 1909, p. 196-199).

É importante mencionar que, enquanto Akbar procurava estabelecer a paz entre as diferentes religiões da Índia, na mesma época, transcorria uma verdadeira guerra religiosa entre protestantes e católicos na Europa. Akbar pode ser descrito como o primeiro governante no subcontinente indiano que procurou efetivar, de forma sistemática, o bom convívio entre diferentes religiões.

Segundo Long (2006, p. 317), as ideias religiosas de Akbar tiveram objetivos puramente políticos com a finalidade de conquistar o favor e a lealdade dos hindus. Contudo, a busca incessante pela verdade nas religiões, suas próprias práticas espirituais e os registros sobre sua sensibilidade religiosa, apontam para um sincero envolvimento com o projeto de promover o diálogo entre diferentes teologias. Akbar baseou-se no fundamento de que existe a verdade em todos os sistemas religiosos. Seu propósito era construir um império, no qual muçulmanos e hindus poderiam usufruir das mesmas oportunidades de participação em importantes cargos no governo, uma inovação sem precedentes na história islâmica indiana. É nesse contexto que podemos ressaltar a participação ativa dos hindus na consolidação do império de Akbar. Com base nos ideais de Akbar, desenvolveu-se na Índia uma tendência dentro do islã voltada para o diálogo com outras religiões. Princípios estritamente exclusivistas foram desafiados pela autoridade suprema do governo islâmico na pessoa de Akbar (SMITH, 1919, p. 221; KRISHNAMURTI, 1961, p. 121).



Outro governante *mughal* que também promoveu a inter-relação entre islã e hinduísmo foi Dara Shikoh. Ele foi o filho mais velho do imperador Shah Jahan (1592-1666) e bisneto de Akbar, o Grande. Dara Shikoh buscou reavivar as ideias

religiosas e universalistas de seu bisavô. Nascido em Ajmer, Dara Shikoh considerava-se, desde a infância, como um escolhido de Deus para receber um conhecimento divino especial. Ele ensinava que todas as religiões são essencialmente verdadeiras (SCHIMMEL, 2003, p. 97).

O movimento místico que objetivou a unificação de pensamento entre hindus e muçulmanos, inaugurado por Akbar, alcançou sua culminação nos dias de Dara Shikoh (1615-1659), seu bisneto, o aparente herdeiro do império Mughal. Este príncipe talentoso foi o primogênito de Shah Jahan e Mumtaz Mahal, de quem o monumental túmulo, o Taj Mahal, simboliza o grande amor que o governante tinha pela mãe de seus quatorze filhos (SCHIMMEL, 1975, p. 360).

Dara Shikoh ocupa uma posição de excelência dentre os governantes *mughals*. Seu interesse pelo hinduísmo fez com que ele se tornasse um notável estudioso dos Vedas e Upanishads. Místicos *yogīs* tiveram uma relevante participação no desenvolvimento das ideias religiosas de Dara Shikoh. Ele acreditava que não existem diferenças entre hinduísmo e islã naquilo que diz respeito à essência das duas tradições. Dara Shikoh empreendeu um enorme esforço na busca de uma conciliação entre divergências doutrinárias dessas tradições que, segundo ele, eram apenas aparentes. No nível superficial existem diferenças, mas, nas questões profundas da espiritualidade, islã e hinduísmo convergem para a mesma realidade. “De acordo com Dara, ambas as religiões são idênticas com relação a conceitos elementares, Deus, sentidos, Soberania, alma, comunhão com o Infinito, Dia da Ressurreição, universo, planetas, ciclos etc” (ABIDI, 1992, p. 108).

A obra *O Encontro de dois Oceanos (Majma'-ul-Barhain)*⁵⁸ revela o empenho de Dara Shikoh pela busca de uma unidade mística entre islã e hinduísmo mediante a comparação teológico-doutrinária. Em *O Encontro de dois Oceanos*, Dara Shikoh procura provar que no âmago dos elementos de fé dessas tradições não existem diferenças. Contudo, essa forma de entendimento só está disponível àqueles que se exercitam no conhecimento místico. É perceptível sua predisposição para o entendimento plural da realidade divina já na saudação inicial de sua obra, quando ele diz: “Em nome daquele que não tem nome.” (DARA SHIKOH, 1929, p. 37). Nomear o Mistério, para Dara Shikoh, pode ser entendido como uma delimitação da divindade, ou seja, situar Deus dentro de um contexto religioso específico impede uma compreensão mais ampla do ser de Deus.

Para Dara Shikoh, Deus é a fonte de todas as coisas, pois tudo emana dele e ele se manifesta em tudo o que existe. Na perspectiva teológica desenvolvida pelo jovem príncipe, não importa se existem contradições entre as diferentes tradições humanas,

58 Obra traduzida do persa para o inglês por Mahfuz (1929) com o título *The Mingling of the Two Oceans* (lit., *O Encontro de dois oceanos*).

Deus é superior a todas elas. Na essência de Deus residem todas as doutrinas e crenças, ainda que pareçam incompatíveis por causa da linguagem e das práticas. Em Deus se manifesta tanto a fé como a incredulidade. Dara Shikoh resume de forma magnífica essa ideia nas seguintes palavras de louvor por ele proferidas:

Louvor abundante seja ao Incomparável, que manifestou na sua inigualável face os dois aspectos paralelos: fé (*imām*) e incredulidade (*kufr*), para nenhum dos dois ele encobriu sua face. Fé e incredulidade ambas galopam na Sua direção e exclamam juntas: “Ele é Um”, e ninguém mais compartilha com Seu reinado.

Verso

Ele se manifesta em tudo, todas as coisas emanam d’Ele. Ele é o primeiro e o último e nada existe, exceto Ele.

Estrofe

O vizinho, o companheiro, o amigo, é Ele.

Nos trapos do mendigo, nas vestes dos reis, está Ele.

No conclave das alturas, na câmara abaixo escondida,

Por Deus, Ele é tudo, verdadeiramente, por Deus, Ele é tudo.

(DARA SHIKOH, 1929, p. 37).

A Unicidade de Deus e a Sua manifestação em todas as coisas são os fundamentos para a teologia desenvolvida por Dara Shikoh na obra *O Encontro de dois Oceanos*, um verdadeiro tratado de religião comparada. A mística da Unidade presente tanto no sufismo quanto no hinduísmo proporcionou a Dara Shikoh uma compreensão ampla da unidade absoluta da divindade. Sem se distanciar dos princípios islâmicos, ele vislumbrou o encontro de dois oceanos, a convergência de duas tradições. Islã e hinduísmo trazem consigo as mesmas verdades porque compartilham da mesma essência da divindade. Por isso, ele enfatiza a não-diferenciação entre as duas religiões, a não ser na linguagem. Os nomes divinos que aparecem nos textos sagrados são diferentes porque respondem a problemas específicos de fé em cada religião. Contudo, para Dara Shikoh, as diferenças constituem-se em representações distintas da mesma realidade. Deus (o Absoluto ou a Realidade) é o mesmo, ainda que apresentado de diferentes formas e em diferentes contextos. A Índia foi o lugar desse encontro, dessa convergência de conhecimentos, filosofias e tradições que versam sobre o Ser Absoluto.

Ao escrever *O Encontro de dois Oceanos*, Dara Shikoh tinha como objetivo oferecer uma orientação sobre a verdade a qual não é propriedade exclusiva de nenhuma religião específica. A essência das religiões revela que existe apenas uma compreensão sobre Deus. Assim, para ele, as duas maiores religiões da Índia são divinas e possuem conceitos e doutrinas semelhantes que podem ser estudados comparativamente sem perderem suas particularidades. Como afirma Dara Shikoh:

Depois de conhecer a Verdade das verdades e de verificar os segredos e sutilezas da religião dos sufis, e tendo recebido este grande dom, ele⁵⁹ tem sede de conhecer os princípios da religião dos indianos monoteístas. Depois de repetidos diálogos e discussões com os doutos e santos dessa religião, aqueles que atingiram o grau mais elevado da perfeição pelos exercícios religiosos, compreensão e inspiração, ele não encontrou nenhuma diferença, exceto verbal, no modo pelo qual eles buscaram e compreenderam a Verdade. Consequentemente, tendo reunido os pontos de vista dos dois lados e agrupado as duas visões - um conhecimento que é essencial e útil àquele que busca a Verdade - ele compilou um tratado e deu o título de *Majama'-ul-Bahrain*, ou *O Encontro de dois Oceanos* (DARA SHIKOH, 1929, p. 38).

Inspirado pelos ensinamentos sufis, Dara Shikoh verificou que o conhecimento sobre o Deus Único no islã possuía a mesma essência do monoteísmo/monismo hindu. Dara Shikoh entende que os sábios hindus e muçulmanos buscaram compreender a verdade e chegaram a diferentes conclusões sobre ela. Contudo, essas diferenças estão apenas na linguagem, ou seja, o mesmo Deus se revela de diferentes formas.

Dara Shikoh não tinha dúvidas de que, no nível profundo, as duas tradições ensinam as mesmas doutrinas e possuem o mesmo sistema de fé porque ambas são de origem divina e, por isso, compartilham da mesma revelação. Dara Shikoh, interessado nos temas de mística, estudou comparativamente os ensinamentos sobre a doutrina dos quatro mundos da cosmologia sufi e hindu. Para os sufis existem quatro níveis da realidade: *nāsūt* (“mundo humano”), *malakūt* (“mundo invisível”), *jabarūt* (“mundo superior”, ou “mundo do poder”) e *lāhūt* (“mundo da divindade”). Dara Shikoh compara esses quatro níveis da realidade no sufismo com as quatro realidades do sistema filosófico hindu: *jāgraṭ* (“vigília”), *svapna* (“sonho”), *sushupti* (“sono sem sonho”) e *tūrya* (o “quarto”) (DARA SHIKOH, 1929, p. 45-47). Como as diferenças se referem apenas a questões de linguagem, as duas filosofias estão comunicando as mesmas ideias de compreensão das realidades visíveis e invisíveis. Abaixo está uma citação que explica as ideias de Dara Shikoh sobre os conceitos das realidades visíveis e invisíveis nas duas tradições religiosas.

(1) *Jāgraṭ* é idêntico a *nāsūt* (ou o “mundo humano”), este é o mundo manifesto ou da vigília; (2) *svapna*, o qual é identificado com *malakūt* (“mundo invisível”), é o mundo das almas e dos sonhos; (3) *sushupti* é idêntico a *jabarūt* (o “mundo superior”) no qual os traços de ambos os mundos cessam e a distinção entre o Eu e o Tu desaparece. [...] *Tūrya* é idêntico a *lāhūt* (“mundo da divindade”) o qual é a Pura Existência, envolvendo, abrangendo e cobrindo todos os outros mundos (DARA SHIKOH, 1929, p. 46-47).

É impressionante o empenho de Dara Shikoh em conhecer o hinduísmo, não para obter o domínio sobre os conceitos hindus dos diferentes níveis da realidade,

59 Dara Shikoh fala de si mesmo na terceira pessoa.

mas por sua disposição em aceitar como verdade concepções hindus e, além disso, compará-las com sua herança islâmica. Influenciado pela cosmologia hindu, Dara Shikoh aceitou a ideia de um universo eterno, em constante fluxo. Assim como os hindus, mas sem abandonar seus fundamentos islâmicos, Dara Shikoh acreditava que todas as coisas passam por infinitos ciclos e relaciona esses ciclos à própria natureza de Deus e à pessoa de Muhammad, personagem que reapareceria em cada novo ciclo da história humana. Dara Shikoh afirma:

De acordo com os sábios indianos, Deus o Altíssimo, não está limitado a dias ou noites. Quando essas noites terminarem, outros dias reaparecerão e quando esses dias terminarem, outras noites virão, num contínuo e infundável processo. Este processo é chamado de *anādi pravāha*⁶⁰ e Khwaja Hafiz, que a misericórdia esteja sobre ele, observando essa infinitude de ciclos disse: “Não há fim para minha história, nem para a história do Amado, pois, aquilo que não tem início, não pode ter fim.” Agora, qualquer particularidade de seu Ser, manifesta ou escondida, que apareceu nos dias e noites passados, reaparecerá novamente da mesma maneira que nos dias e noites que se seguirão, como declara o Santo verso, “Como iniciamos a primeira criação, repeti-la-emos.” (Sura, 21:104). Assim, após este ciclo, o mundo de Adão, o pai dos homens reaparecerá exatamente do mesmo modo, e assim será infinitamente. E o verso do Alcorão, “Assim como Ele vos iniciou a criação, a Ele regressareis.” (Sura, 7.29). Se todavia, alguém duvida e diz que o propósito do nosso Profeta, que a paz esteja sobre ele, não pode ser provado por esse esclarecimento, eu lhe direi que no dia seguinte, também nosso Profeta, que a paz esteja sobre ele, reaparecerá exatamente do mesmo modo, e naquele dia, ele será chamado de “o último Profeta” (DARA SHIKOH, 1929, p. 74-75).

Por esse exemplo, nota-se que Dara Shikoh, com muita perspicácia, reúne conceitos e práticas das duas religiões para esclarecer a seus leitores que não há divergências quanto às ideias centrais entre a religião hindu e o islã. Ao mesmo tempo em que ele afirma a infinitude dos ciclos, ele menciona os aspectos centrais do islã que são Muhammad e o Alcorão. Numa bela apresentação de sua sensibilidade religiosa e busca por elementos comuns que culminam no diálogo, ele aceita como verdade a existência dos ciclos eternos da filosofia hindu, sendo também capaz de harmonizar essa doutrina com as verdades islâmicas sobre Muhammad.

A admiração pelos livros sagrados do hinduísmo e a imersão profunda na filosofia hindu levou Dara Shikoh a desenvolver um pensamento que é, ao mesmo tempo, acolhedor e que privilegia o diálogo, pois ele afirma a existência da verdade no hinduísmo. Nessa perspectiva, Dara Shikoh empenhou-se em traduzir os Upaniṣads para o persa com o auxílio de alguns sábios hindus, concluindo a tradução em seis

60 Lit., *anādi* “sem início” e *pravāha* “fluxo” em sânscrito.

meses.⁶¹ Dara Shikoh enfatizou tanto a mensagem dos Upaniṣads que os recomendou como leitura essencial para todo muçulmano que quisesse conhecer profundamente os fundamentos do monoteísmo.

A ideia de que alguém deve usar a escritura hindu para alcançar a real compreensão do Alcorão colide com o cerne da convicção de que o islã é um sistema autossuficiente sem necessidade de ideias externas a ele. [...] Sua tradução dos Upaniṣads foi uma contribuição que ele denominou como a fonte do oceano da unidade, foi significativa na tentativa de se chegar a uma síntese cultural dos seguidores das duas maiores religiões da Índia. Foi a primeira vez que essas escrituras sagradas hindus ficaram disponíveis aos estudiosos muçulmanos (FRIEDMANN, 2003, p. 58-59).

A tradução dos Upaniṣads realizada por Dara Shikoh é denominada de *Sirr-i-Akbar (O Maior Mistério)*. Ela possui uma introdução escrita por ele mesmo. Na introdução, Dara Shikoh revela seu grande apreço pelos Upaniṣads, entendidos como a revelação da primeira literatura monoteísta enviada por Deus.

[...] de todos os livros celestiais deles, que são: o *Rg-Veda*, o *Yajur-Veda*, o *Sāma-Veda* e o *Atharva-Veda*, junto com ordenanças, que desceu sobre os profetas daquele tempo, dos quais o mais antigo foi Brahman ou Adão, sobre eles estejam a paz de Deus, este sentido é manifesto a partir desses livros. Pode-se verificar pelo Alcorão que não existe nação sem profeta e sem uma escritura revelada, pois está escrito que, “E não é admissível que castigemos a quem quer que seja, até que lhe enviemos um mensageiro.” (Sura 17:15), e em outro verso, “E nunca houve nação, sem que nela passasse um admoestador” (Sura, 35:24), e em outro lugar, “Com efeito, enviamos Nossos mensageiros com as evidências, e por eles, fizemos descer o Livro e a balança.” (Sura, 57:25). E o *summum bonum* desses quatro livros, os quais contêm todos os segredos do Caminho e exercícios contemplativos do puro monoteísmo é chamado de Upaniṣads. [...] e visto que este buscador voluntário da verdade tinha em vista conhecer o princípio da Unidade fundamental do Ser, não nos idiomas árabe, siríaco, hebraico ou sânscrito, ele desejou, sem motivação mundana, e em estilo claro, uma exata tradução dos Upaniṣads em persa, pois, é um tesouro do monoteísmo (DARA SHIKOH, 1953, p. 265-266).

Como todo muçulmano, Dara Shikoh acreditava fielmente que todas as nações receberam a revelação profética de Deus, ou seja, que Deus não teria deixado nenhum povo sem um mensageiro. Para Dara Shikoh, os Upaniṣads são a primeira revelação da Unicidade de Deus, “um tesouro do monoteísmo.” Para ele, a explicação de todo monoteísmo corânico está nos Upaniṣads e tratou-os como verdadeiros comentários do Alcorão. Os Upaniṣads seriam livros celestiais que serviriam de guia para a doutrina

61 A tradução persa dos Upaniṣads foi subsequentemente traduzida para o latim pelo orientalista Abraham Anquetil-Duperron (1731-1805). Esta tradução foi responsável pela divulgação dos ensinamentos dos Upaniṣads na Europa e exerceu uma grande influência na filosofia de Arthur Schopenhauer.

da Unidade. A referência a um “livro oculto” na Sura 56:78, seria, na opinião de Dara Shikoh, uma menção aos Upaniṣads.

Estes livros são, antes de tudo, livros celestiais, fonte e guia do oceano da Unidade em conformidade com o Santo Alcorão e mesmo um comentário dele. E torna-se claramente manifesto que este verso é literalmente aplicado a estes livros antigos, “Por certo, este é um Alcorão nobre, em livro resguardado [oculto]. Não o tocam senão os purificados; é uma revelação descida do Senhor dos mundos. (Sura, 56:77-80). O livro oculto é este. Livro mais antigo. Nele coisas desconhecidas tornam-se conhecidas e coisas incompreensíveis tornam-se compreensíveis para este *faqīr* (DARA SHIKOH, 1953, p. 267).

A abordagem de Dara Shikoh com relação aos Upaniṣads pode ser considerada como um aprofundamento da crença islâmica nos livros sagrados revelados. A perspectiva monoteísta nos Upaniṣads ressaltada por Dara Shikoh foi, sem dúvida, uma das maiores contribuições do jovem príncipe para o diálogo entre islã e hinduísmo. É possível afirmar que, para Dara Shikoh, o monoteísmo islâmico é incompleto sem o conhecimento dos Upaniṣads. Para alcançar o entendimento de que os Upaniṣads são uma coleção de livros de origem divina, ele testemunhou a necessidade do abandono de toda visão parcial da realidade. “Feliz é ele que, tendo abandonado os preconceitos do vil egoísmo, sinceramente, e com a graça de Deus, renunciando toda parcialidade, estudará e compreenderá essa tradução intitulada *Sirr-i-Akbar* (*O Maior Mistério*) sabendo que é uma tradução das palavras de Deus” (DARA SHIKOH, 1953, p. 267-268).

Tal como no caso de Akbar, as ideias de Dara Shikoh não se alinhavam com o islã normativo da sua época. Como afirma Schimmel, “Dara praticou suas ideias de unidade e foi cercado por numerosos poetas e escritores de prosa que não se encaixavam na ortodoxia islâmica” (SCHIMMEL, 1975, p. 362). Por causa dessas ideias, Dara Shikoh foi duramente perseguido por seu irmão Aurangzeb que buscou a proeminência do islã sobre as outras religiões indianas. Aurangzeb acusou Dara Shikoh de heresia e foi o responsável por ordenar a execução de seu irmão. A atitude intolerante de Aurangzeb em relação aos hindus é apontada como o início da queda do Império Mughal no subcontinente indiano (LATIF, 2013, p. 22).

Dara Shikoh e Aurangzeb travaram uma verdadeira batalha pela legitimação da verdadeira interpretação da religião islâmica. O embate entre os dois não foi apenas um conflito de personalidades, demonstrou também diferenças cruciais de abordagem da religião hindu pelos muçulmanos: uma que buscava a unidade e a harmonia, e outra que defendia uma interpretação exclusivista do islã. A derrota de Dara Shikoh pelas mãos de seu próprio irmão não enfraqueceu em nada a tendência universalista do islã indiano. Inspirada nas tradições sufis, essa tendência busca unidade e diálogo entre as religiões. Por isso, Dara Shikoh atua como um verdadeiro interlocutor e pioneiro do diálogo inter-religioso na Índia. Ele tanto afirma a alteridade ao reconhecer como

divinos os textos hindus, como preserva as diferenças, pois jamais negou sua pertença ao islã. A realidade divina, para Dara Shikoh, supera as representações religiosas e promove o encontro de conceitos num nível profundo da experiência humana.



O diálogo entre hinduísmo e islã tem sido constante desde a época da chegada dos muçulmanos na Índia. A análise e o mapeamento histórico da interação entre hindus e muçulmanos na Índia, a partir das duas personalidades da Dinastia Mughal apresentadas no artigo, dão testemunho da importância da espiritualidade no contato entre as duas tradições. A tendência mística no Islã tem se mostrado portadora de perspectivas de diálogo com outras religiões. Assim pode-se afirmar que hinduísmo e islã estão interconectados numa conjuntura histórico-teológica composta tanto de textos sagrados quanto de pessoas iluminadas que forneceram as bases desse convívio como foi demonstrado na pesquisa.

Os encontros entre hindus e muçulmanos no subcontinente indiano nem sempre foram pacíficos. Entretanto, a influência mística presente nas duas religiões manifesta de forma categórica, o incessante e enriquecedor intercâmbio de ideias e práticas que já perdura por séculos. A espiritualidade teve, portanto, um papel vital nessa interação.

A pesquisa, portanto, buscou entender, através dos elementos elencados no artigo, caminhos percorridos por Akbar e Dara Shikoh que viabilizaram o diálogo inter-religioso no contexto indiano. No decorrer do texto foram apresentados alguns elementos que concorreram para a formação de uma cultura que pode ser denominada de cultura hindu-muçulmana e que contribuíram para a interação entre as duas religiões. Portanto, Akbar e Dara Shikoh podem ser considerados como importantes figuras para a aproximação entre muçulmanos e hindus que, atualmente, acontece em torno das expressões culturais, filosóficas, linguísticas e literárias, um diálogo que tem se sustentado por séculos de história de convivência mútua.

REFERÊNCIAS

ABIDI, S.A.H. *Sufism in India*. New Delhi: Wishwa Prakashan, 1992.

ABU'L-FAZL, Allami. *The Ain-I Akbari*. New Delhi: Oriental Reprint Corporation, 1977.

ALAM, Muzaffar. The Mughlas, the Sufis Shaiks and the Formation of the Akbari Dispensation. *Modern Asia Studies* 43, 1, p. 135-174. Cambridge University Press, 2009.

ALCORÃO. Tradução do Sentido do Nobre Alcorão Para a Língua Portuguesa. Texto árabe e tradução de Helmi Nasr. Medina: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão, 2007.

AQUIL, Raziuddin. *In the name of Allah*. Understanding Islam and Indian History. New Deli: Penguin Books India, 2009.

ASHER, C.; TALBOT, C. *India Before Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CHOUDHURY, Nakhani Lal Roy. *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*. Calcutta: Indian Publicity Society, 1997.

DARA SHIKOH. Introduction to *Sirr-i-Akbar*. In: HASRAT, J.B (Ed.). *Dara Shikoh, life and works*. Calcutta: Visvabharadi, 1953.

DARA SHIKOH. *Majma-ul-Barhain or The Mingling of the Two Oceans by Prince Dara Shikoh (1655)*. Calcutta: The Asiatic Society, 1929.

FRIEDMANN, Yohanan. Islamic Thought in Relation to the Indian Context. In: EATON, Richard M., *India's Islamic Traditions, 711-1750*. New Deli: Oxford University Press, 2003.

GARBE, Richard. Akbar, Emperor of India. A picture of life and customs from sixteenth century. *The Monist*, vol. 19, nº 2 (April, 1909). Disponível em: www.jstor.org/stable/27900171. Acesso em: 12 ago. 2015.

GHODRATOLLAHI, Ehsan. Akbar, the doctrine of Solh-i-Koll and Hindu-Muslim relations. *Journal of Religious Thought: A quarterly of Shiraz University*, nº 21, Winter, 2007.

GLASSÉ, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. Walnut Creek, Lanham, New York: Altamira Press, 2ª Edição, 1991.

GLEAVE, Robert. Ulema. In: MARTIN, Richard C. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York: Thomson Gale, 2003.

HOOKER, M. B. *sharī'a*. In: V. V. A. A. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10. Leiden: Brill, 2000.

KRISHNAMURTI, R. *Akbar, the Religious Aspect*. Baroda: Caxton Publication, 1961.

KUMAR, Sunil. *The Emergence of the Delhi Sultanate*. New Delhi: Permanent Black, 2007.

LATIF, Shahid; MUSHTAQ, Abdul Qadir. Dara Shikoh: Mystical and Philosophical Discourse. *International Journal of History and Research (IJHR)*, vol. 3, Issue 2 Jun., 2013.

LONG, Roger. Akbar. In: WOLPERT, Stanley. *Encyclopedia of India*, vol. 1. Farmington, USA: Thomson Gale, 2006.

MADANI, Mohsen Saeidi. *Impact of Hindu Culture on Muslims*. New Deli: M D Publications, 1993.

RIZVI, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*, Vol. I. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2003.

SANTOS, Delano J. S. Ibn Arabi e a Unidade do Ser (Wahdat al-Wujud): mística islâmica e diálogo inter-religioso. *Reflexão*, Campinas, 42(1), p. 17-30, jan./jun., 2017. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3864/2523>. Acesso em: 17 mai. 2022.

SCHIMMEL, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger: the veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

SCHIMMEL, Annemarie. *The Empire of the Great Mughals*. History, Art and Culture. London: Reaktion Books, 2004.

SMITH, Vicent. *Akbar the Great Mughal*. Oxford: Clarendon Press, 1919.

SRIVASTVA; ASHIRBADI, Lal. *The Mughal Empire*. Agra: Shiva Lal Agarwala & Company Publication, 1983.

CAPÍTULO VI
SUBVERTENDO “CIÊNCIA” E “RELIÇÃO” EM *THE
CALCUTTA CHROMOSOME*: A METÁFORA DA
TRANSMIGRAÇÃO COMO ESTRATÉGIA NARRATIVA

Em *The Calcutta Chromosome*, Ghosh utiliza a doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*) como metáfora para o desenvolvimento do enredo. Essa mesma doutrina ocupa um local central na tradição filosófica hindu, que Ghosh atualiza como estratégia narrativa para criticar o discurso colonial de superioridade ocidental inculcado na ciência europeia, aqui representada pela medicina tropical. Esse diálogo entre a transmigração da alma e a medicina tropical perturba os limites da “ciência” e da “religião”, como vistos pelo “Ocidente”, sem, com isso, inverter a ideia de superioridade da “ciência” para a “religião”. O que Ghosh busca é o equilíbrio ou co-dependência das duas.

I

A narrativa de *The Calcutta Chromosome* inicia com o egípcio Antar, funcionário do International Water Council em Nova York, utilizando um computador de tecnologia AVA. Ao fazer uma varredura cotidiana de um inventário, o sistema trava ao tentar reconhecer um cartão de identificação da empresa LifeWatch, na qual Antar havia trabalhado. O cartão de identificação aponta para Murugan, desaparecido em Kolkata em 1995.

Antar começa a investigar o desaparecimento de Murugan, um especialista na história das pesquisas iniciais sobre a malária e cientista excluído do círculo oficial científico por suas teorias não convencionais. Murugan dedica-se especialmente a investigar as pesquisas do cientista anglo-indiano Ronald Ross sobre o protozoário da malária. Sua teoria é de que um grupo secreto fazia pesquisas não convencionais sobre a malária, manipulando as pesquisas de cientistas europeus como Ronald Ross. O grupo da contraciência teria utilizado o protozoário da malária para curar a neurosífilis por meio da preservação do sangue humano contaminado com a malária em um pombo e a posterior transferência deste sangue para um portador de sífilis. Nesse processo, eles teriam percebido a troca de traços de personalidade do doador do sangue contaminado com a malária para o portador da sífilis. O que eles estariam buscando, então, seria o controle e aprimoramento desse processo de transferência de traços interpessoais, que se caracterizaria como uma forma de imortalidade.

O leitor é levado ao encontro de inúmeros personagens que estão, sem saber e justamente por não saber, envolvidos nos projetos desse grupo secreto. Os nomes atribuídos aos personagens contribuem de forma crucial para suas caracterizações e para o estabelecimento de relações entre eles. Apesar de inúmeros personagens, aqui analisarei somente o significado dos nomes dos personagens com maior relevância para esse artigo. Por exemplo, Antar, em árabe, significa “guerreiro famoso”, o que nos remete ao personagem Lutchman ou Lakshmana. No *Rāmāyaṇa*, Lakṣmaṇa é descrito como um guerreiro que luta ao lado de seu irmão, Rama, cuja esposa, Sīta, havia sido sequestrada por Rāvaṇa. Dessa forma, o personagem Lakshmana se relaciona diretamente com Antar. Em *The Calcutta Chromosome*, Lakshmana possui uma característica peculiar; ele não possui um dedo da mão direita.

Outra personagem que está relacionada a Lakshmana e Antar é Urmila. Também no poema épico *Rāmāyaṇa*, Urmila é o nome da esposa de Lakṣmaṇa (DOWSON, 2005, p. 327). Ela é descrita pela primeira vez na obra como uma mulher baixa, vestindo uma camisa branca e calça preta larga até o joelho. Outra personagem com ação relevante na narrativa é Mrs Aratounian. Assim como Urmila, ela é descrita pela primeira vez vestindo uma camisa branca e uma saia larga preta. Sua nacionalidade é húngara. Húngara também é a gnosticista Grófné Pongrácz, uma arqueóloga amadora que desaparece no Egito. No início da obra, Antar que, quando criança, ajudava em suas escavações, a chama de al-Magari, “a húngara”, uma vez que seu nome era difícil de ser pronunciado. Assim sendo, al-Magari é um nome genérico.

Uma das personagens mais importantes da obra é Mangala. Ela raramente fala, uma vez que o silêncio é sua maior característica. É descrita cochichando ou murmurando de forma que o leitor é impedido de saber o que ela diz. É uma simples e obscura varredora que trabalha para o cientista europeu D. D. Cunningham. Mangala e Lakshmana aprendem noções de ciência europeia com Cunningham. O nome

“Mangala”, em sua forma feminina, tem o significado genérico de “mulher”. A ausência de especificidade em seu nome pode sugerir o segredo que envolve essa personagem.

Murugan talvez seja o principal personagem da trama. Por isso, me estenderei mais em sua análise. Murugan possui o mesmo nome do segundo filho do deus *Śiva*, que é gerado apenas a partir do sêmen desse deus, ou seja, sem intercuro sexual. Dessa forma ele representa unidade ou a superação da dualidade. Essa superação da dualidade é percebida na obra de Ghosh no evento da transmissão interpessoal que se dá diretamente entre um personagem e outro, mas, sobretudo, na própria descrição do “Cromossomo Calcutá” que não possui um par, como os demais cromossomos.

O deus Murugan é cultuado sobretudo no sul da Índia e é conhecido por inúmeros nomes, dentre eles: Subrahmanya, Kārtikeya, Skaṇḍa, Guha, Ārumukha e Vēlaṅ (PARMESHWARANAND, 2001, p. 1366). Seu *vāhana*⁶² é o pavão que, segundo Fred Clothey, está associado com todas as partes do cosmos também indicando totalidade, assim como o próprio Murugan (CHOTHEY, 1978, p. 183). Sua arma é a lança, que representa saber discriminatório (*jñāna*). Clothey explica que “de maneira semelhante, espera-se que os devotos usem discernimento para alcançar o desapego da emoção e dos frutos da ação” (CHOTHEY, 1978, p. 168).

Murugan é o deus do conhecimento por ele ser considerado o Conhecimento Supremo. Porém, Murugan não é cultuado como deus descorporificado. Ele toma a forma de Professor Supremo para ensinar os seus discípulos. Entretanto, a revelação desse conhecimento é seletiva. Ele revela o conhecimento para aquele que está apto a recebê-lo. É com esse jogo de conhecer e desconhecer que Ghosh trabalha a narrativa de *The Calcutta Chromosome*.

II

O enredo de *The Calcutta Chromosome* gira em torno da pesquisa pessoal de Murugan sobre Ronald Ross e a história das primeiras pesquisas científicas europeias com o protozoário da malária. Murugan é enfático em relacionar as pesquisas com a malária à colonização europeia ao dizer:

A metade do século XIX foi quando a comunidade científica começou a despertar para a malária. Lembre-se que este foi o século em que a velha Mãe Europa estava colonizando todos os Últimos Desconhecidos: África, Ásia, Austrália, Américas, até mesmo partes não colonizadas de si mesma. Florestas, desertos, oceanos, nativos guerreiros – essas coisas são fáceis de lidar quando você tem dinamite e a metralhadora Gatling; ração para galinhas em comparação com a malária. (GHOSH, 1997, p. 56-57).⁶³

62 Animal que serve de montaria ou veículo de um Deus hindu.

63 As traduções dos originais em inglês e francês das citações presentes neste artigo foram feitas pela autora.

Neste parágrafo, Murugan sintetiza a relação entre colonização e medicina tropical. Por isso, uma análise mais minuciosa deve ser dada a esse tópico para que se tenha uma compreensão mais abrangente do contexto de *The Calcutta Chromosome*. O clima e o ambiente desses novos territórios impuseram obstáculos à saúde dos colonizadores por pelo menos dois séculos após o estabelecimento dos primeiros assentamentos, iniciando o que seria conhecido até hoje como medicina tropical.

Desde os primeiros séculos de expansão imperial, os europeus foram assolados pelas doenças relacionadas ao clima e ambiente dos novos territórios (LIND, 1771, p. 3). Uma literatura substancial sobre doenças coloniais, contudo, começa a surgir apenas depois de 1750. Este também foi um período de transição da imagem dos Trópicos na Europa. As regiões tropicais deixaram de representar a utopia do paraíso na terra, para representar o inferno (e também malevolência) (CAMERON-SMITH, 2011, p. 18).

Por um lado, a medicina tropical estava diretamente envolvida com os aspectos políticos e sociais do império, uma vez que soldados e outros funcionários da Companhia das Índias Orientais tinham que se mudar para os trópicos, onde o perigo de contágio era uma ameaça constante e real. Por outro lado, a mão de obra de imigrantes usada pelos europeus em acantonamentos e plantações nos territórios colonizados também estava sujeita às mesmas doenças, colocando em risco a produção e, conseqüentemente, a economia do Império.

A medicina tropical também apresenta um aspecto cultural enquanto um discurso de construção do espaço dos trópicos como o Outro e, dessa forma, como racialmente patológico. Com isso, clima e raça passam a estar intrinsecamente relacionados. O europeu, se considerando uma raça superior, ao ir para as regiões tropicais, estaria exposto ao perigo de ter o seu caráter “adoecido” como o dos nativos. A sede econômica do império, por sua vez, fez com que o medo das doenças e da degeneração do caráter fosse suplantado pelo desejo de enriquecimento. As plantações se mostravam extremamente lucrativas para serem abandonadas. Além disso, o dinheiro oriundo das produções nas colônias foi fundamental para a Revolução Industrial na Inglaterra (MARKLEY, 2006, p. 11-12). É nesse contexto que pesquisas científicas sobre malária, cólera e febre amarela, começaram a ser desenvolvidas sob o patrocínio dos impérios europeus.

Inúmeras doenças infecciosas, especialmente a malária, na Índia colonial, estão relacionadas com o projeto de modernização da Índia, sobretudo à construção de ferrovias associadas à rápida comercialização de produtos agrícolas, desmatamento, construção de aterros e urbanização (BHATTACHARYA, 2011; MUSHTAQ, 2009). De acordo com Bhattacharya, seja como epidemias seja como uma ameaça constante no século XIX, entre os anos de 1890 e 1921, a malária levou à morte provavelmente vinte milhões de pessoas, apenas na Índia. Dessa forma, a medicina tropical não é uma ciência apenas para a resolução de um problema natural endêmico, mas para a solução de um problema criado pelo próprio processo de colonização.

Teoricamente, com o surgimento das pesquisas relacionadas à bacteriologia e parasitologia desenvolvidas na segunda metade do séc. XIX, ideias sobre a radical diferença entre europeus e nativos deveriam ter diminuído. Porém, não é exatamente o que ocorre. As teorias relacionadas ao clima persistiram até o séc. XX, após as pesquisas com microrganismos. Grande atenção era dada aos cuidados com o corpo para a permanência da saúde do corpo branco sob condições de intenso calor e umidade (BHATTACHARYA, 2011; CAMERON-SMITH, 2011).

A falta de conhecimento sobre a propagação da malária e, mais especificamente, sobre as condições dos locais que favoreciam o surgimento dos mosquitos transmissores se tornaram fatores para o desenvolvimento de um conhecimento local. Logo, o conhecimento local é simultaneamente um conhecimento geográfico e demográfico relacionado com o território e a presença do mosquito vetor da malária. O conhecimento local era tanto um elemento essencial a ser adquirido para a dominação quanto a validação da própria dominação, ou seja, o europeu domina outros povos porque tem o conhecimento sobre eles.

Os europeus acreditavam que a malária era transmitida pelos mosquitos que picavam os nativos. Essa nova perspectiva tem os nativos como o verdadeiro foco do problema. Os nativos passam a ser considerados sujos e doentes, especialmente por causa de suas práticas religiosas. Com isso, muitos colonizadores se mostravam preocupados com a higiene dos seus respectivos empregados (CAMERON-SMITH, 2011, p. 33). Ao lado dessa nova perspectiva do indiano, mantinha-se a ideia de que os habitantes dos trópicos tinham caráter inferior ao dos europeus; conseqüentemente, o europeu que se deslocasse de seu clima frio para as terras quentes e úmidas teria o seu caráter degenerado. A medicina tropical é uma divisão social na colônia e a construção de um discurso sobre o Outro, cujo interesse taxonômico em descrever a natureza dos sujeitos coloniais, segundo Suman Seth, era a tentativa de controlar as subjetividades coloniais (2009, p. 378).

Mas, o quê dizer dos indianos diante da presença europeia e das pesquisas médicas científicas realizadas pelo império? Segundo Dominik Wujastyk, as pesquisas médicas europeias jamais ocorreram em um ambiente em que a medicina era desconhecida. Os sistemas de medicina tradicionais da Índia, incluindo o *Āyurveda*, estavam há séculos estabelecidos, datando cerca de 400 d.C., e se mostravam em constante desenvolvimento na metade do séc. XVIII. Suas pesquisas sobre tratados de *Āyurveda* em sânscrito mostram que essa medicina representava os interesses e valores de um setor da sociedade indiana que era sanscritizada, porém livre dos valores bramânicos ortodoxos como vegetarianismo e até casta (WUJASTYK, 2003, p. 21).

A produção de tratados de medicina indiana nunca diminuiu entre os séculos XVI e XVIII. Inúmeros tratados de medicina de relevância para o campo foram escritos nesses séculos. Além do conteúdo, a estrutura desses tratados é especialmente relevante.

Wujastyk menciona dois exemplos significativos: (i) o tratado escrito por Praharāja em forma de romance no qual apresenta um diálogo dramatizado entre um homem e sua esposa; e (ii) o tratado escrito por Mahārāja Pratāpasīha de Jaipur, primeiramente escrito em versos em Marwari e depois traduzido pelo próprio autor para o sânscrito.

Ghosh, consciente ou inconscientemente, parece se inspirar na cientificidade e criatividade da medicina nativa para a escrita de sua obra, como forma de contestação da superioridade artificialmente construída da medicina europeia.

III

Em sua obra *The Calcutta Chromosome*, Amitav Ghosh utiliza a doutrina de transmigração da alma e seus aprofundamentos críticos presentes nos Upaniṣads como um instrumento de crítica e, até certo ponto, de desconstrução de noções pré-estabelecidas pela colonização europeia. Dessa forma, discutirei as principais características da doutrina de transmigração da alma na filosofia indiana para melhor compreender as apropriações feitas por Ghosh.

A transmigração da alma se trata de uma doutrina de caráter pan-indiano presente em praticamente todas as tradições filosóficas da Índia. Ela está intimamente associada à noção de *karman* que significa literalmente “ação”, que inclui o que fazemos, falamos e pensamos. Um dos seus principais corolários é representado pela articulação orgânica entre as duas tradições hermenêuticas dos *Vedas*, representadas pelas escolas do Mīmāṃsā – devotadas ao estudo do ritual – e as do Advaita Vedānta, especialmente posteriores à influência de Śaṅkarācārya (séc. VIII d.C.) – devotadas ao estudo da reflexão filosófica e sua postulação última da unidade e interdependência entre tudo o que existe e, mais especificamente, da não-diferença entre *ātman* e *brahman*. Essa perspectiva totalizante está presente nas três características da doutrina da transmigração da alma e, mais precisamente, sobre a doutrina do *karman*, a saber: (i) um princípio de explicação causal, (ii) um princípio orientador ético e (iii) um princípio de abertura e disponibilização para a liberação final (*mokṣa*) (HALBFASS, 1991, p. 293).

A doutrina da transmigração da alma e sua noção correlata de *karman* envolvem a ideia de que a alma passa por uma série de encarnações constitutivas de diferentes personalidades, que podem incluir espaços de aperfeiçoamento ou de deterioração de sua condição existencial. A mobilidade em uma ou outra direção depende precisamente da natureza e do conteúdo das ações (*karman*) empreendidas. Ações virtuosas conduzem aos paraísos, com formas divinas, e ações não-virtuosas conduzem aos infernos ou condições inferiores da existência: formas minerais, vegetais e animais. A doutrina da transmigração, portanto, aponta por intermédio da teoria do *karman* para um princípio de responsabilização da alma sobre o seu destino. As condições

de aperfeiçoamento ou de degeneração são definidas pragmaticamente a partir da superação ou não do sofrimento.

Como afirma Jean Herbert (1945), a vida humana tal como a conhecemos, do nascimento à morte, é apenas um dos inúmeros passos no caminho que os seres vivos precisam percorrer. Herbert explora o fato de nascermos em um mundo de dualidades e diferenças, no qual somos impelidos a pensar que somos diferentes dos animais, das plantas, dos minerais e dos deuses. A morte marca o final de uma etapa do percurso da alma e o início de outra. O que determina a próxima etapa não é fundamentalmente a casualidade, mas sim a medida de nossos atos nesta vida. Por isso a teoria do *karman* tem implicações em diferentes aspectos da vida cotidiana. Ou seja, o processo de transmigração da alma envolve a tradução da teoria do *karman* em códigos de comportamento e conduta. Com isso, cada pessoa tem na capacidade de influenciar (se não de determinar) o próprio curso de seu nascimento.

A noção de retorno a uma existência corpórea reflete, portanto, sobre uma transmigração mediante diversas vidas em constantes ciclos de morte e nascimento e, sobretudo, a eficácia retributiva de nossas ações (HALBFASS, 1991, p. 291). No momento do nascimento, dentro de uma condição particular de encarnação, todo o ente tem uma longa história que o precede. Os elementos herdados que constituem essa história, como disposições inatas pré-natais, são conhecidas como *saṃskāra*. Stephen Phillips define *saṃskāra* como a disposição que adquirimos ao aprendermos algo, qualquer que seja (2009, p. 81).

O sentido mais radical da noção de *karman*, que o coloca em uma condição liminar entre a dialética do prazer e dor e a libertação definitiva de todo sofrimento (*mokṣa*), aponta para a importância do papel que o ser humano ocupa nessa teoria e na doutrina da transmigração da alma. Como destaca Halbfass, é tão somente na condição humana que suas ações produzem méritos e deméritos, cujas retribuições se manifestam nas formas paradisíacas, infernais etc. Em outras palavras, as demais condições não-humanas da alma são meras expressões da fruição temporária dos méritos e deméritos obtidos na condição humana.

É nesse contexto, que a dimensão humana, muito além de propiciar as sementes para os diversos nascimentos, aponta também para a necessidade de uma reflexão sobre o paradoxo de precariedade de todos eles. Quem é afinal o agente das ações (*karman*) que só encontra na diversidade dos nascimentos soluções provisórias para a problemática do sofrimento? É neste ponto que nos encontramos no limiar da própria doutrina da transmigração da alma, já que a solução apresentada vai propor uma ruptura desse ciclo mediante uma desconstrução crítica entre a noção de agente e a de ação (*karman*), como causa dessa saga interminável de nascimentos e renascimentos. Para a perspectiva de libertação que se integra organicamente com o esgotamento do ciclo ineficaz das reencarnações, a ideia de um agente ou de um “eu” ontologicamente

separado do mundo é a marca de uma ignorância que deverá ser eliminada através do conhecimento da unidade do que nos fala a tradição dos Upaniṣads.

O caminho da libertação última de todo sofrimento se expressa, então, na forma de uma reflexão sobre a condição de ignorância acima mencionada, que o faz conceber o seu “eu” como distinto ontologicamente de toda realidade, ou na linguagem dos Upaniṣads, conceber o *ātman* (alma) como diferente da totalidade (*brahman*). Por outro lado, essa pré-disposição da condição humana para o pensar exige, para seu florescimento, um complexo sistema de requisitos ou qualificações (*adhikāra*). Esses requisitos incluem o desejo intenso pelo conhecimento da unicidade ontológica (*brahman*) e o desapego aos frutos de todas as ações. O cumprimento desses requisitos depende do acúmulo das experiências transmigratórias, com o que estabelece assim, uma relação orgânica entre o ciclo das transmigrações e sua própria superação. A realização da não diferença ontológica entre a alma individual e o princípio de totalidade (*brahman*), ao neutralizar a noção de agente interessado, é o que efetivamente suspende o ciclo de reencarnações, como expressão do sofrimento humano.

A ideia de libertação como desdobramento e ruptura, do ciclo de transmigrações sugere uma mudança fundamental de sentido no que significa uma outra encarnação. Ao invés da ideia de um “paraíso”, o que é efetiva ou teleologicamente relevante na ideia de uma nova vida é o elemento de desconstrução das fantasias egoicas que presidem às vidas anteriores. Essa atitude crítica que caracteriza o processo de libertação (*mokṣa*) permite, então, uma abertura de sentido no interior do qual a existência individual se revela como convergência ontológica que emerge no contexto de uma rede de interdependências. Reside aqui o ponto central da apropriação de Ghosh da doutrina da transmissão da alma em *The Calcutta Chromosome*: o sentido da existência de cada personagem emerge no interior de uma rede de relações que envolve a totalidade dos demais personagens e que os conecta a tudo e a todos por meio das transmissões interpessoais. O “cromossomo”, como um representante do paradigma científico ocidental, é submetido ao qualificador “Calcutá”, representante da matriz indiana, projetando assim uma estrutura de interdependência de tudo o que existe.

IV

The Calcutta Chromosome é aqui considerado como uma história ficcional pós-colonial da medicina. Essa “história” pós-colonial considera o conhecimento local não como sinônimo de um conhecimento nativo que o colonizador apreende com o objetivo de dominar, mas como um contexto distinto em que a localidade é social e historicamente produzida mediante uma dinâmica de interações (SETH, 2009, p. 378). Assim, usamos

o termo pós-colonial com o sentido de ceticismo à racionalização, homogeneização e universalização do cientificismo (SETH, 2009, p. 376). Dessa forma, o diálogo que Ghosh estabelece em sua obra entre a espiritualidade e a ciência e, sobretudo, a instrumentalização crítica da teoria da transmigração da alma, são especialmente relevantes.

Partha Chatterjee, em *The Nation and Its Fragments*, discute e analisa exemplos de resultados criativos da imaginação anticolonial indiana nos quais domínios específicos de soberania foram criados dentro da sociedade colonial na luta contra o império. Chatterjee afirma que a imaginação anticolonial divide o mundo das instituições sociais e práticas em dois domínios: o material e o espiritual. O domínio material é caracterizado como o domínio exterior, da qual a ciência faz parte. Já o domínio espiritual é caracterizado como o domínio interior (1993, p. 6). A superioridade ocidental a qual Chatterjee se refere deve ser compreendida como a criação estereotípica do próprio “Ocidente” sobre si mesmo enquanto civilização superior aos indianos, por conta dos elementos que compõem o “domínio material”. Esse estereótipo foi imposto aos nativos. Dessa forma, os indianos passam a adotar elementos do domínio material ocidental.

Contudo, sendo o domínio espiritual a marca essencial da identidade cultural, quanto maior for o sucesso em se adotar as habilidades ocidentais, maior é a necessidade de se preservar as diferenças no domínio espiritual. O domínio espiritual é um *locus* de criatividade e resistência colonial que é ao mesmo tempo alterado pela própria necessidade de resistência. Ghosh, em *The Calcutta Chromosome*, reavalia simultaneamente duas instâncias: uma do domínio material ocidental, a medicina tropical, e outra do domínio espiritual indiano, a lei da transmigração da alma. Apesar de Ghosh subjugar a ciência ocidental, ele não inverte o paradigma de superioridade, equalizando assim os dois domínios. Assim, Ghosh reescreve a história da colonização e dominação britânica na Índia. Nas palavras de Antar, “em vez de ter um historiador vasculhando sua terra, procurando significados, eles queriam carregar sua terra com seus próprios significados” (GHOSH, 1997, p. 7).

Essa reescritura da colonização britânica faz com que Ronald Ross não tenha voz em *The Calcutta Chromosome*. Murugan, por exemplo, reconstrói o suposto diálogo entre Ross e seu pai enfatizando, por meio de sua linguagem debochada, a submissão de Ronald Ross às vontades de seu pai, e sugerindo que ele mesmo tem sua vida e seus objetivos “colonizados”. A genialidade de Ross também é enfraquecida quando Murugan afirma que todas as culturas que lidaram com a malária sabiam da relação entre a doença e o mosquito (1997, p. 70-71), uma clara valorização do conhecimento local e popular.

Ghosh reorganiza a relação entre colonizador e colonizado ou cientista e cobaia. Não apenas Ross, mas seus predecessores Cunningham e Farley trabalham sob a sombra de um grupo secreto que pratica uma contraciência. Essas pessoas se utilizam de métodos não convencionais com alto grau de sucesso, podendo, assim, manipular as pesquisas

científicas britânicas sem que sejam necessariamente descobertas. No momento em que Ross vê que seus experimentos chegaram a um impasse, Lutchman, sob o comando de Mangala, salva as pesquisas de Ross indicando a direção correta que o cientista deveria seguir. Ele dá a correta amostra de sangue recém-retirada de um dos pombos e, finalmente, Ross consegue ver ao microscópio a reprodução do protozoário da malária. Com a ajuda de Lutchman, Ross “descobre” o parasita da malária no trato gastrointestinal do mosquito *Anopheles*, tornando possível a cura da doença.

Murugan resume a situação dos cientistas europeus, especialmente a de Ronald Ross, da seguinte maneira: “O que me atrai nesse cenário é a piada. Aqui está Ronnie, certo? Ele acha que está fazendo experimentos com o parasita da malária. E o tempo todo é ele que é o experimento com o parasita da malária. Mas Ronnie nunca entende isso, nem mesmo no fim de sua vida” (GHOSH, 1997, p. 79). Isso não é verdadeiro apenas com relação às pesquisas com a malária. Por exemplo, as estações de trem como parte de uma tecnologia introduzida na Índia pelos britânicos também têm grande importância na obra. Gandhi deixa clara sua posição com relação às ferrovias:

(...) As ferrovias também aumentaram a frequência das fomes generalizadas, pois, devido à facilidade dos meios de locomoção, as pessoas vendem seus grãos, que são enviados para os mercados mais caros. As pessoas se tornam descuidadas, e assim a pressão da fome aumenta. Eles acentuam a natureza maligna do homem. Homens maus cumprem seus desígnios malignos com maior rapidez. Os lugares sagrados da Índia tornaram-se profanos. Antigamente, as pessoas iam para esses lugares com muita dificuldade. Geralmente, portanto, apenas os verdadeiros devotos visitavam esses lugares. Hoje em dia, bandidos os visitam para praticar sua malandragem (PAREL, 1997, p. 47).

Gandhi focou sua argumentação apenas nos malefícios que a construção de ferrovias causou à população, mas como discutido anteriormente, os próprios colonizadores sofreram com as mudanças ambientais, resultado do desmatamento para abrir mais linhas e o conseqüente aumento dos casos de doenças como a malária. É interessante perceber como as estações de trem em *The Calcutta Chromosome* também são espaços alterados pelos indianos para a manipulação dos europeus. Cunningham sempre busca seus ajudantes na estação de trem Sealdah, em Kolkata. Ao contrário do que ele pensa, seus ajudantes não apenas trabalham para ele, mas se utilizam de seu laboratório para dar prosseguimento às pesquisas paralelas da contra-ciência. As estações ferroviárias deixam de ser um símbolo de dominação colonial para se tornarem sinônimos de interdependência entre europeus e indianos.

Outra estação de trem que tem extrema relevância na obra é a de Renupur. É nessa estação que o escritor Phulboni tem seu primeiro contato com os praticantes da contraciência e seu culto. O nome “Renupur” (ou Renapur) se refere à deusa Reṇukā. Reṇukā era casada com Jamadagni e todos os dias ia ao rio pegar água. Um dia, ela vê

um *gandharva* (espírito da natureza masculino) e se distrai com sua beleza. Ao retornar à casa, Jamadagni percebe o ocorrido e a acusa de infidelidade. Ele pede para que um de seus filhos mate Reṇukā, mas apenas o filho mais novo Paraśurāma concordou em executar o pedido do pai, decapitando sua mãe. Como agradecimento por seu filho ter cumprido o seu pedido, Jamadagni lhe oferece três pedidos. Paraśurāma, então, pede o retorno dos irmãos, a vida de Reṇukā de volta e a fidelidade da mãe. Porém, quando Paraśurāma foi recolocar a cabeça de Reṇukā novamente no seu corpo, ele se enganou e a colocou no corpo de uma mulher de casta baixa que ele tinha matado anteriormente pensando que era sua mãe. Reṇukā, ao recobrar sua vida percebe que ela tem outro corpo (VOORTHUIZEN, 2003, p. 252-253).

Não só o corpo de Reṇukā muda, mas a própria narrativa se metamorfoseia. Anne Van Voorthuizen acrescenta que “embora todas as versões do conto de Reṇukā compartilhem o mesmo enredo, não há duas histórias iguais. Durante minhas viagens pela Índia, fiquei surpresa que todas as versões que me contavam eram diferentes” (2003, p. 252). Esse elemento é de extrema importância para essa análise, uma vez que a líder do grupo que desenvolve a contraciência é justamente uma personagem multifacetada. Mangala é deusa, cientista e uma mulher comum. Voltando à citação de Gandhi, se com as ferrovias, houve uma dessacralização dos lugares sagrados da Índia, os praticantes da contraciência tornaram não só as estações ferroviárias como também os laboratórios científicos parte de seus lugares de rituais e sacrifícios.

Mangala é um exemplo dessa justaposição de diferentes aspectos. Sabemos mais sobre Mangala através do narrador onisciente da obra do que pela própria personagem, que raramente fala na obra, já que o silêncio é uma das suas maiores características. Afinal, se a ciência moderna europeia é a que almeja popularidade, a contraciência é a que atua na obscuridade. Porém, isso significa que por trás do Nobel de Ross está o silêncio de Mangala e seu grupo. Inclusive, Phulboni menciona o paradoxo entre silêncio ou segredo e a narração em seu discurso. Ele diz que a vida é sussurrada em todos os cantos mais inóspitos ou inesperados de Kolkata. E acrescenta que o que está escondido não tem a necessidade de palavras para dar a vida (GHOSH, 1997, p. 25). Ao contrário, ser silêncio é também ser narração, pois as palavras só são palavras porque há os silêncios que as separam. De acordo com Phulboni: “(...) a Palavra é para este silêncio o que a sombra é para o prefigurado, o que o véu é para os olhos, o que a mente é para a verdade, o que a linguagem é para a vida” (GHOSH, 1997, p. 29).

É Phulboni que descreve Mangala como deusa. Segundo ele, a dona do silêncio é uma figura feminina e que, dentre todas as divindades, ela é a mais sagrada (GHOSH 1997, p. 32-33). Mangala, enquanto deusa, possui uma estátua que a representa assim como os demais deuses hindus. Segundo Murugan, a estatueta tem em uma mão um tubo cilíndrico que parece um microscópio e em outra um pombo. A estátua em

si é símbolo da justaposição da ciência e da espiritualidade. Ghosh não escolhe esses elementos aleatoriamente. Todos os deuses hindus carregam consigo as armas pelas quais são conhecidos e com as quais operam. Mangala, uma deusa-cientista, carrega o microscópio. O que Ghosh faz é retirar esse elemento meramente do domínio material para colocá-lo no domínio espiritual. Outro elemento que sempre acompanha as representações dos deuses é o *vāhana* que, no caso de Mangala, é o pombo. O pombo é o animal usado por Ross em suas pesquisas, já que ele trabalhava com uma forma de malária aviária.

Hukam Patyal explica que aves são acima de tudo mensageiros de seres divinos. Eles anunciam novos acontecimentos que ocorrerão em um futuro próximo. Por vezes as aves também simbolizam o espírito do homem se liberando do corpo, por êxtase ou por morte (1990, p. 310). Nos *Vedas*, o pombo é às vezes descrito como o mensageiro do deus Yama (deus da morte) e outras como da deusa Nirṛti (deusa da destruição) (PATYAL, 1990, p. 312). Mangala também se utiliza dos pombos como “tubos de ensaios vivos” do sangue contaminado com malária de pessoas que ela seleciona. A simbologia do pombo é compatível com a caracterização de Mangala uma vez que ela é aquela que, segundo as palavras de Phulboni, seleciona os que farão a passagem (GHOSH, 1997, p. 32, 125).

Phulboni sugere que é exatamente por causa do ambiente restrito em que a dona do silêncio vive que faz com que ela sofra mutações para sobreviver às adversidades. Mangala, ao longo da narrativa, se mostra de diferentes formas. Ela é Sra. Aratounian, uma húngara, ex-dona de uma floricultura e atual dona da pensão em que Murugan se hospeda. Ela é Tara, uma indiana recém-chegada em Nova York. Também é Urmila, a jornalista da *Calcutta Magazine*. Mas ela é, sobretudo, Mangala, varredora que trabalha para Cunningham.

Mangala aprende as primeiras noções científicas com Cunningham, mas rapidamente encontra a sua própria forma de fazer ciência; uma ciência que não se opõe à sua crença religiosa, mas, ao contrário, a eleva ao status de deusa entre aqueles que vão até ela em busca de cura. Como outra possível forma de Mangala, não devemos esquecer AVA, o software de última geração utilizado por Antar. Antar sempre se refere à AVA no feminino. Suas configurações explicitam isso, já que ela fala com a voz de uma mulher. Também é descrita com outras características humanas: “Ela daria uma volta final ao objeto em sua tela, com uma presunção bizarramente humana”. Assim como Mangala, através de suas pesquisas científicas, AVA apresenta um “desejo de auto-aperfeiçoamento” e “vontade de se auto-melhorar”. Além disso, o aparente software executa “análises estruturais microscópicas” (GHOSH 1997, p. 4). Ghosh não escolhe seu vocabulário aleatoriamente; ele faz uma aproximação entre o uso do microscópio por Mangala e a análise microscópica feita por AVA. Se Mangala ultrapassou em muito o domínio do conhecimento científico da época, por que não faria o mesmo com a tecnologia computacional? Mangala sabe que

a próxima peça que necessita para seu quebra-cabeça científico-religioso pode estar em qualquer parte do mundo. Suas redes de conexões virtuais/reais se espalham pelo globo: Inglaterra, Índia, Egito, Estados Unidos etc.

Ghosh vai além do projeto pós-colonial da tecnociência como entendido por Warwick Anderson. Anderson acredita que o estudo da ciência e da tecnologia tem muito a acrescentar na crítica pós-colonial. Porém, ele chama a crítica pós-colonial de “texturalimo” por estar concentrado nos estudos literários, supostamente tendo o efeito de apagar especificidades e a materialidade dos encontros neocoloniais (ANDERSON, 2002, p. 643). Apesar de a crítica de Anderson ser relevante, ele não leva em conta a literatura como uma ferramenta de reflexão, análise e crítica pós-colonial da tecnologia e da ciência como Ghosh faz em *The Calcutta Chromosome* ao lidar com o ponto de encontro entre a ciência e a religião.

É importante analisar as características da contra-ciência de Mangala, por meio das informações (ou suposições) que o personagem Murugan fornece. Como anteriormente mencionado, justamente por ser uma “contra” ciência, ela é secreta. O segredo é ao mesmo tempo estratégia e metodologia. Murugan diz: “Em princípio, teria que recusar toda comunicação direta, de cara, porque comunicar, colocar ideias em linguagem, seria estabelecer uma pretensão de saber” (GHOSH, 1997, p. 104). Os colonizadores, sobretudo os orientalistas, catalogaram, classificaram, fixaram informação e conhecimento sobre o outro, o que exclui outras informações de serem igualmente válidas, assim como outras formas de conhecimento, além de estabelecerem seu próprio estereótipo baseado em um aspecto da razão linear e empirista como sendo superior às diversas outras formas de pensar do nativo. Por outro lado, Ghosh escapa da reprodução da atitude colonial assumindo o não-conhecer e o segredo como formas de se conhecer verdadeiramente.

Murugan explica que, assim como Ronald Ross, o grupo da contraciência também estava desenvolvendo pesquisas com o *Plasmodium Falciparum*, protozoário causador da malária, porém, de forma diferente ou não convencional. Justamente pelo método não ser convencional, seria desacreditado por cientistas europeus. Porém, por alguma razão, eles não conseguiram prosseguir por seus próprios meios. Para superar este impasse, eles necessitavam descobrir uma nova mutação do parasita. Para isso, manipulam os cientistas europeus para que eles a descubram. Entretanto, eles não poderiam explicitar essa necessidade aos cientistas europeus por dois motivos: (i) seria contra os princípios da contraciência, já que esta trabalha em segredo; (ii) ninguém acreditaria neles, não apenas pelo método não convencional, mas também porque eles eram indivíduos subalternos.

Entretanto, esses “tipos marginais”, ainda segundo Murugan, não estavam interessados em estudos epidemiológicos, curas para doenças, nem mesmo no prêmio Nobel. O real objetivo de seu interesse era “a suprema transcendência da natureza”, ou seja,

a imortalidade (GHOSH, 1997, p. 107), superando o ciclo de nascimentos e mortes. Devemos recordar que Chatterjee afirma que o domínio espiritual também se altera no contato com o domínio material. E é nesse ponto que Ghosh fornece ao leitor uma interpretação da teoria da transmigração da alma de acordo com o aprofundamento crítico dos Upanishads, afastando-se assim do entendimento convencional ocidental deste evento.

Mangala desenvolveu suas pesquisas sobre os fundamentos da malária através de sua compreensão intuitiva em oposição ao empirismo europeu. Seus resultados estavam anos a frente da comunidade científica internacional da época (GHOSH, 1997, p. 243-245). Aparentemente ela estava buscando a cura para a meningoencefalite sífilítica. O sucesso de seus resultados, mesmo que não convencionais, atraíram multidões buscando cura (GHOSH, 1997, p. 247).

As pesquisas de Mangala também são originais e desconhecidas do público científico comum, pois sua genialidade está no fato de não precisar construir provas ou seguir teorias e classificações formais. Mangala descobre que a indução da malária age no cérebro de pacientes sífilíticos em estados terminais, porque ela estava lidando com uma forma de malária que sobrevivia em pombos não exatamente uma forma aviária de malária, mas um tipo de malária que podia ser passada de um ser humano infectado para o pombo, que servia de tudo de ensaio vivo, e depois passado novamente a outro ser humano sífilítico (GHOSH, 1997, p. 249). Mangala se dá conta que um dos efeitos de seu tratamento é a transposição de traços da personalidade da pessoa contaminada com a malária para a pessoa contaminada com sífilis através do pombo. Somente alguém sem os preconceitos formais científicos como Mangala poderia encontrar o que Murugan chama de “Cromossomo Calcutá” uma vez que esse próprio cromossomo é único, não convencional.

Uma das razões pelas quais o cromossomo de Calcutá não pode ser encontrado por métodos normais é porque, ao contrário do cromossomo padrão, ele não está presente em todas as células. Ou se for, está tão profundamente criptografado que nossas técnicas atuais não podem isolá-lo. E a razão pela qual não está presente em todas as células é porque, ao contrário dos outros cromossomos, não está emparelhado simetricamente. E a razão pela qual não é emparelhado é porque não se divide; porque este é um cromossomo que não é transmitido de geração em geração por reprodução sexual. Desenvolve-se a partir de um processo de recombinação e é particular a cada indivíduo. É por isso que só é encontrado em certos tipos de células: simplesmente não está presente no tecido regenerativo. Só existe em tecido não regenerativo: em outras palavras, o cérebro (GHOSH, 1997, p. 250).

É irônico que Ghosh aloca o “Cromossomo Calcutá” exatamente no cérebro, símbolo da razão para os ocidentais, e afirma que um cientista convencional, como Ross, não seria capaz de identificá-lo exatamente porque seu treinamento faz com que não seja criativo. Mangala tem como objetivo, então, controlar o processo de transferência interpessoal. Cada vez que ela chegava a um ponto sem saída, ela sabia que a mutação do protozoário a levaria adiante em suas pesquisas; por isso em 1897 ela usou Ross para conseguir a nova

mutação do protozoário. Com isso ela controlaria o processo de transmigração da alma sem necessariamente passar pelo processo de uma total morte e esquecimento de sua vida anterior. Não é somente a cura da sífilis meningoencefalite que faz com que Mangala seja deusa, mas o fato de ela poder proporcionar um processo alternativo para o ciclo de nascimentos e mortes a ela e aos seus escolhidos. Esses são os motivos pelos quais pessoas se põem diante dela “em preparação para um ritual ou cerimônia” (GHOSH, 1997, p. 149). A fé das pessoas humildes contrasta com a descrença de Farley que, ao ver um doente sífilítico em seu último estágio, diz já ter visto aqueles olhares de esperança antes, e era dever dele avisá-lo que a doença não tinha cura (GHOSH, 1997, p. 150-151), ao menos não uma cura convencional. A crítica de Ghosh sugere que não é a fé cega que cura, da mesma forma que não é apenas a ciência que não leva em conta outras dimensões da existência humana, mas uma combinação de ambas, justificando sua escolha por uma personagem que é simultaneamente deusa e cientista.

Aparentemente, Mangala se encontrou diante de um novo impasse, o que a leva a buscar uma nova mutação do protozoário da malária. Retornamos então à Mangala-AVA que segue todos os movimentos de Antar com sua câmera acoplada. No passado, Antar foi o único sobrevivente de um vilarejo assolado por uma epidemia de malária (GHOSH, 1997, p. 204). É a mutação da malária que Antar carrega em si que Mangala busca. Antar trabalha para a empresa LifeWatch, uma organização que serve de consultoria de saúde pública e banco de dados epidemiológicos, uma indicação de que o grupo da contraciência se organiza de uma nova maneira para obter informação sobre a malária. Outra curiosidade é o fato de Antar ter escolhido a letra árabe ain (ayn) para se identificar enquanto trabalhava nos inventários, afinal a letra “ayn” significa “olho” em árabe. Sem saber, ele está sendo vigiado pela LifeWatch (GHOSH, 1997, p. 22). Ele simultaneamente descobre o grupo da contra-ciência e se descobre parte dele: “Havia vozes em todos os lugares agora, em seu quarto, em sua cabeça, em seus ouvidos; era como se uma multidão de pessoas estivesse na sala com ele. Eles diziam: “Estamos com você; você não está sozinho; vamos ajudá-lo a atravessar.” Ele se recostou e suspirou como se não suspirasse há anos” (GHOSH, 1997, p. 311).

A interpretação que Ghosh faz da teoria da transmigração da alma em diálogo com o domínio material resguarda um sentido essencial contido nos Upanishads, ou seja, o importante é o processo de abandono dos objetos da vida presente, ou o que se renuncia ao ego, e não exatamente o resultado final. O importante é o ato de abandonar o que era para se tornar outro. Aquilo que o sujeito vai ter que deixar de ser para mais uma vez ser e a pluralidade desses seres em um só. Essa interpretação se opõe ao entendimento evolucionista e linear ocidental do processo de transmigração da alma.

A palavra “mutação” é especialmente relevante porque se refere à superação de sua própria limitação e à adaptação a um novo contexto, ao mesmo tempo em que se preserva algo essencial para a existência. A mutação enquanto um processo de se

tornar bem-sucedido de acordo com o contexto, se opõe à ideia de evolução para um fim único ou último. Por isso Mangala, Sra Aratounian, Tara e Urmila são formas bem-sucedidas de se estar no mundo. A leitura que Ghosh faz da transmigração da alma está em consonância com a ideia dos Upanishads. Mangala não projeta uma evolução linear em direção à salvação. Ela projeta a dimensão da imortalidade para que ela pense o que ela não quer ser no aqui e agora. E com isso ela se descobre várias.

A absorção da ciência moderna europeia pelo domínio espiritual confere sobrevivência, resistência, mas, acima de tudo, a criatividade e originalidade que faltaram aos orientalistas ao produzirem o conhecimento sobre o nativo. *The Calcutta Chromosome* é a resposta à pergunta de Antar “Então, qual é a sua versão da história?” (GHOSH, 1997, p. 58), cuja resposta se encontra no título do artigo de Murugan: *Uma Interpretação Alternativa da Pesquisa da Malária no Final do Século XIX: Existe uma História Secreta?* (GHOSH, 1997, p. 36)

Através da submissão dos cientistas europeus ao grupo da contra-ciência sem que eles saibam, da caracterização do demiurgo da contra-ciência enquanto uma mulher-subalterna-deusa e a alteração de elementos filosóficos da cultura indiana para que o seu resultado tenha alto grau de sucesso, Ghosh subjuga o domínio material, ou a suposta superioridade da ciência moderna europeia, e enfatiza o poder da cultura Indiana, na imagem de Mangala, de se transformar, transmutar frente ao outro, de se ajustar diante de novos contextos situacionais e, assim, se preservar; afinal “lendas nem sempre são falsas” (GHOSH, 1997, p. 29).

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Warwick. Introduction: Postcolonial technoscience. *Social Studies of Science*, vol. 32, nº 5-6, October-December, p. 643-658, 2002.

BHATTACHARYA, Nandini. The logic of location: Malaria research in colonial India, Darjeeling and Duars, 1900–30. *Medical History*, vol. 55, p. 183–202, 2011.

CAMERON-SMITH, Alexander. *Strange bodies and familiar spaces: W. J. R. Simpson and the threat of disease in Calcutta and the tropical city, 1880 – 1910*. Ph.D. Thesis. School of Public Health. University of Sydney, 2011.

CHATTERJEE, Partha. *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

CLOTHEY, Fred W. *The many faces of Murukan: The history and meaning of a south indian god*. Hague: Walter de Gruyter, 1978.

DOWSON, John. *A classical dictionary of hindu mythology and religion: Geography, history and literature*. New Delhi: Rupa and Co., 2005.

- GHOSH, Amitav. *The calcutta chromosome*. New York: Avon Books, 1997.
- HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and reflection*. Explorations in indian thought. New York: State University of New York Press, 1991.
- HERBERT, Jean. *La notion de vie duture dans l'hindouisme*. Paris: Éditions Albin Michel, 1945.
- LIND, James. *An essay on diseases incidental to europeans in hot climates*. London: T. Becket and P. A. de Hondt, 1771.
- MARKLEY, Robert. *The far east and the english imagination, 1600-1730*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.
- MUSHTAQ, Muhammad Umair. Public health in british India: A brief account of the history of medical service and disease prevention in colonial India. *Indian Council of Community Medicine*. Jan vol. 34, nº 1, 2009.
- PAREL, Anthony J. *Gandhi: 'Hind swaraj' and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PARMESHWARANAND. *Encyclopaedic dictionary of Puranas*, vol. 1. New Delhi: Sarup & Sons, 2001.
- PATYAL, Hukam Chand. Pigeon in the vedic mythology and ritual. *Annals of the Bhandarkar oriental research institute*, vol. 71, nº 1/4, p. 310-317, 1990.
- PHILLIPS, Stephen. *A brief history and philosophy*. Yoga, karma, and rebirth. New York: Columbia University Press, 2009.
- SETH, Suman. Putting knowledge in its place: Science, colonialism, and the postcolonial, *Postcolonial Studies*, vol. 12, nº 4, p. 373-388, 2009.
- WUJASTYK, Dominik. Indian medical thought on the eve of colonialism. *IAS Newsletter*. 31 July 2003.
- VOORTHUIZEN, Anne van. Māriyamman's śakti: The miraculous power of a smallpox goddess. In: Korte, Anne-Marie. (ed.). *Women and miracle stories: A multidisciplinary exploration*. Leiden: Brill, p. 248-270, 2003.

Śrī Caitanya Mahāprabhu (1486-1533 d.C.) e seus seguidores, como Rūpa Gosvāmī (1489-1564 d.C.), desenvolveram uma ontologia que “incorpora o monismo advaitico, o dualismo teísta, e as metafísicas do Vedānta e do Sāṃkhya, filtrando-os com a lógica do Nyāya, e testando-os com os *insights* da teoria estética sânscrita” (FRAZIER 2009, p. 159). Segundo Jessica Frazier, “antes de um dogmatismo ingênuo ou de uma espiritualidade inquestionável, a filosofia *bhakti* de Rūpa Gosvāmī incorporou os frutos do ‘ceticismo iluminado’ da Índia a uma visão de mundo realista que se fortaleceu daqueles mesmos fatores que exerceram influência desmoralizante nas crenças religiosas e realismos do Ocidente” (FRAZIER 2009, p. 159).⁶⁴

Para entender a ontologia de *bhakti-rasa*, desenvolvida pelo Vaiṣṇavismo Gauḍīya, faz-se mister primeiramente situá-la no contexto das escolas de pensamento tradicionais do hinduísmo. Nos sistemas filosóficos do hinduísmo, conhecido como os *śaḍ-dārśanas*, existem basicamente dois sistemas de hermenêutica: Mīmāṃsā e Vedānta. O Mīmāṃsā procura interpretar como os rituais e o *karman*, ou as ações, constituem uma dimensão significativa da realidade, conducente à aquisição de uma condição existencial paradisíaca. A hermenêutica do Vedānta, por outro lado, aponta para os limites da ação frutiva que visa à aquisição do paraíso e sustenta que a verdadeira resolução do problema existencial, enquanto soteriologia, depende da eliminação da ignorância da natureza última do sujeito/ agente e sua relação com o Absoluto.

64 As traduções dos originais em inglês e sânscrito das citações presentes neste artigo foram feitas pelo autor.

Para o Vedānta, a perfeição da existência humana é obter conhecimento do Real ou Absoluto, que é o Ser que tudo permeia e que em sânscrito recebe o nome de Brahman. Essa é a exortação inquisitória proposta pelo *Vedānta-sūtra*, um dos textos fundamentais que resume o conhecimento dos Upaniṣads: *athato brahma jijñāsa* (“Agora, então, indague-se sobre Brahman”) (VEDĀNTA SŪTRA, 1.1.1, p. 6).

A palavra *brahman*, ‘o grande’, vêm da raiz verbal *brh* ‘expandir’ e designa aquilo ou aquele que se expande mais que qualquer outra coisa. O Brahman dos Upaniṣads trata-se da versão em gênero neutro dessa palavra e designa o Ser que se ‘expande’ infinitamente, isto é, o Absoluto ou essência ontológica de todos os entes.

É importante notar que o radical *brahma* além do substantivo neutro acima discutido admite também um sentido masculino cujo nominativo é *brahmā* e cujo sentido se refere a *Brahmā*, a divindade cosmológica de primeiro escalão que se ‘expande’ até os limites de nosso universo particular. Ele seria como que o ‘demiurgo’ ou ‘logos’, o primeiro ser criado, que surge de Nārāyaṇa e dá forma ao universo. O conceito de um demiurgo também pode ser encontrado no pensamento cosmogônico de Platão, onde designa o artesão divino que, sem criar de fato o universo, dá forma a uma matéria desorganizada imitando as essências eternas. Assim como em Plotino e Paulo, o demiurgo se identifica com o *nous* grego e o ‘Verbo’ cristão, *Brahmā* também atua com a *śakti* (potência) divina, que são os Vedas personificados, aquele conhecimento que possibilita a criação.

Brahman, portanto, nesse sentido neutro, refere-se à realidade metafísica final que é o *ekam evādvitīyam* (“um sem um segundo”) (CHĀNDOGYA UPANIṢAD, 6.2.1, p. 415), a Realidade última, a fonte original e o fundamento do universo.

O *Bhāgavata Purāṇa*, um dos principais *Purāṇas*, considerado pela tradição de Caitanya Mahāprabhu como o comentário de Vyāsa⁶⁵ aos *Vedānta-sūtras*, ratifica em seu preâmbulo a instrução fundante do *Vedānta-sūtra* sobre *Brahman* (PRABHUPĀDA, 1995, p. 60). Portanto, a afirmação que abre o *Bhāgavata Purāṇa* é a mesma que se encontra nos aforismos iniciais do *Vedānta-sūtra*: *janmādy asya yataḥ* (“Deste (Brahman) há a origem etc. (VEDĀNTA-SŪTRA, 1.1.2 p. 12; BHĀGAVATA PURĀṆA, 1.1.1, p. 47). Ou seja, esse Brahman é a realidade de onde tudo surge, onde tudo permanece e para onde tudo retorna.

Após afirmar a natureza do Brahman como a fonte e origem de todas as coisas, o *Vedānta-sūtra* declara que ele não pode ser conhecido pela razão, mas somente pela autoridade das escrituras, da revelação: *śāstra yonitvāt* (“[O conhecimento de Brahman] tem origem nas escrituras”) (VEDĀNTA-SŪTRA, 1.1.3, p. 16). Certamente, aceitar a autoridade das escrituras (*śāstras*) não é meramente aceitar o conhecimento de qualquer

65 A tradição vaiṣṇava identifica *Bādarāyaṇa*, o autor presumido do *Vedānta-sūtra*, com Vyāsa (s/d), indicando, portanto, que o *Bhāgavata Purāṇa* e o *Vedānta-sūtra* tem o mesmo autor.

autoridade, mas, aceita-lo da autoridade dos que são videntes, ou seja, daqueles que, com sua visão intuitiva, com sua visão mística, em *samādhi*,⁶⁶ tiveram experiência do Real.

De forma geral, em suas diferentes escolas interpretativas, o Vedānta pressupõe dois paradigmas ontológicos bem distintos. Um deles lembra Parmênides (530–460 a.C.) e o outro que lembra Platão (428/427 – 348/347 a.C.). Grosso modo, a diferença entre as ontologias de Parmênides e Platão estaria no fato de que Parmênides afirma que o mundo sensível das aparências, que seria para ele o ‘não ser’, não existe, não tem realidade, ao passo que para Platão ele existe, mas apenas como sombra do ‘ser verdadeiro’.

Podemos também fazer uma correlação desses dois paradigmas com as místicas do cristianismo, que se baseiam em duas teologias distintas: a negativa e a afirmativa. A teologia ‘negativa’ ou apofática, encontrada principalmente em Dionísio Aeropagita (século V e VI d.C.) e Maister Eckhart (1260-1328 d.C.), tenta descrever Deus pela negação, baseando-se no princípio de que nada poderia ser dito sobre o ser perfeito que é Deus. Seria uma tentativa de alcançar unidade com o Divino através do discernimento, ganhando conhecimento do que Deus não é (*apophasis*), em vez de descrever o que Deus é. Por sua vez, a teologia ‘afirmativa’ ou catafática, que pode ser encontrada em São Boaventura (1221-1274 d.C.) e de alguma forma em Inácio de Loyola (1491-1556 d.C.), conduz ao conhecimento de Deus pela valorização das emoções que podem ser dirigidas à Divindade.

Essas mesmas distinções ontológicas podem ser identificadas respectivamente entre o idealismo do Vedānta Advaita de Śaṅkara e o realismo das tradições Vedānta Vaiṣṇavas de Rāmānuja, Madhva, Nimbārka, Vallabha e Caitanya Mahāprabhu. O realismo das tradições Vedānta Vaiṣṇavas ao invés da postulação do idealismo do Vedānta Advaita de que Brahman constitui um absoluto sem atributos ou poderes, inativo e impessoal, considera o mesmo Brahman como um absoluto dotado de atributos supramundanos, de poderes inconcebíveis, com atividades sobrenaturais e uma personalidade divina. Isso é explicado nos Upaniṣads: “*parāsyā śaktir vividhaiva śrūyate, svābhāvīkī*” (“Sabe-se que [essa] *śakti* é suprema, múltipla, e parte de sua própria natureza”) (ŚVETĀŚVĀTARA UPANIṢAD, 6.8, p. 124).

Se o *vedānta advaita* tende a atribuir ao mundo uma realidade próxima à ilusória, o Vedānta Vaiṣṇava, o enxerga como uma manifestação da soberania divina (*aiśvarya*). Consequentemente, uma vez que Brahman é infinito e todo-perfeito, não se pode atribuir limites aos seus poderes, atributos, atividades e personalidade. Para dar conta dessa dimensão meta-impessoal de Brahman, o *Bhāgavata Purāṇa* sustenta uma tripartição do Absoluto, fundamental para toda a tradição Vedānta Vaiṣṇava. Como afirma o texto: *vadanti tat tattva-vidas tattvaṃ yaj jñānam advayam/brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate* (“Os videntes conhecedores da Verdade não-dual

66 *Samādhi* é o estado de absorção mística obtida pela contemplação ou meditação contínua, que pode levar à identificação ontológica entre o meditador com seu objeto.

e plena de conhecimento, descrevem-na como Brahman, o ‘Ser Absoluto’, Paramātmā, a ‘Alma Suprema’, e Bhagavān, a ‘Pessoa Todo-opulenta’”) (BHĀGAVATA PURĀṆA, 1.2.11, p. 113).

Portanto, os três aspectos da Divindade suprema são: Brahman, Paramātmā e Bhagavān. Brahman (utilizado aqui em seu sentido estrito) refere-se ao seu aspecto impessoal; Paramātmā, ao seu aspecto localizado todo-penetrante; e Bhagavān, à sua personalidade divina todo-opulenta. São três os atributos que constituem, caracterizam e manifestam esses três aspectos da Divindade: *sat*, existência ou eternidade, é o atributo específico de Brahman; *cit*, consciência ou conhecimento é o atributo específico de Paramātmā; e *ānanda*, bem-aventurança, ou prazer infinito, o atributo que caracteriza Bhagavān. Isso é descrito no *Brahmā Samhitā: Īśvaraḥ paramaḥ kṛṣṇaḥ sac-cid-ānanda-vigrahaḥ* (“Kṛṣṇa é o Senhor Supremo com a forma de existência, conhecimento e bem-aventurança.”) (BRAHMĀ SAMHITĀ, 5.1, p. 1).

Comentando sobre a estrofe 1.2.11 do *Bhāgavata Purāṇa*, Rembert Lutjeharms, rotula de “monoteísmo polimorfo”⁶⁷ essa disposição da Divindade de se manifestar numa pluralidade de formas (LUTJEHARMS, 2014, p. 175). O *Bhāgavata Purāṇa* explica essa pluralidade como: *yathāvidāsinaḥ kulyāḥ sarasaḥ syuḥ sahasraśaḥ* (“como milhares de rios fluindo de um lago”) (BHĀGAVATA PURĀṆA, 1.3.26, p. 190). Ainda, segundo Lutjeharms:

Ele é o Brahman, o fundamento de todos os seres, e interage com sua criação como o controlador interno, o ‘si mesmo’ Supremo (*Paramātmā*). Ele é Bhagavān, a deidade pessoal divinamente corporificada, e assume várias formas segundo sua vontade. Tudo isso é descrito de forma elaborada nos escritos teológicos da tradição e seus textos sagrados. Esses textos, por nos transmitir a conclusão de sua doutrina (*siddhānta*), são a fonte primária de conhecimento (*pramāṇa*) sobre a natureza da Deus (LUTJEHARMS, 2014, p. 175-176).

Os elementos gerais do Vedānta Vaiṣṇava acima apresentados constituem o pano de fundo para o desenvolvimento da escola Vedānta *Acintya-bhedābheda* ‘inconcebível diferença e igualdade simultânea’, mais conhecida como Vaiṣṇavismo Gauḍīya e sua ontologia das emoções devocionais. Segundo Gupta, nos primeiros escritos do Vaiṣṇavismo Gauḍīya não encontramos o uso da expressão *acintya-bhedābheda*, apesar de encontrarmos o uso de palavras *acintya* e *bhedābheda*. Jīva Gosvāmī o primeiro a utilizá-la como identificando a filosofia de Caitanya Mahāprabhu. No *Sarva-saṁvādinī*, onde ele [*Jīva Gosvāmī*] enumera os nomes dos diferentes mestres e suas escolas, ele conclui dizendo: “minha teoria é *acintya-bhedābheda*” (GUPTA, 2007, p. 46).

Nessa perspectiva, a interpretação Vaiṣṇava Gauḍīya do verso acima mencionado do *Bhāgavata Purāṇa* (1.2.11, p. 113), tende a estabelecer uma hierarquia entre os diferentes

67 Termo utilizado por Julius Lipner (LIPNER, 2010, p. 312).

aspectos da Divindade. Por isso, Śrīla Prabhupāda explica, em relação a Bhagavān, que “Brahman é Sua refulgência corpórea transcendental, e Paramātmā é Sua representação parcial. Assim, as compreensões Brahman e Paramātmā da Verdade absoluta são apenas compreensões parciais” (PRABHUPĀDA, 1995, Vol. 1.1, p. 115). Bhagavān emerge como o ponto de convergência de todos os atributos (*sac-cid-ānanda*) e teleologia final da existência a ser realizado através da prática de *bhakti*, ‘a devoção amorosa’.

Segundo Prabhupāda, a Divindade no seu aspecto Brahman deverá ser realizada por meio de *jñāna* ou conhecimento discriminativo; no seu aspecto Paramātmā através de *dhyāna* ou contemplação; e, finalmente, no seu aspecto de Bhagavān através de *bhakti*. Consequentemente, o *Bhāgavata Purāṇa* estabelece que a Divindade ou Realidade não-dual é simultaneamente: (1) o Ser, Brahman, para os que o realizaram através de *jñāna*, o conhecimento discriminativo; (2) a Superalma, Paramātmā, para os que o realizaram mediante *dhyāna*, a contemplação; e (3) a Pessoa Suprema, Bhagavān, para os que o realizaram por *bhakti*, a devoção amorosa (PRABHUPĀDA, 1995, Vol. 1.1, p. 114).

A noção fundamental de *acintya-bhedabheda* aponta para uma unidade na diferença e simultaneamente uma diferença na unidade. Mais especificamente ela aponta para um grau de articulação e relação entre a Divindade e as almas individuais, como realidades distintas e reais, sob o pano de fundo de uma ontologia não dualista. O paradoxo da conjunção entre unidade e diferença é justamente o que caracteriza a dimensão *acintya* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya.

Portanto, para o Viṣṇava Gauḍīya o mundo e as almas são reais, no sentido de serem eternos, assim como Deus o é. Mas sua existência é relativa e depende da existência de Deus. Esse ponto é característico do pensamento dos *Āgamas*, que afirmam ser Deus e suas *śaktis* ambos reais. Isso é igualmente corroborado pelos Upaniṣads, em especial na passagem seguinte: *parasya śaktir vividhaiva śrūyate svabhāviki jñāna-bala-kriyā ca* (“A potência transcendental [do Senhor] é múltipla, tendo a natureza inerente de conhecimento, poder e atividades”) (ŚVETĀŚVATARA UPANIṢAD, 6.8, p. 124). Em outras palavras, a realidade das energias divinas – que abrange as almas e o mundo – não é apenas fenomenológica, mas também ontologicamente real. Por outro lado, a característica de *acintya*, que permeia essa relação entre a Divindade e suas energias, garante, por um lado a dimensão ontológica da não dualidade, e simultaneamente a consistência real da diversidade, que promove a alteridade e mantém a possibilidade psicológica e estética dos relacionamentos. Contudo, é importante saber distinguir a identidade profunda da alma- que é condição *sine qua non* para a experiência mística (*bhakti-rasa*) com a Divindade, fundada nas emoções devocionais- da identidade ordinária da alma, a saber, o ego (*ahamkāra*). A primeira é eterna enquanto que a segunda é perecível.

Na ontologia Vaiṣṇava Gauḍīya, o mundo material é um reflexo invertido do mundo espiritual. Por exemplo, o *Bhagavad Gītā* refere à existência de uma árvore, a figueira-de-bengala, que se reflete num espelho de água, onde tudo aparece de forma invertida: *ūrdhva-mūlam adhaḥ-sākhāḥ aśvatthāḥ prāhur avyayam* (“As raízes para cima, os ramos para baixo, se diz, é a árvore *aśvatthā* imperecível”) (BHAGAVAD GĪTĀ, 15.1, 587). Essa colocação nos mostra que todos os sentimentos, todas as emoções encontradas no plano material, onde se definem as relações mútuas entre seres relativos, são reflexos das relações existentes desses mesmos seres relativos com a Divindade ou Ser absoluto, no plano espiritual. Nesse arcabouço metafísico, os *Purāṇas* estabelecem a existência de um mundo espiritual, identificado com Vaikuṅṭha ou Vraja, que constituem a dimensão ou mundo de Deus, real, eterno e arquetípico. Essa ontologia já se vislumbra no *Ṛg-veda* que descreve o plano material como sendo apenas um quarto da realidade (*eka-pada-vibhūti*) e o mundo espiritual de três-quartos (*tri-pada-vibhūti*): *etāvān asya mahimāto jyāyāṃś ca pūruṣaḥ/pādo 'sya viśvā bhūtāni tripād asyāmṛtaḥ divi* (“Essa é a manifestação de Seu poder, mas o próprio Senhor é muito maior que isso. Todas as entidades vivas do universo são somente um quarto de seu ser, outros três quartos constituem a sua natureza eterna no Céu espiritual”) (ṚG VEDA, 10.90.3, 4513). Essa ontologia realista se distingue das ontologias idealistas tanto do não-dualismo indiferenciado (*nirviśeṣa*) como do niilismo budista (*śunya-vāda*), que identificam a causa do sofrimento unicamente na ignorância e no desejo, respectivamente.

O problema fundamental da existência material condicionada situa-se assim no ego (*ahamkāra* ou *asmitā*), que constitui reflexo pervertido e temporário da identidade espiritual da alma (*jīvātma-svarūpa*). Nessa perversão, o ego se imagina enquanto centro das relações existenciais. Segundo essa perspectiva, o problemático não seria as emoções ou os desejos em si, mas sim o seu objeto. Quando o objeto do desejo é temporário, temos o sofrimento. Mas quando ele é eterno, temos outra situação, onde o problema do sofrimento não se apresenta dessa forma. Por isso, Lutjeharms nos explica que:

Apesar da razão e teologia terem seu lugar e serem indispensáveis para os aspirantes espirituais, elas têm de dar espaço para a experiência e emoções. A teologia de Rūpa, embora estritamente sistemática e vigorosamente analítica, tenta fornecer um esquema teórico para uma meta bem subjetiva e experimental. Sua principal preocupação é a devoção (*bhakti*), e ele analisa detalhadamente as dinâmicas de suas emoções, que ele toma emprestado das teorias estéticas sânscritas. Mas, para Rūpa, e de fato para a tradição de Caitanya, a devoção é algo mais que uma emoção. Ela é uma condição de ser que se traduz em ação, e conduz a um estado de absorção divina único no qual Deus pode ser plenamente conhecido (LUTJEHARMS, 2014, p. 175).

No Cristianismo, esta preocupação com o uso místico das emoções também foi identificada por Hans Urs von Balthasar, que encontra um Inácio de Loyola, em seus *Exercícios Espirituais*, advogando “utilizar os sentidos” nas preces mentais. Também em uma de suas mais importantes obras, *Herrlichkeit*, Balthasar busca reafirmar o sentido religioso da sensação e imaginação. Ele afirma que o catolicismo tradicionalmente tem menosprezado essas duas faculdades como meio de revelação divina por ter superestimado a espiritualidade apofática (BALTHASAR, 1996, p. 227).

Foi nesse contexto da natureza ontológica das emoções que Rūpa Gosvāmī formulou sua teoria de *rasa*. Para ele, o *rasa* que se expressa como experiência estética na dimensão material da vida e da arte – tal como formulado por Bharata – constitui um reflexo fugaz do *rasa* fundante e constitutivo da existência que é inerente à relação entre a alma e a Divindade na dimensão espiritual, e que transcorre na forma de uma emoção devocional (*bhakti-rasa*). Dessa forma, Rūpa Gosvāmī nos dá a conhecer que a ‘verdade’, o objeto da ontologia, é o mesmo que a ‘beleza’, o objeto da estética, demonstrando que, na espiritualidade, as emoções da alma individual, em sua relação com a Divindade, não se fundem na passividade de uma contemplação ontológica, mas se expande na plenitude da bem-aventurança dinâmica das interações estético-emocionais do *rasa* arquetípico. Nessa vivência emocional, define-se *bhakti-rasa*, como: *hṛṣikeṇa hṛṣikeṣa-sevanam bhaktir ucyate* (“Utilizar os sentidos no serviço de Hṛṣikeśa [Kṛṣṇa], o Senhor dos sentidos”) (GOSVĀMĪ, 2003, 1.1.12, p. 38).

A ênfase em uma ontologia das emoções (*bhakti-rasa*) como uma exploração das implicações ontológicas dos princípios da estética indiana e sua noção de *rasa* garante a peculiaridade da tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya de Caitanya Mahāprabhu no contexto das demais escolas do Vedānta Vaiṣṇava. Com efeito, há nele algo de absolutamente singular no que tange à natureza ontológica da Divindade: a eficácia do emocionalismo devocional que implica uma concepção de uma Divindade, enquanto expressão da doçura, intimidade e amor, que pode ser ‘degustada’ em toda sua doçura (*madhura*).

Como afirma Cakravartī, “O que é singular quanto ao conceito de Brahman nesse sistema é a distinção que ele faz entre os atributos que expressam sua majestade (*aiśvarya*) e os que expressam sua doçura (*mādhurya*), tendo em vista dar mais ênfase no último”. Essa doçura, ainda segundo Cakravartī, é revelada nos passatempos de Kṛṣṇa “com seus companheiros, afetuosos pais e queridas consortes, das quais Rādhā é a principal” (CHAKRAVARTI, 2004, p. 40).

No contexto da teoria de *rasa*, os “doces relacionamentos” (*mādhurya-rasa*) de Kṛṣṇa vieram a se constituir no “traço mais consistente do Vaiṣṇavismo”, em seu aspecto religioso. O *Taittirīya Upaniṣad*, referindo-se ao Brahman, afirma que é Ele em verdade *rasa* (bem-aventurança) e que a alma individual se torna plena de bem-aventurança (*ānanda*) por realizá-lo como *rasa*: *raso vai saḥ. rasam hy evāyam labdhānandī bhavati ko hy evānyāt kaḥ prāṇyāt yad eṣa ākāśa ānando na syāt eṣa hy ānandayāti* (“Ele certamente é doçura (*rasa*)!

Com essa doçura, temos bem-aventurança. Quem, de fato, poderia respirar, sem bem-aventurança no espaço do ser? Ele, unicamente ele, causa bem-aventurança”) (TAITTIRĪYA UPANIṢAD, 2.7.1, p. 135).

Ainda que seja aludida nos Upaniṣads, a condição de *rasa* de Brahman não foi revelada plenamente pelos mais antigos comentadores dos Upaniṣads. Os defensores da escola gauḍīya do Vaiṣṇavismo foram pioneiros em declarar o texto acima como a ideia básica da concepção upaniṣádica do Absoluto. O Absoluto é *nikhila rasāmṛta-mūrti*, a corporificação eterna de todos os *rasas* (CAKRAVARTI, 2004, p. 342).

Foi a tradição *bhakti* de Śrī Caitanya Mahāprabhu e dos seus seguidores, os vaiṣṇavas gauḍīyas, que aprimorou uma teologia estética para ilustrar a natureza da relação emocional entre as almas e a Divindade Suprema. Essa tradição se distingue caracteristicamente da tradição gnóstica do Vedānta que busca estabelecer a realização da natureza eterna do Ser, realização esta que se distingue da religiosidade mundana (*kaitava dharma*) e é propedêutica, ou seja, um pré-requisito para a vida espiritual última.

Os Vedas, principalmente nas reflexões, presentes nos Upaniṣads, estabelecem como objeto supremo do conhecimento metafísico, Brahman, o Ser infinito, único e absoluto. Esse Ser ou Verdade Absoluta é definido como *janmādy asya yataḥ*, “Origem, conservação e fim de todas as coisas” (VEDĀNTA-SŪTRA, 1.1.2, p. 12). Alguns pensadores, que aceitam o Brahman como a realidade única, consideram-no exclusivamente como impessoal e que as diversidades ou variedades decorrentes de Suas potências são apenas fruto da ilusão (*mithya*). Contudo, o *Bhāgavata Purāṇa* (1.2.11, p. 113) considera que esse Brahman, apesar de ser a única realidade não-dual e pleno de conhecimento, é descrito não apenas como Brahman, o Ser impessoal, mas também como Paramātmā, a Pessoa (*puruṣa*) que cria e permeia tudo com Sua consciência e como Bhagavān, a todo atrativa Personalidade Suprema da Divindade, que é plena de opulências de majestade e doçura.

Essa Divindade Suprema, por meio de seus aspectos pessoais, tanto como *Paramātmā* ou como *Bhagavān*, exhibe potências de existência (*sat* ou *sandhini*), de conhecimento (*cit* ou *sanvit*) e de prazer (*ānanda* ou *hladhini*) infinitos. Portanto, o Ser Absoluto, que é um sem um segundo (*ekam eva advitīyam*), não é apenas da natureza de *sat* “existência”, identificada com o Brahman impessoal, mas também de *cit* “consciência”, identificada com o Paramātmā, e de *ānanda* “bem-aventurança” plenamente manifesta em Bhagavān.

O conhecimento discriminativo (*jñāna*) conduz à realização da Divindade como o Brahman, o “Ser Absoluto”. A meditação (*dhyāna* ou *upāsana*) conecta a consciência da “alma individual” (*jīvātmā*) com a consciência suprema de Paramātmā, a “Superalma”. Por sua vez, é a devoção pura e suprema (*śuddha* e *parā bhakti*) dá o conhecimento e

a práxis do serviço devocional (*bhakti-seva*) à Personalidade Suprema da Divindade, Bhagavān Śrī Kṛṣṇa.

A teologia de Śrī Caitanya Mahāprabhu, prioriza a devoção amorosa à Personalidade Suprema da Divindade em Sua forma mais doce, que é Śrī Kṛṣṇa ou Govinda. Tal devoção é uma condição de ser, sentir e agir de total absorção e comunhão pessoal com a Divindade, que por Sua graça divina, se torna acessível aos sentimentos de amor de Seu devoto.

Por isso, em seu tratamento do conceito de *rasa*, Rūpa Gosvāmī vai além do conceito mundano de *rasa* da teoria poética clássica secular, bem como das teorias espiritualistas monistas – onde o *rasa* supremo surge e se condensa na passividade e neutralidade do *śānta-rasa*. Certamente, Rūpa Gosvāmī também trata da experiência mística, mas não se circunscreve à mística ontológica impessoal do Ser; se elevando até a mística estética e pessoal do Amor espiritual (*prema*).

Nessa ontologia, o *rasa* supremo surge e situa-se na paixão de *bhakti-rasa*, que é comum a todos os *rasas*; e isso se processa inteiramente dentro da natureza interna ou espiritual (*śvarūpa-śakti*) da Divindade Suprema – identificada com Kṛṣṇa – não sendo portanto um produto das impressões psicológicas (*vāsānas*) derivadas das emoções causadas pelos *guṇas* ou qualidades da natureza material. A integração estético devocional adotada pelo Vaisnavismo Gauḍīya transcendeu o contexto histórico e cultural da Índia medieval e cada vez mais pode ser encontrada no hinduísmo contemporâneo por todo o mundo.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, Hans Urs von. The glory of the lord: A theological aesthetics. In: FESSIO, J.; RICHES, J. *Seeing the form*. San Francisco: Ignatious Press, 1982.

BHAGAVAD-GĪTĀ. In: PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta Swami. (trad.). *O Bhagavad-Gita como ele é*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

BHĀGAVATA PURĀṆA. In: PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta Swami. (trad.). *Śrīmad Bhāgavatam*. Vol. 1, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

BRAHMA-SĀMĤITĀ. In: SVĀMĪ, Bhanu. *Śrī- Brahma-sāṃhitā*. Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2008.

CHAKRAVARTI, Sudhindra Chandra. *Philosophical foundation of Bengal vaisnavism, a critical exposition*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. In: SWĀHĀNANDA. Swāmī. *The Chāndogya Upaniṣad*. Madras: Sree Ramakrishna Math, 1956.

FRAZIER, Jessica. *Reality, religion, and passion: Indian and western approaches in Hans-Georg Gadamer and Rūpa Gosvāmi*. Lanham: Lexington Books, 2009.

GUPTA, Ravi M. *The Caitanya Vaisnava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When knowledge meets devotion*. London: Routledge Hindu Studies Series, 2007.

GOSVĀMĪ, Rūpa. Bhakti-rasāmṛta-sindhu. In: SVĀMĪ, Bhanu. (trad.). Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu: with Durgama-sangamani-tika the commentary called — Resolving the Difficult, of Srila Jiva Gosvami and Bhaktisara-pradarsini-tika the commentary called — Revealing the Essence of Bhakti, of Srila Visvanatha Cakravarti Thakura. Volume II. Traduzido por Bhanu Swami. Chennai: Sri Vaikuntha Enterprises, 2003.

LIPNER, Julius. *Hindus: Their religious belief and practices*. Abingdon: Routledge, 2010.

LUTJEHARMS, Rembert. Aesthetics—An ocean of emotion: Rasa and religious experience in early Caitanya Vaiṣṇava thought. In: *Caitanya Vaiṣṇava philosophy: Tradition, reason and devotion*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, p. 175-215, 2014.

ṚG VEDA. In: SARASVATI, Svami Satya Prakash (trad.); VIDYALANKAR, Satyakam. (trad.). *Ṛgveda Samhitā*. 13 vols. New Delhi: Veda Pratishthana, 1977/1987.

ŚVETĀŚVATARA UPANIṢAD. In: TYĀGĪŚĀNANDA, Swāmī. *Śvetāśvataropanisad*. Madras: Sree Ramakrishna Math, 1971.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: SARVĀNANDA, Swāmī. *Taittirīyopaniṣad Madras: Sree Ramakrishna Math*, 1982.

VEDĀNTA-SŪTRA. In: VASU, Rai Bahadur Śrīsa Chandra. *The Vedānta-sūtras of Bādarāyana with The Commentary of Baladeva*. 2.a edit. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.

CAPÍTULO VIII

O MAHĀSATIPATTHĀNA SUTTA COMO INTERPRETADO E PRATICADO PELAS ESCOLAS DE MEDITAÇÃO VIPASSANĀ DE S. N. GOENKA E MAHĀSĪ SAYĀDAW

No cânone páli do Budismo Theravāda, chamado de Tipitaka ou os Três Cestos, são descritas histórias de discípulos de Buda que alcançaram a Iluminação (*Nibbāna*) imediatamente ao entrar em contato com um discurso (*sūtra*). Entretanto, como regra geral, a tradição defende que o objetivo final é experienciado essencialmente através de grande esforço meditativo, sempre guiado pelos ensinamentos. De todo o cânone páli, o *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* (2018) – *O Grande Sutra dos Fundamentos da Consciência Plena* – é o sūtra base da praxiologia e filosofia da tradição Theravāda, e é ainda mais central para as modernas escolas do Movimento Vipassana, que o consideram sinônimo de meditação *vipassanā*.

Atualmente, o budismo é visto a partir de duas grandes ramificações: Theravāda e Mahāyāna. A tradição Theravāda, ou “A Doutrina dos Anciões”, é a mais antiga, tendo sido originada no século IV a.C. Considerada uma tradição mais monástica, está localizada predominante nos países do sul e sudeste asiático (Mianmar, Sri Lanka, Camboja, Tailândia e Laos). O desdobramento destas duas tradições está intrinsecamente ligado à história dos quatro primeiros concílios budistas, de um total de seis, realizados ao longo de toda a história do budismo. O Quinto e o Sexto Concílio, realizados, respectivamente, nos anos de 1871 e 1954, em Mianmar, são de fundamental importância para compreender como o método das escolas monásticas da tradição Theravāda, centrados na recitação dos sūtras e no seguimento do código de ética (Vinaya ou o Código de Ética é o primeiro dos três “cestos” (livros) do Tipitaka, deram lugar ao método das escolas do moderno Movimento Vipassanā, voltadas ao público laico, que colocou a meditação como elemento central.

O Movimento Vipassanā ou Movimento de Meditação do Insight é composto por um grupo de mestres ou escolas – *vipassanāvādas* –, que, de modo independente, desde os Quinto e Sexto Concílios Budistas se destacaram na transmissão da meditação *vipassanā*. Para as *vipassanāvāda* do Movimento Vipassanā, a meditação *vipassanā* ensina um aspecto ontológico, uma visão de mundo e um centro norteador, levando à risca o exposto no início do *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* (p. 1, 2018): “Bhikkhus, este é o caminho direto para a purificação dos seres, para superar a tristeza e a lamentação, para o desaparecimento da dor e da angústia, para alcançar o caminho verdadeiro, para a realização de Nibbāna.”

Apenas em Myanmar, Tailândia e Sri Lanka existem mais de vinte mestres e métodos de *vipassanā* documentados (OOSTERWIJK, 2014; KORNFIELD, 2007). Dentre esses, duas escolas podem ser apontadas como referência, as de S. N. Goenka (1924 – 2013) e de Mahāsī Sayādaw (1904 – 1982), que além de se destacarem em Myanmar e na Índia (caso de Goenka), e terem se difundido em diversos países ocidentais, formam as bases da escola de meditação Mindfulness, amplamente difundida no Ocidente.

O *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* está dividido em Quatro Fundamentos: a observação do corpo (*kāya*), das sensações corporais (*vedanā*), da mente (*citta*) e dos objetos ou qualidades mentais (*dhamma*). As diferentes compreensões filosóficas e praxiológicas desses quatro fundamentos é o que distingue as escolas do Movimento Vipassanā. É dito que a prática de qualquer um dos quatro fundamentos inclui os outros três. Por esta razão, é possível haver a enorme variedade de métodos *vipassanā*, que embora tenham discussões calorosas entre si, não chegam a se negarem. Visto isso, partindo de diferentes traduções do *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* e da interpretação de monges *theravādistas*, como Anālayo (2006; 2012, 2018), Sujato (2012) e Thanissaro (2013), serão colocadas frente a frente as visões de Goenka (1999), que o explica em detalhes nas palestras do retiro de 8 dias, e de Mahāsī (2016; 1991).



O *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* (DN 22) — *O Grande Sutra dos Fundamentos da Consciência Plena* – encontrado no *Mahāvagga*, a segunda das três divisões do Digha Nikaya – é uma versão expandida do *Satipaṭṭhāna Sutta* (MN 10) – O Sūtra da Consciência Plena/Atenta – encontrado no Majjhima Nikaya 10. Ambos os sūtras se diferenciam pelo acréscimo, ao final do *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* (por nós abreviado por MS), da explanação em detalhes das Quatro Nobres Verdades, possível razão do emprego do termo *mahā* (grande), indicando ser este o tópico suplementar deste sūtra. Existem três versões completas disponíveis do *Mahā-Satipaṭṭhāna Sutta*, uma

em páli e duas em chinês;⁶⁸ há ainda uma quarta e mais curta versão (Tibetano e Chinês) dentro do *Prajñāpāramitā Sūtra* – O Sūtra da Perfeição da Sabedoria (SUJATO, 2012, p. 273).

O método da meditação *vipassanā* presente no *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* consiste na meditação nos chamados quatro fundamentos da consciência plena/atenta (*cattāro sati-paṭṭhāna*): o corpo (*kāya*), as sensações (*vedanā*), a mente ou estados da consciência (*citta*) e os objetos ou qualidades mentais (*dhamma*). O *sūtra* apresenta uma análise dos quatro fundamentos, que se desdobram em treze exercícios práticos de contemplação. Cada um destes exercícios possui duas partes: o exercício em si, que é explicado primeiro, e o processo de realização do *insight*, repetido em todos os exercícios, que constitui uma seção complementar. A repetição é uma característica do discurso do Buda que serve tanto para enfatizar quanto para dar uma maior clareza ao assunto:

Assim ele vive contemplando o corpo no corpo internamente, ou vive contemplando o corpo no corpo externamente, ou vive contemplando o corpo no corpo interna e externamente. [ii] Ele vive contemplando fatores de originação no corpo, ou vive contemplando fatores de dissolução no corpo, ou vive contemplando fatores de originação e dissolução no corpo. [iii] Ou sua atenção plena é estabelecida com o pensamento: "O corpo existe", na medida necessária apenas para o conhecimento e a atenção plena, [iv] e ele vive desapegado, e não se apega a nada no mundo. Assim também, monges, um monge vive contemplando o corpo no corpo (SATIPAṬṬHĀNA SUTTA, 2013, I.1).⁶⁹

A prática do *insight* em cada exercício divide-se em quatro estágios do “cume”,⁷⁰ isto é, quatro estágios da contemplação, anotados na citação acima e repetidos, nessa mesma sequência, para a sensação, a mente e os conteúdos mentais. Embora algumas técnicas de meditação presentes no MS sejam capazes de induzir os *jhanās*, o sistema como um todo é orientado ao *insight* (BODDHI, 2002). Assim, os quatro estágios da contemplação funcionam como explanação do *insight* e como encaminhamento metodológico recorrente que se aplica para cada uma das Quatro Contemplações (*ānupassanā*) prescritas pelo *sūtra*, as quais se subdividem pela tradição comentarial em treze⁷¹ exercícios de meditação e que aparecem na sequência do texto.

Embora se utilize a ideia de diferentes exercícios como modo de estruturar a prática, estes não necessariamente devem ser visto como distintos ou, ainda, como

68 Nian Chu Jing (*Smṛtyupasthāna Sūtra*), presente no Madhyama Āgama, do Tripitaka Chinês; e o *Ekottara Āgama* – também chamado de *Ekayāna Sūtra* (Sutra do Caminho Direto).

69 As traduções dos originais em inglês desta e das demais citações presentes neste artigo foram feitas pelo autor.

70 Termo utilizado por Myint (2013, p. 103), na expressão *Four Stages of Culmination*.

71 Ou vinte e um, se considerarmos as Nove Contemplações no Cemitério como nove e não como um.

conduzindo a resultados distintos. Fazendo uma referência ao *Ānāpānasati Sutta* (MN 118), Thanissaro (2013, p. 1), ao comentar o MS, explica:

À primeira vista, os quatro quadros de referência para a prática de *satipaṭṭhāna* soa como quatro exercícios de meditação diferentes, mas o MN 118 deixa claro que todos eles podem se concentrar em uma única prática: manter a respiração em mente [ou os objetos de meditação propostos no MS]. Quando a mente está com a respiração, todos os quatro quadros de referência estão presentes. A diferença está simplesmente na sutileza do foco. À medida que um meditador se torna mais habilidoso em permanecer com a respiração, a prática de *satipaṭṭhāna* dá maior sensibilidade ao desvelar camadas cada vez mais sutis de participação no momento presente até que nada fique no caminho da liberação total.

As diversas escolas do Movimento Vipassanā dão prioridade distintas – ou seja, definem distintamente seus objetos primários de meditação – para as múltiplas contemplações (*ānupassanā*), fundamentos (*paṭṭhāna*), e exercícios ou objetos de meditação. Na escola de Goenka, por exemplo, foca-se em *vedanā* através das sensações corporais, e, na de Mahāsī, foca-se em *kāya* através da respiração contemplada na altura do abdômen, entre outros. Tal diferenciação levanta pelo menos duas questões. Em primeiro lugar, ao dar foco em apenas uma das quatro contemplações, seriam as outras também contempladas? De acordo com a passagem acima, a foco em apenas um *ānupassanā* abrange todos os outros, e a diferença primordial não seria o exercício ou objeto de meditação, mas sim a profundidade do foco, ou seja, o nível de dissecação, análise ou desconstrução dos fenômenos, o qual vai sendo alcançado progressivamente e reflete a qualidade do *insight*. Em segundo lugar, é realmente possível contemplar todos os exercícios propostos no MS? De modo geral, isso não ocorre nas escolas do Movimento Vipassanā, visto que cada uma elenca a necessidade e o objetivo, e, portanto, a prioridade para a prática de um ou outro exercício de contemplação, como será visto em detalhes a seguir.

Apresento abaixo um quadro sintético das Quatro Contemplações e seus respectivos exercícios.

Tabela 1 - As Quatro Contemplações

Primeira Contemplação Contemplação do Corpo (<i>kāyānupassanā</i>)	(i) Sessão sobre a inspiração e a expiração (<i>Ānāpāna Pabba</i>) (ii) Sessão sobre as posturas (<i>Iriyāpatha Pabba</i>) (iii) Sessão sobre a clara compreensão (<i>Sampajāna Pabba</i>) (iv) Sessão sobre a contemplação das impurezas (<i>Paṭikūlamanasikāra Pabba</i>) (v) Sessão sobre a contemplação dos elementos (<i>Dhātumanasikāra Pabba</i>) (vi) Sessão sobre os nove estágios dos cadáveres (<i>Navasivathika Pabba</i>)
Segunda Contemplação Contemplação das Sensações (<i>vedanānupassanā</i>)	(vii) Sensações
Terceira Contemplação Contemplação da Mente (<i>cittānupassanā</i>)	(viii) Estados da mente (subdivididos em 16 categorias, agrupados em 8 pares)
Quarta Contemplação Contemplação dos Objetos Mentais (<i>dhammānupassanā</i>)	(ix) Sessão sobre os Obstáculos (<i>Nīvaraṇa Pabba</i>) (x) Sessão sobre os Agregados (<i>Khandha Pabba</i>) (xi) Sessão sobre as Bases Internas e Externas dos Sentidos (<i>Āyatana Pabba</i>) (xii) Sessão sobre os Fatores da Iluminação (<i>Bojjhaṅga Pabba</i>) (xiii) Sessão sobre as Verdades (<i>Sacca Pabba</i>) - Exposição sobre a Verdade do Sofrimento (<i>Dukkhasacca Niddesa</i>) - Exposição sobre as Causas do Sofrimento (<i>Samudayasacca Niddesa</i>) - Exposição sobre a Verdade da Cessação do Sofrimento (<i>Nirodhasacca Niddesa</i>) - Exposição sobre a Verdade do Caminho (<i>Maggasacca Niddesa</i>)

Fonte: o próprio autor

A primeira contemplação ou fundamento da Consciência Plena apresentada no *sūtra* é a Contemplação do Corpo (*kāyānupassanā*), que começa com a “Sessão sobre Inspiração e Expiração” (*ānāpāna pabba*). Esta primeira sessão, começa por instruir o meditador a buscar uma floresta, sombra ou lugar isolado, sentar-se com as pernas cruzadas e com o corpo ereto, e estabelecer plena atenção naquilo que se encontra à sua frente, literalmente, “a frente do peito”. Em seguida, ele apresenta os quatro passos seguintes que constituem a primeira sessão:⁷²

Sempre atento, ele inspira; atento, ele expira. [i] "Inspirando longamente, ele discerne: 'Estou inspirando longamente'; ou expirando longamente, ele discerne: 'Estou expirando longamente'. Ou [ii] inspirando curto, ele discerne: 'Estou inspirando curto'; ou expirando curto, ele discerne: 'Estou expirando curto.' Ele treina a si mesmo, [iii] 'Vou inspirar sentindo todo o corpo'. Ele treina

72 Outros três sutras também descrevem os mesmos quatro primeiros passos: (ĀNĀPĀNASATI SUTTA, 2013), o Kāyagatāsatisutta (MN119) e o Ekottarikāgama (EA3).

a si mesmo: 'Vou expirar sentindo todo o corpo'. Ele treina a si mesmo, [iv] 'Eu vou respirar acalmando as fabricações corporais.' Ele treina a si mesmo: 'Vou expirar acalmando as fabricações corporais.' (SATIPATTHĀNA SUTTA, 2013, A I).

Embora muitas vezes não mencionado, pode-se entender que o primeiro passo concerne apenas em colocar a atenção na inspiração e na expiração: “Sempre atento, ele inspira; atento, ele expira.” Não obstante, comumente o [i] primeiro passo se refere à compreensão da respiração longa e, o [ii] segundo, à compreensão da respiração curta. De acordo com Goenka (1999, p. 15), inicialmente a respiração é alongada e, conforme se avança na prática, naturalmente a mente se calma e a respiração se torna mais curta, levando ao segundo passo, a saber, a compreensão da respiração curta. Entretanto, Mynt (2013, p. 100), mestre ligado à linha de Mahāsī, discorda desta interpretação e enfatiza que o uso da palavra *vā* (“ou”) implica em compreender o sūtra como propondo “respiração *ou* longa *ou* curta”. Em primeiro lugar, uma respiração curta não significaria uma prática mais avançada, mas apenas diferentes estados mentais que influenciam na respiração. Em segundo lugar, a respiração não evoluiria, necessariamente, de longa para curta. E em terceiro lugar, a respiração sutil se referiria ao quarto passo, que será visto em seguida. Fica então claro nestas duas abordagens que Goenka defende uma certa progressão na prática, expressada na sequência dos passos 1 e 2, enquanto que, para Mynt, tal progressão poderia se dar apenas na sequência de qualquer um dos dois passos iniciais para os seguintes, isto é, o terceiro e o quarto.

No que concerne aos dois passos seguintes, existe controvérsia entre os mestres se a termo “corpo” (*kāya*), se refere ao “corpo da respiração” (entendimento do *Vism*) ou ao “corpo físico”, tendo em vista os diferentes sentidos que tal expressão possui no *cānon pāli*. Anālayo (2006, p. 261) sustenta, inicialmente, que a respiração já estaria contemplada nos dois primeiros passos e que, portanto, “experenciar o corpo” se referiria a sentir o toque do ar nas narinas, e posteriormente a sentir todo o corpo. Não fosse esse o caso, estar-se-ia repetindo as duas primeiras instruções. Em segundo lugar, Anālayo sustenta que *kāyānupassanā* lida com o corpo físico e não com o corpo da respiração, e que, portanto, *kāya* referir-se-ia ao corpo físico. Ele afirma ainda que essa prática está em linha com a técnica de “escaneamento corporal” transmitida por U Ba Khin, mestre de Goenka. Goenka (1999, p. 15) também segue esta interpretação, e acrescenta que, ao se respirar, o oxigênio flui por todo o corpo e, com o avançar da prática, todo o corpo é plenamente percebido e acalmado. Contrariamente, Mahāsī (2016) entende que o terceiro passo se refere a um processo de experenciar todo o corpo da respiração, seu início, meio e fim, aprofundando assim a concentração. Ele adiciona ainda que, com a prática, a percepção da respiração compreende em diversos momentos. O quarto passo, por outro lado, se referiria, para Mahāsī, ao movimento da respiração que, condicionada pelo controle do corpo-mente, se tranquiliza/diminui a tal ponto que chega a desaparecer enquanto percepção dissociativa.

A descrição da Contemplação do Corpo (*kāyānupassanā*) prossegue com a segunda sessão intitulada “Sessão sobre as Posturas do Corpo” (*iriyāpatha pabba*). Inicialmente, são apresentadas quatro posturas: caminhando, de pé, sentado ou deitado. Para todas elas, o sūtra instrui da seguinte forma: “ao andar, o monge discerne: ‘estou andando’” (MAHĀ-SATIPATTHĀNA SUTTA, 2013, A I).

Na sequência o sūtra apresenta a terceira sessão intitulada “Sessão sobre a Clara Compreensão” (*sampajāna pabba*). Ela tem por objetivo aplicar/acionar a Clara Compreensão (da impermanência) em todos as ações do corpo, seus movimentos e estados, tais como caminhar, mastigar, carregar, urinar, olhar, falar, manter o silêncio etc. O termo páli para “Clara Compreensão” é *sampajāna*, que significa “atenção minuciosa”, constante e cuidadosa de todos as ações do corpo, combinada com um exame analítico, isto é, com a intenção de dissipar a ilusão do “eu” enquanto agente do movimento corporal (THANISSARO, 2013). A diferença central entre estas duas sessões parece estar no fato de que a primeira se refere a uma dimensão estática das “posturas” do corpo, e segunda a uma dimensão dinâmica desses estados. Elas são especialmente relevantes para a escola de Mahāsī, que, segundo Anālayo (2012, p. 29), tem as “Posturas” como seu principal objeto de meditação.

A quarta sessão da primeira contemplação é intitulada “Sessão sobre a Contemplação das Impurezas” (*paṭikūlamānāsikāra pabba*). Ela refere-se à contemplação nas trinta e duas partes repulsivas do corpo:

Há neste corpo pelos da cabeça, pelos do corpo, unhas, dentes, pele, tendões, ossos, medula, rim, coração, fígado, diafragma, baço, pulmões, intestinos, mesentério, garganta, fezes, bile, catarro, pus, sangue, suor, gordura, lágrimas, oleosidade, saliva, muco nasal, líquido sinovial, urina. [No Vism o cérebro é adicionado] (SATIPATTHĀNA SUTTA, 2013, I 4).

A meditação nas 32 partes do corpo é feita por meio de uma investigação separada de cada parte, na qual elas são distinguidas uma das outras, com uma enorme precisão, tal como se identificam diferentes grãos dentro de um mesmo saco. Essa meditação tem pelo menos dois objetivos. Em primeiro lugar, ela visa dissipar a visão errônea da existência de um corpo permanente (*sakkaya-ditthi*), isto é, a ideia de um “eu” imutável. E, em segundo lugar, ela visa eliminar o apego (*kāmacchanda*)⁷³ ao próprio corpo e ao do outro o qual, em geral, consideramos como atrativo e belo, mas que, quando dissecado em partes, como sugere esta meditação, não seria senão impurezas. Para tanto, deve-se então refletir tanto sobre a impessoalidade, quanto sobre a natureza repugnante, impura e não atrativa presente em cada parte do corpo (MYINT, 2013, p. 158).

73 Um dos Cinco Obstáculos – *pañcanīvaranā*.

Na sequência, farei uma inversão e apresentarei a sexta sessão da primeira contemplação, ao invés da quinta. Ela intitula-se “Sessão sobre os Nove Estágios dos Cadáveres” (*navasivathika pabba*), ou, alternativamente, as Nove Contemplações no Cemitério. Ela se refere à contemplação de nove estágios distintos de decomposição do cadáver. Ao olhar um cadáver, o meditador deve refletir sobre o fato de que o seu corpo tem a mesma natureza e que, portanto, terá o mesmo fim. O início do parágrafo contém o termo “como se” (*seyyathapi*), que sugere que este tipo de contemplação pode ser realizado como um exercício de imaginação, sem a necessidade de se ir, efetivamente, a um cemitério, como indicado no *Vism*.

Goenka (1999) indica que estas duas últimas sessões, a quarta e a sexta, sejam recomendadas apenas para iniciantes na meditação que possuem grande apego ao corpo devido a ações passadas impuras, e que por isso são incapazes de investigar fenômenos mais sutis. Esses meditadores, após purgar a mente desses apegos, procedem, assim como todos os outros, à observação da respiração ou das sensações corporais (*vedanā*). Nem Mahāsī nem Goenka dão grande ênfase nessas duas sessões, talvez porque elas sejam consideradas (pelo *Vism* e pelo *Abhidhamma*) como uma prática de *samatha*,⁷⁴ sendo que a técnica destes dois mestres tem foco primordial *vipassanā*. Isto é particularmente pertinente a escolas de Mahāsī, cuja tradição é também chamada de *suddha-vipassanā*, ou seja, “puramente *vipassanā*”.

A quinta sessão da primeira contemplação é intitulada “Sessão sobre a Contemplação dos Elementos” (*dhātumanasikāra pabba*)⁷⁵ e se refere à contemplação nos quatro elementos: “Há nesse corpo o elemento terra, o elemento água, o elemento fogo, o elemento ar” (SATIPATTHĀNA SUTTA, 2013, I 5). Cada um destes elementos (terra, água, fogo e ar) estão presentes, com predominância de um ou outro, em todo fenômeno, tanto no corpo (internamente) quanto no mundo (externamente). Eles são considerados as modalidades primárias da matéria, e são percebidos na meditação a partir de seus atributos ou qualidades (*lakkhaṇā*): a terra possui o atributo da solidez; a água possui o atributo da coesão, o fogo possui o atributo da temperatura e o ar possui o atributo do movimento.⁷⁶

74 Embora em alguns sutras, tais como *Mahā-hatthi-padopama Sutta*, *Mahā-rāhulovāda Sutta* e *Dhātu-vibhaṅga Sutta* (*Uparipaññāsa*), esses dois exercícios sejam ensinados como *vipassanā*, ao indicar a reflexão não sobre a natureza repulsiva de cada parte, mas sim sobre a natureza dos quatro elementos que compõem cada parte.

75 Aqui, o termo *dhātu* se refere aos 4 elementos (terra, água, fogo e ar) e não aos 18 dezoito princípios da experiência humana (os 6 objetos dos sentidos, os 6 órgãos dos sentidos e as 6 consciências dos sentidos), como apresentados, mais adiante, na *Sessão sobre as Bases dos Sentidos* (*āyatana pabba*), presente no quarto *Fundamento da Consciência Plena*, a *Contemplação dos Objetos Mentais*. Também é utilizado o termo *cattāro mahābūthāni* para se referir aos quatro Grande Elementos, ou apenas *mahābūthā*.

76 Além de suas características (*lakkhaṇā*), os quatro elementos também são investigados com base nas suas funções (*rasa*) e manifestações (*paccupaṭṭhāna*).

A posição de Goenka com relação a este exercício é similar aos dois exercícios anteriores, isto é, uma prática inicial que objetiva dissipar o apego ao corpo e aos prazeres sexuais, e que deve ser abandonada assim que seu objetivo for alcançado. Mahāsī, por sua vez, dá especial atenção aos elementos, e destaca a importância de contemplar (i) o elemento ar através de seu atributo o movimento, mediante a observação tanto do movimento do abdômen quanto do caminhar, visto que o elemento ar é também responsável por dar suporte ao corpo, como o pneu dá suporte ao carro por causa do ar em seu interior; (ii) e o elemento fogo através de seu atributo a temperatura, mediante a observação da dor, que se refere, em geral, a um aquecimento da parte dolorida. Os elementos ar e fogo são mais predominantes quando estamos fisicamente ativos, enquanto a água e a terra, quando estamos mais passivos (MYINT, 2013, p. 175).

Em suma, todas as sessões acima apresentadas desta primeira contemplação ou fundamento da Consciência Plena, a Contemplação do Corpo, podem ser utilizadas para cultivar *insights* sobre a natureza do corpo-mente, mediante uma reflexão sistemática sobre a condição de impermanência (*anicca*) de toda realidade percebida. Não obstante, observa-se que a quarta e sexta sessões (“Sessão sobre a contemplação das impurezas” e “Sessão sobre os nove estágios dos cadáveres”) não têm por objetivo central desenvolver *insights* fazendo uso do corpo, mas sim cultivar a diminuição do apego ao corpo. Foi visto também que a prática da “Sessão da Respiração”, embora utilizada por Goenka para desenvolver a concentração, pode também ser utilizada para promover a realização de *insights*. Por outro lado, a prática da “Sessão das Posturas” e a “Sessão dos Elementos” é, para Mahāsī, essencial para promover a realização de *insights*.

Tanto para Mahāsī quanto para Goenka, o corpo é o objeto central da primeira contemplação pelo fato de que ele é um objeto de caráter mais nítido e de mais fácil reconhecimento perceptível pelos iniciantes. Isso não significa, entretanto, que os meditadores mais avançados deixem de ter a necessidade de contemplá-lo. Goenka, entretanto, destaca que não há contemplação do corpo sem a contemplação das suas sensações (*vedanā*), visto que o corpo não pode ser sentido sem suas sensações, tal como a mente (*cita*) e seus conteúdos (*dhamma*). Caso contrário, toda essa prática seria apenas um jogo intelectual.

A segunda contemplação ou fundamento da Consciência Plena apresentada no *sūtra* é a Contemplação das Sensações (*vedanānupassanā*) (ver tabela 1):

E como, monges, um monge vive contemplando sensações em sensações? Aqui, monges, um monge ao experimentar uma sensação agradável sabe: "Eu experimento uma sensação agradável"; ao experimentar uma sensação dolorosa, ele sabe: "Eu experimento uma sensação dolorosa"; ao experimentar uma sensação nem agradável nem dolorosa, ele sabe, "experimento uma sensação nem agradável nem dolorosa" (SATIPAṬṬHĀNA SUTTA, 2013, II).

Vedanā ou sensação aqui se refere essencialmente à qualidade das experiências, sejam elas físicas ou mentais, podendo ser de três tipos: sensação prazerosa (*sukha*), sensação dolorosa (*dukkha*) e sensação nem prazerosa nem dolorosa (*adukkhasukha*). De acordo com o *Abhidhamma* em geral e o posicionamento de Goenka, *sukha* e *dukkha* remetem a sensações físicas, e não a sensações mentais prazerosas (*somanassa*) ou desprazerosa (*domanassa*). Para Mahāsī, entretanto, essas sensações, embora tenham uma base corporal, não são fenômenos apenas físicos, pois são sentidas tanto no corpo quanto na mente.

Na continuidade da citação do sūtra anteriormente transcrita, é dito ainda que os três tipos de sensações podem ser tanto mundana (*sāmisā*), também traduzida por “sensual” ou “da carne”, quanto não-mundana (*nirāmisā*), também traduzida por “não-sensual”, “não-da carne” ou, ainda, “espiritual”. Para Mahāsī (2016), os três tipos de sensações mundanas (prazerosas, dolorosas e nem prazerosas nem dolorosas) referem-se, respectivamente, à felicidade, à dor, ou à ausência destes dois últimos, provenientes dos objetos dos sentidos, as quais estão enraizadas em dois estados mentais, a ilusão (*moha*) e o apego (*tanhā*). Por sua vez, as sensações “não-mundanas prazerosas” referem-se a uma reflexão contemplativa sobre a natureza da mente-matéria, descrita como “felicidade não associada aos objetos dos sentidos” ou “felicidade associada à renúncia” (MAHĀSĪ, 2016, p. 200). Enquanto as sensações “não-mundanas dolorosas” se dão ao se refletir sobre a falta de progresso em direção à realização de *Nibbāna*. E, por último, as sensações “não prazerosas nem dolorosas” ou neutras se referem, de modo geral, à percepção equânime dos fenômenos. Já Goenka interpreta de modo um pouco diferente, e vê as sensações como impuras ou puras, ou seja, com (*sāmisā*) ou sem (*nirāmisā*) desejos ou apegos (*tanhā*), respectivamente, que, por sua vez, se originam no par avidez (*lobha*) e aversão (*dosa*). Ele comenta ainda que o processo de purificação, ou seja, a passagem das sensações impuras para as puras, exige uma observação cuidadosa (*pajānāti*) marcada pela equanimidade (*uphekkhā*).

A terceira contemplação ou fundamento da Consciência Plena apresentada no sūtra é a Contemplação da Mente (*cittānupassanā*). Em páli, existem pelo menos cinco termos para o que denominamos “mente” ou “consciência”, cada um deles geralmente usados em diferentes contextos: *nāma*, *viññāṇa*, *mano*, *citta* e *ceto*. No contexto específico dessa contemplação, o termo usado é *citta*. *Citta* é entendida como consciência, enquanto evento mental, necessariamente associada a concomitantes ou qualidades mentais. O MS apresenta 16⁷⁷ estados da mente a serem objetos de contemplação, também entendidos como níveis gerais de *citta*.

Todos os dezesseis estados da Contemplação da Mente (*citta*) estão relacionados à polaridade benéficos/desenvolvidos- prejudiciais/não desenvolvidos. A contemplação proposta nas duas polaridades, isto é, nos estados da mente positivos e nos estados

77 No *Abhidhamma* são apresentados 89 estados de *citta*.

da mente negativos, deve levar em consideração a necessidade de que ambas devem ser igualmente observadas sem apego (*upādāna*). Isso parece ser uma característica marcante das escolas do Movimento Vipassanā, pois, além da observação equânime, elas não utilizam necessariamente outras técnicas específicas para reverter os estados negativos.⁷⁸ Por outro lado, no VISM são indicados certos objetos de meditação, entre 40 possíveis, com base numa tipologia de seis personalidades, como será visto adiante.

O MS descreve dezesseis estados da mente, agrupados em oito pares benéficos/não-benéficos, a serem apresentados a seguir. Analāyo (2018) observa que o meditador deve inicialmente familiarizar-se com os três primeiros pares de estado da consciência, com ou sem desejo, com ou sem raiva e com ou sem ilusão, que constituem as três causas do sofrimento (Segunda Nobre Verdade). Estes três pares iniciais formam a base para uma clara distinção entre as sensações mundanas, oriundas dos objetos dos sentidos, e as sensações não-mundanas, oriundas da contemplação da natureza da mente-matéria, conectando assim a Contemplação das Sensações (*vedanānupassanā*) precedente com a presente Contemplação da Mente (*cittānupassanā*).

Com relação à fina conexão entre a Contemplação da Sensação (*vedanā*) e a Contemplação da Mente (*citta*), Goenka (1999, p. 14), citando o *Sutra Raiz* (MŪLAKA SUTTA, 2012), enfatiza que “Tudo o que surge na mente é acompanhado pela sensação” (*vedanā-samosaraṇā sabbe dhammā*).⁷⁹ Essa relação indissociável entre mente e sensação justifica, para Goenka, o fato de que a prática da observação das sensações corporais é suficiente para a purificação da mente.⁸⁰ Por outro lado, para Mahāsī (2016), o movimento físico do corpo, assim como as posturas, é o objeto primário, e a dinâmica mental é o objeto secundário. Portanto, a contemplação em qualquer estado mental predominante faz imediatamente cessar o surgimento da atividade mental correspondente. Nesse momento, a atenção deve retornar para o objeto primário, ou seja, o movimento do corpo. Conforme o nível de concentração aumenta, qualquer atividade mental que surja passa a ser imediatamente observada.

A quarta e última contemplação ou fundamento da Consciência Plena é a Contemplação dos Objetos ou Qualidades Mentais (*dhammānupassanā*). O termo *dhamma* tem vários significados, sendo os mais conhecidos a lei da natureza e os ensinamentos do Buda. Aqui refere-se especificamente à natureza ou característica de qualquer coisa que surja ou esteja contida na mente. Essa definição é inspirada na frase “Dhamma significa a auto-natureza, a auto-característica que está contida” (*Attano*

78 Os exercícios meditativos de contemplação das 32 partes do corpo e dos 9 estados de decomposição dos cadáveres, vistos na Contemplação do Corpo, recomendados em certos casos de forte apego ao corpo, se dão apenas nos estágios iniciais do processo meditativo, e não se constituem práticas recorrentes nas tradições de Goenka ou Mahāsī.

79 A tradução de Bikkhu Bodhi (Mūlaka Sutta, 2018) é a seguinte: *Em que eles convergem (kiṃ samosaraṇā sabbe dhammā) Eles convergem em sensação (vedanā-samosaraṇā sabbe dhammā)*.

80 Essa interpretação é fundamental para entender a técnica de Goenka e será investigada em detalhes.

sabhāvaṃ attano lakkhaṇaṃ dhāretī'ti dhammo) (GOENKA, 1999, p. 28). Entende-se que, da mesma forma que para experimentar o corpo (*kāya*) são necessárias as sensações (*vedanā*), para experimentar a mente (*citta*) são necessários os objetos mentais (*dhamma*). Estes objetos são divididos em *kusala* (benéficos), tais como compaixão, boa vontade e serviço altruístas; ou *akusala* (nocivos), tais como raiva, ódio, animosidade, paixão, medo e ego. A Contemplação dos Objetos Mentais está subdividido em cinco sessões: “Sessão sobre os Obstáculos”, “Sessão sobre os Agregados”, “Sessão sobre a Base dos Sentidos”, “Sessão sobre os Fatores da Iluminação” e “Sessão sobre as Verdades”.

A primeira sessão desta quarta contemplação é a “Sessão sobre os Obstáculos” (*nīvaraṇa pabba*). Estes obstáculos, em número de cinco (*pañca nīvaraṇāni*), são os principais impedimentos internos para o desenvolvimento da concentração e do *insight*, sendo aquilo que impede (*nīvaraṇāni*) a realidade de ser vista como é. Os cinco obstáculos são os seguintes: (i) desejo sensual, (ii) má vontade, (iii) preguiça / torpor; (iv) inquietação / ansiedade, e (v) dúvida. A contemplação dos cinco obstáculos deve-se observar tanto a sua presença quanto a sua ausência: “Quando o desejo dos sentidos está presente, um monge sabe: há desejo dos sentidos em mim; ou quando o desejo dos sentidos não está presente, ele sabe: não há desejo dos sentidos em mim” (SATIPATTHĀNA SUTTA, 2013, IV 1). Essa consciência plena, em conjunto com a consciência de impermanência (*sati-sampajañña*) desses conteúdos mentais, leva à compreensão do processo de surgimento e extinção desses obstáculos se despertam, assegurando assim, que eles não ressurgam no futuro. Tem-se, portanto, a necessidade de um engajamento ativo por parte do meditador de modo a maximizar os *dhammas* benéficos (os sete Fatores da Iluminação, a serem vistos na sequência) e minimizar os nocivos (os Cinco Obstáculos).

Goenka (1999) destaca que a mera observação equânime dos *dhammas* nocivos que surgem na mente (os quais ele chama de *saṅkhāra*) como atualização de seu estado latente, faz com quem eles sejam purificados e permanentemente erradicados. Neste particular, há uma diferença significativa da eficácia dos métodos de *vipassanā* e *samatha*. Na prática de *samatha*, os *dhammas*, sejam eles benéficos ou nocivos, ao serem ignorados em detrimento de um único objeto de meditação, são eliminados apenas temporariamente. Enquanto na prática de *vipassanā* os *dhammas* nocivos, ao serem contemplados – ainda que através das sensações corporais (*vedanā*) –, são eliminados por completo. Similarmente, Mahāsī (2016, p. 210) enfatiza a necessidade de tornar os obstáculos objetos de meditação/contemplação. O modo como se dá essa meditação segue o ensinamento da equanimidade ou do “caminho do meio”. Em outras palavras, ela deve constituir-se numa mera contemplação sem ter como objetivo sua supressão (que geraria aversão), e, ao mesmo tempo, assegurar o não envolvimento com eles (que geraria avidez). Isso seria suficiente para se alcançar

os cinco níveis de compreensão dos obstáculos: presença, ausência, surgimento, extinção e não surgimento futuro.

A segunda sessão da Contemplação dos Objetos Mentais é intitulada “Sessão sobre os Agregados” (*khandha pabba*). Ela refere-se aos cinco Agregados (*pañca khandhas*), isto é, aos cinco fatores que compõem a falsa ideia de identidade individual:⁸¹ *rūpa* ou materialidade, *vedanā* ou sensação, *saññā* ou percepção, *saṅkhāra* ou formação volitiva e *viññāna* ou consciência. O funcionamento conjunto destes fatores, que é causa da condição de apego (*upādāna*), são objeto de um processo de análise meditativa que visa perceber sua dinâmica de origem e desaparecimento.

Aqui, monges, um monge pensa. Assim é a forma material [*rūpa*]; assim é o surgimento da forma material; e assim é o desaparecimento da forma material. Assim é a sensação [*vedanā*]; assim é o surgimento da sensação; e assim é o desaparecimento da sensação. Assim é a percepção [*saññā*]; assim é o surgimento da percepção; e assim é o desaparecimento da percepção. Assim são as formações volitivas [*saṅkhāra*]; assim é o surgimento das formações volitivas; e assim é o desaparecimento das formações volitivas. Assim é a consciência [*viññāna*]; assim é o surgimento da consciência; e assim é o desaparecimento da consciência (SATIPAṬṬHĀNA SUTTA, 2013, IV 2).

Goenka apresenta que o agregado da materialidade (*rūpa*) é constituído pelas incontáveis partículas subatômicas (*kalāpas*), enquanto a mente (*nāma*) é composta pelos outros quatro agregados. Simplificadamente, Goenka (1999, p. 31) explica estes quatro *khandas* da seguinte forma: “*viññāna* conhece; *saññā* reconhece e avalia; *vedanā* sente; e *saṅkhāra* reage e cria.” A ignorância, que leva ao sofrimento, se refere então à identificação ou apego a qualquer um dos cinco agregados, nos quais se crê constituírem um “eu” permanente. A diferença entre Goenka e Mahāsī está no sentido atribuído ao termo *saṅkhāra*, enquanto para Goenka *saṅkhāra* ou formações volitivas quer dizer “condicionamentos” / “reações mentais”, para Mahāsī quer dizer “volição”. Para Mahāsī, *saṅkhāra* é a intenção (*cetanā*) que precede toda ação, como por exemplo, a ganância que subjaz a ação de roubar, ou a compaixão que estimula um ato de generosidade, ou, ainda, a intenção mental anterior ao se dar um passo.

A segunda sessão da quarta contemplação é intitulada “Sessão sobre as Bases dos Sentidos” (*āyatana pabba*). As Seis Bases (*āyatana*) (os cinco sentidos e a mente) têm como objetivo contra-atacar a falsa ideia de um “eu”. Cada uma das seis bases é dividida em Base Interna (os seis órgãos dos sentidos: olho, ouvido, nariz, língua, corpo e mente – “*indriya-dhātu*”) e Base Externa (os seis objetos dos sentidos: forma, som, cheiro, sabor, objetos táteis e objetos mentais – “*visaya-dhātu*”). Também estão presentes suas respectivas seis Consciências dos Sentidos (“*viññana-dhātu*”),

81 O surgimento ou não da ideia de identidade é exposto no sutra *Mahapunnama Sutta* MN109 – *O Grande Discurso na Noite de Lua Cheia*.

conformando assim os 18 *dhātus*, também chamados de Componentes ou Elementos da Percepção. Destaca-se que o *āyatana* mente (*mana*) percebe tanto os objetos da mente quanto todos os objetos das outras bases.

Tabela 2 - Componentes da Percepção (dhātus)

Bases Internas (<i>indriya-dhātu</i>)	Bases Externas (<i>visaya-dhātu</i>)	Consciências dos Sentidos (<i>vijñāna-dhātu</i>)
Olho (<i>cakkhu</i>)	Forma (<i>rūpa</i>)	Consciência da visão (<i>cakkhaviññāna</i>)
Ouvido (<i>sota</i>)	Som (<i>sadda</i>)	Consciência da audição (<i>sotaviññāna</i>)
Nariz (<i>ghāna</i>)	Cheiro (<i>gandha</i>)	Consciência do sabor (<i>ghānaviññāna</i>)
Língua (<i>jivha</i>)	Sabor (<i>rasa</i>)	Consciência do olfato (<i>jivhaviññāna</i>)
Corpo / pele (<i>kāya</i>)	Objetos táteis (<i>phoṭṭhabba</i>)	Consciência do tato (<i>kāyaviññāna</i>)
Mente (<i>mana</i>)	Objetos mentais (<i>dhammas</i>)	Consciência dos objetos mentais (<i>manaviññāna</i>)

Fonte: Otávio Vieira, 2020

Buda instrui o praticante da seguinte forma:

Aqui, monges, um monge conhece o olho e as formas visuais e o grilhão que surge dependente de ambos (o olho e as formas); ele sabe como o surgimento do grilhão não-surgido se dá; ele sabe como o abandono do grilhão surgido se dá; e ele sabe como se dá o não-surgimento no futuro do grilhão abandonado (SATIPAṬṬHĀNA SUTTA, 2013, IV 3).

Para Goenka, a prática de *vipassanā* se dá através da investigação do apego (*upādāna*) às sensações (*vedanā*) provenientes do contato (*phassa*) entre as *āyatanas* internas e externas. Esses *links*, na forma de contato – sensação – apego, são constitutivos da cadeia da Originação Codependente (*paṭiccasamuppāda*), princípio fundamental do budismo. Entretanto, de todas as seis *āyatanas*, o método de Goenka privilegia a observação contemplativa das sensações que surgem por meio da *āyatana* do corpo / pele (*kāya*) – isto é, o contato entre o corpo e o objeto tátil – que constitui a maior das *āyatana* em termos de área, e que, além disso, também repercute tudo que surge da *āyatana* da mente. Também Mahāsī (2016, p. 218) destaca que sempre que se medita,

por exemplo, sobre o visto, enquanto processo do aparecer, observa-se tanto cada um dos três aspectos ligados ao ato da visão (o olho, a forma e a consciência do ver), como a *āyatana* da mente. Ou seja, na contemplação em qualquer uma das outras cinco *āyatana* (olho-forma / ouvido-som / nariz-cheiro / língua/sabor / corpo-objetos táteis), a *āyatana* da mente está sempre envolvida; e, embora a contemplação possa se dar especificamente em cada um dos três aspectos, ou ainda no contato entre as bases interna e externa, ela, ainda assim, sempre abrange os três.

A quarta sessão da Contemplação dos Objetos Mentais (*dhamma*) é a “Sessão dos Sete Fatores da Iluminação”⁸² (*bojjhaṅga pabba*). Estes sete fatores se referem às qualidades a serem desenvolvidas para se alcançar o objetivo final, *Nibbāna*. De acordo com o MS, cada um dos fatores são objetos de contemplação que considera alternativamente sua presença ou sua ausência, seu surgimento, se ainda não presente, e seu desenvolvimento, se já presente.

Para Goenka (1999), os Fatores da Iluminação restauram a pureza da mente (*viññāṇa*) e cada Fator tem uma função específica. *Sati* é considerado o mais importante, pois é a base para o desenvolvimento dos outros. O segundo, *dhammavicaya* ou “investigação”, se refere à desintegração analítica dos fenômenos com base no conhecimento dos Quatro Elementos, das Seis Bases e dos Cinco Agregados. O terceiro Fator, *vīriya* ou “energia”/“esforço”, se refere à não-reação, isto é, ao deixar as coisas acontecerem e, ao mesmo tempo, conhecendo sua realidade. O quarto Fator, *pīti* ou êxtase, compreende as sensações agradáveis no corpo, como, por exemplo, o chamado *free flow* (“fluxo livre de sensações”). Nesse estágio, é importante que as sensações sejam contempladas com equanimidade (*upekkhā*) para que se evite o risco de se gerar no meditador um sentimento de avidez. Já no quinto Fator, *passaddhi* ou “calma”/“tranquilidade profunda”, persiste uma vulnerabilidade às sensações perturbadoras que podem vir a gerar um grande desconforto. Por isso, nessa etapa, corre-se o risco de não se apreender corretamente a condição de impermanência, e de se confundir essa paz profunda com a libertação (*nibbāna*). O sexto Fator, *samādhi* ou “concentração”/“absorção”, se refere à realização dos oito *jhānas* ou estados de absorção. O sétimo e último Fator, *upekkhā* ou “equanimidade”, tal como *sati*, é uma preocupação constante em todos os estágios precedentes. Sua designação como sétimo e último fator refere-se ao nível mais profundo de equanimidade, isto é, uma inabalabilidade perfeita em face de sensações prazerosas ou dolorosas oriundas dos objetos dos sentidos. A importância específica desses dois fatores, *sati* (atenção) e *upekkhā* (equanimidade), é enfatizada reiteradamente por Goenka durante as práticas

82 Os Sete Fatores da Iluminação, assim como os quatro Fundamentos da Consciência Plena, o Caminho Óctuplo, entre outros, fazem parte da lista mais abrangente conhecida como os 37 Fatores da Iluminação. (Presente nos *sūtras*: AN 7.67; MN 103; DN 16)

sistemáticas da contemplação nos retiros (*retreats*), podendo ser considerados como lema ou síntese da técnica de Goenka.

Mahāsī (2016) enfatiza a importância do equilíbrio entre os Sete Fatores da Iluminação. A prática da equanimidade, por exemplo, equilibra a investigação analítica, a energia e a concentração excessivas. Com relação ao Fator *vīriya* (energia/esforço), deve ser encaminhado de forma moderada, de modo que sua aplicação se dê de acordo com a necessidade. Entretanto, Mahāsī afirma que em estágios mais avançados não há mais necessidade de atuar sobre estes fatores, mas apenas deixar a contemplação fluir naturalmente. Com relação aos Fatores *pīti* (êxtase) e *passaddhi* (tranquilidade), ele afirma que sua manifestação se dá apenas no chamado Quarto Conhecimento,⁸³ momento em que não mais se observa o surgimento e permanência dos fenômenos, mas apenas suas extinções.

Na conclusão do *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta*, Buda faz uma exortação à prática, afirmando que qualquer um que praticar os quatro Fundamentos da Consciência Plena da forma exposta no sūtra colherá ou o fruto do estado de *arahatta* – último dos Quatro Estágios da Iluminação – ou, caso algum apego (*kilesa*) ainda esteja presente, o fruto do penúltimo estágio, chamado de *agati* (o que não-retorna). E assim, destacando a eficácia do método, o discurso termina com a mesma frase que iniciou:

Este é o único caminho, bhikkhus, para a purificação dos seres, para a superação da tristeza e da lamentação, para a destruição do sofrimento e da dor, para o alcance do caminho certo, para o alcance de Nibbana, ou seja, os quatro fundamentos da atenção plena. Assim falou o Abençoado. Satisfeitos, os monges aprovaram suas palavras (SATIPATTHĀNA SUTTA, 2013, última parte).

II

As considerações finais serão pensadas a partir de três perguntas norteadoras, são elas: (i) Qual a importância de conhecer distintos métodos? (ii) Qual é o método mais efetivo entre Goenka e Mahāsī? (iii) Qual a implicância de focar apenas em um Fundamento da Consciência Plena ou nos quatro?

Com relação à primeira pergunta, em Myanmar existem diversos centros de meditação que ensinam diferentes métodos, todos baseados no MS. É prática comum tanto entre os meditadores laicos quanto entre os monges a realização de retiros de meditação em mais de uma técnica. Considera-se que o conhecimento das várias possibilidades de prática contribui para a ampliação do entendimento da meditação *vipassanā*. Entretanto, essa gira por diferentes mestres não tem como o objetivo apenas a expansão do conhecimento, mas objetiva também a prática em si, isto é, o

83 Este tema será visto na apresentação do VISM (2.3.3).

autodesenvolvimento em direção ao objetivo final de *Nibbāna*. Muitos monges e laicos, embora já conheçam os métodos, ainda assim seguem realizando retiros em centros distintos. Na academia esse tipo de estudo também é proífico. Kornfield (2007), em seu livro originalmente publicado em 1977, descreve 12 métodos *vipassanā* tanto de Mianmar, quanto do Sri Lanka e da Tailândia. Já Oosterwijk (2014) não apenas descreve várias escolas de meditação *vipassanā*, mas cria um método de investigação das técnicas, levantando certos pontos referenciais a serem analisados em cada uma. Em outro artigo,⁸⁴ a ser publicado em inglês, descrevo e comparo quatro métodos que estão entre os mais reconhecidos de Myanmar, a saber, Goenka, Mahāsī, Pa Auk e Mogok.

Para responder a segunda pergunta, deve-se entender que a efetividade de cada método depende não apenas das técnicas em si, mas do contexto no qual os meditadores estão inseridos. Buda adaptava os ensinamentos de acordo com o contexto e necessidade dos ouvintes, da mesma forma, as práticas, a pedagogia e as exegéticas do cânone budista, o *Tipiṭaka*, foram se adaptando aos contextos locais aonde chegava. O método de Goenka é estruturado em retiros progressivos e bem-estruturados, características que parecem se adequar ao estruturalismo do sistema capitalista. Já o método de Mahāsī parece se adequar mais às características asiáticas, onde os praticantes estão dispostos a passarem mais tempo em retiros não tão estruturados. De modo geral, entende-se que os dois métodos seguem os ensinamentos do cânone, e assim, independentemente do método, todo meditador, ao manter a continuidade na prática, alcançará o objetivo final, a experiência de *nibbāna*.

Mesmo levando em conta que ambos os métodos são igualmente efetivos, e que cada meditador se adapta melhor a um ou outro, há certas implicâncias nas diferentes técnicas no que se refere ao foco em apenas um Fundamento da Consciência Plena ou nos quatro. Ao focar a investigação nas sensações corporais, a técnica de Goenka parece intensificar a percepção das sensações sutis, deixando mais claro o conhecimento da impermanência. Por sua vez, ao não escolher um fundamento para analisar, o método Mahāsī permite uma investigação mais abrangente das possibilidades investigativas.

O exercício de atenção na respiração – *ānāpāna-sati* – proposto por Goenka é uma técnica de *samatha*, enquanto a atenção na respiração na altura do abdome é, para Mahāsī, uma técnica de *vipassanā*. Por isso, enquanto Goenka afirma que quanto menor a área de atenção mais afiada torna-se a concentração, Mahāsī indica que o foco no movimento do abdome abrange uma maior área, não levando a uma concentração tão profunda, sendo por isso mais apropriada para a prática de *vipassanā*,

84 *The interface of samatha and vipassana in the Insight Meditation methods of Goenka, Mahasi, Mogok and Pa Auk.*

CAPÍTULO VIII

O MAHĀSATIPAṬṬHĀNA SUTTA COMO INTERPRETADO E PRATICADO PELAS ESCOLAS DE MEDITAÇÃO VIPASSANĀ DE S. N. GOENKA E MAHĀSĪ SAYĀDAW

que exige uma mente mais atenta e desperta a fim de investigar as três características⁸⁵ (*tilakkhaṇa*) do fenômeno mente-corpo. Similarmente, na técnica de *vipassanā* de escaneamento corporal da escola de Goenka, a atenção deve constantemente mover-se ao longo da moldura do corpo, o que também evita uma concentração absorta, isto é, o alcance dos *jhānas*.

Por fim, mais do que responder às perguntas levantadas, nossas considerações finais tiveram como objetivo principal abrir possibilidades para que futuras pesquisas possam aprofundar tais questões, que, atualmente, nos parecem tão relevantes, tendo em vista os diversos métodos que estão ao nosso alcance.

REFERÊNCIAS

ĀNĀPĀNASATI SUTTA. *Mindfulness of Breathing (MN 118)*. Traduzido do pali por Thanissario Bhikkhu. Access to Insight (BCBS Edition). Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.118.than.html>. Acesso em: 2013.

ANĀLAYO, Bikkhu. *Satipatthana Meditation: A Practice Guide*. ISBN: 1911407104. Published by Windhorse Publications, 2018.

ANĀLAYO, Bikkhu. The Dynamics of Theravāda Insight Meditation. *Buddhist Meditation Traditions: An International Symposium*. Kuo-pin Chuang (ed), Taiwan: Dharma Drum Publishing Corporation, 23-56, 2012.

ANĀLAYO, Bikkhu. The Ancient Roots of the U Ba Khin Vipassanā Meditation. *JCBSSL* vol. IV p. 259 – 269, 2006.

BODDHI, Bhikkhu. *The Jhānas and the Lay Disciple*. Buddhist Studies, Essays in Honour of Professor Lily de Silva, p. 36-64. Ed. P. D. Premasiri. Sri Lanka: University of Peradeniya, Department of Pali and Buddhist Studies. Disponível em: <https://budsas.net/ebud/ebdha267.pdf>. Acesso em: 2002.

GOENKA, S.N. *Discourses on Satipaṭṭhāna Sutta*. Condensed from the discourses during a course in Maha Satipatthana Sutta. ISBN: 81-7414-201-0. Vipassana Research Institute. Igatpuri, India. 1999.

KORNFELD, Jack. *Modern Buddhist Masters*. Buddhist Publication Society Inc. 2nd Ed. Kandy. ISBN: 978-955-24-0042-1, 2007.

MAHĀ-SATIPAṬṬHĀNA SUTTA. Os Fundamentos da Atenção Plena. *Dīgha Nikāya* 22. Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/DN22.php>. Acesso em: fev. 2018.

85 A impermanência, conseqüentemente a não existência de algo que se possa chamar de “eu” ou “meu” e o sofrimento ou insatisfação que a eterna impermanência enseja.

MAHĀ-SATIPAṬṬHĀNA SUTTA. *The Great Frames of Reference* (DN 22), traduzido do Pali por Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (BCBS Edition). Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.22.0.than.html>. Acesso em: 2013.

MAHĀSĪ, Sayadāw. *Manual of Insight*. Translated and Edited by the Vipassanā Mettā Foundation. ISBN: 9781614292777, 2016.

MAHĀSĪ, Sayadāw. *Fundamentals of Vipassanā Meditation*. Translated by Maung Tha Noe. Edited by Sayadāw U Silananda. Published by Dhammachakka Meditation Center, Myanmar, p. 242, 1991.

MŪLAKA SUTTA. *O Sutra Raiz*. Traduzido por Boddhi, Bikkhu. Disponível em: <https://suttacentral.net/an10.58/en/bodhi>. Acesso em: 2012.

Myint, U Hla. *Great Observing Power. Satipatthana*. Tathagata Meditation Center, 2013.

Oosterwijk, R.C. van. *Doctrinal backgrounds of Vipassana-meditation*. Insight in current methods and according to canonical sources. ISBN: 9789491431098. Barkhuis. Groningen, 2014.

SATIPAṬṬHĀNA SUTTA. *The Foundations of Mindfulness* (MN 10), traduzido do Pali por Nyanasatta Thera. Access to Insight (BCBS Edition). Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.010.nysa.html>. Acesso em: 2013.

SUJATO, Bhikkhu. *A History of Mindfulness*. How insight worsted tranquillity in the Satipaṭṭhāna Sutta. ISBN: 978-1-921842-10-8 Australia, 2012.

THANISSARO, Bhikkhu. *Comentário de Mahā-satipaṭṭhāna Sutta*. The Great Frames of Reference. Access to Insight (BCBS Edition). Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.22.0.than.html>. Acesso em: 2013.

CAPÍTULO IX

A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO (TARKA) E REVELAÇÃO (ŚRUTI) NA FILOSOFIA DE ŚAÑKARĀCĀRYA

Segundo o filósofo Śaṅkarācārya, principal expoente da Escola Advaita Vedānta, a resolução do problema existencial, caracterizado pela condição de ignorância, encontra-se na Revelação dos Upaniṣads. Os Upaniṣads revelam que não há diferença ontológica entre *ātman* (fundamento da subjetividade) e *Brahman* (fundamento da objetividade). Sendo assim, *ātman* e *Brahman* são conceitos que se referem ao mesmo fundamento unicista de toda existência, seja ela objetiva ou subjetiva. Essa Verdade e seus desdobramentos propedêuticos são uma Revelação exclusiva dos Upaniṣads. Isso é o que denominamos de Revelação védica ou *śruti*. Entretanto, o conceito de Revelação⁸⁶ no contexto religioso e filosófico da Índia tem um sentido muito diferente daquele que é entendido no Ocidente, pois não se trata da “palavra de Deus”, mas sim da transmissão oral de uma Verdade que é passada de mestre a discípulo. A própria palavra *śruti* significa literalmente “aquilo que é ouvido”. Para compreendermos a conexão orgânica entre razão (*tarka*) e Revelação (*śruti*) faz-se necessário a compreensão da palavra *pramāṇa* (lit. “meio de conhecimento”), principalmente, de *śabda-pramāṇa*, que é o meio de conhecimento por meio da palavra upaniṣádica.

86 Além de *śruti*, outros termos são usados para designar a sacralidade dos Vedas: *āgama*, *rahasya-upadeśa* e *śabda-pramāṇa*.

A palavra *pramāṇa* refere-se literalmente aos meios de conhecimento confiáveis para a apreensão da realidade, i.e., são os fundamentos autorizados para o ato de conhecer. Na tradição do Vedānta existem seis meios de conhecimento (*pramāṇas*) que são consagrados pela eficácia que apresentam. Eles caracterizam-se pela aplicabilidade em relação ao tipo de conhecimento almejado. Dito isso, os seis principais *pramāṇas* são: (i) percepção (*pratyakṣa*), (ii) inferência (*anumāna*), (iii) analogia (*upamāna*) (iv) silogismo (*arthāpatti*), (v) não-percepção (*anupalabdhi*), (vi) e conhecimento pela palavra (*śabda-pramāṇa*). Os cinco primeiros *pramāṇas* operam a partir da lógica, radicalmente marcada pela noção de dualidade. É justamente por esse motivo que esses *pramāṇas* são incapazes de revelar o conhecimento acerca da natureza unicista de *Brahman*. Sobre isso, Halbfass afirma que:

Os meios mundanos de conhecimento (*pramāṇas*) não se aplicam à unicidade absoluta de *Brahman*. Eles estão inerentemente relacionados ao reino do “nome e forma”, i.e., à particularidade e à pluralidade. Portanto, são eficazes apenas no contexto de *vyavahāra*, acompanhando e guiando as atividades mundanas como comer e beber. Entretanto, no caso de *Brahman*, não há uma “marca” (*liṅga*) que o torne acessível à inferência. A unicidade de *Brahman* escapa aos meios comuns de conhecimento, pois transcende suas condições subjacentes. Sendo assim, esses meios sozinhos não podem comprovar e nem refutar a existência de *Brahman* (HALBFASS, 1992, p. 151).⁸⁷

Portanto, segundo a citação acima, somente a palavra upaniśádica (*śabda-pramāṇa*) é capaz de revelar o conhecimento acerca de *Brahman* (*brahmavidyā*). Para complementar essa explicação, Loundo nos diz que:

Ao definir os Upaniśads como “conhecimento/instrução secreta” (*rahasya-upadeśa*), cuja “não-autoria” (*apauruṣeya*) aponta para a ausência de determinações de intencionalidade subjetiva e para uma aplicabilidade criteriosa no contexto de uma tradição de mestres e discípulos, Śaṅkarācārya dá os contornos epistemológicos de *śabda pramaṇa* enquanto disciplina racional rigorosa que é ela mesma um “estratagema da imaginação” (*kalpita-upāya*) (Śaṅkarācārya, 1983b, v.4.4.25, p. 658) justificável apenas em função dos resultados (*mokṣa*) (LOUNDO, 2022, p. 357).

Sendo assim, a palavra upaniśádica (*śabda-pramāṇa*) não se configura como uma linguagem representativa, i.e., não existe um referencial fora da sua própria linguagem. Entretanto, ela não contradiz o conhecimento empírico, pois não compete com ele em seu nível de atuação. Logo, não há rivalidade entre a Revelação dos Upaniśads (*śruti*) e os meios mundanos de conhecimento (e.g., percepção, inferência, analogia etc.), pois eles atuam em níveis diferentes de compreensão da realidade. Sobre isso, Sharma diz que:

87 As traduções dos originais em inglês, francês e sânscrito das citações presentes neste artigo foram feitas pelo autor.

Mesmo que cem Śrutis declarem a uma só voz que o fogo é frio e sem luz ou que o Sol não brilha, não podemos concordar. A razão é o único meio de conhecer a verdade e a falsidade. Não podemos questionar a validade do intelecto no mundo fenomênico (SHARMA, 1987, p. 289).

Portanto, o conhecimento revelado pelos Upaniṣads por meio da palavra (*śabda-pramāṇa*) não pode contradizer a razão, pois não se trata de um meio de conhecimento instaurativo, causal, mas sim de um meio de conhecimento revelador, que atua como um viabilizador da apreensão da Realidade (*ātman/Brahman*). Sendo assim, Loundo nos diz que:

[...] [*śabda-pramāṇa*] não é caracterizada pela atividade, mas por um estado de receptividade, i.e., um estado que permite que uma entidade apareça tal como ela é. Em outras palavras, toda cognição válida é realmente autorizada, não porque é produzida por um *pramāṇa*, mas porque é invariavelmente protegida por um *pramāṇa* (LOUNDO, 1992, p. 19).

Portanto, segundo a citação acima, *śabda-pramāṇa* não é um meio de conhecimento que recorre à linguagem representativa, positiva, mas é um meio de conhecimento que ocorre de maneira receptiva, negativa.

Podemos dizer que a tradição do Advaita Vedānta se manifesta tanto como religião quanto como filosofia. No âmbito da religião prevalece a Revelação upaniṣádica ou *śabda-pramāṇa* e no âmbito da filosofia prevalece a razão (*tarka*), mais particularmente a razão soteriológica (*anugr̥hīta-tarka*). Nesse processo de instrumentalização da razão para fins soteriológicos destacam-se a razão discriminativa (*viveka*) e a razão analítica (*vicāra*). Embora a razão soteriológica tenha como base a mesma razão empregada nas ciências empíricas, que emprega a razão epistemológica, ela empreende um caminho inverso, pois segue o caminho negativo da desconstrução. Sendo assim, conforme Śaṅkarācārya, a Revelação dos Upaniṣads (*śruti*) não conflitua ou concorre com a razão instaurativa das ciências positivas, pois a razão upaniṣádica é uma razão fundamentalmente negativa e desconstrutiva. Com efeito, na filosofia de Śaṅkarācārya não há conflito entre razão e Revelação. Portanto, ambas mantêm uma perfeita relação.

Em sua filosofia, Śaṅkarācārya emprega a palavra *jñāna* (“conhecimento”) para se referir ao conhecimento upaniṣádico. Entretanto, essa palavra possui um duplo sentido: (i) o primeiro diz respeito à teleologia do processo de encaminhamento soteriológico, i.e., a realização da não diferença entre *ātman* e *Brahman*; (ii) e o segundo descreve o próprio processo ou a senda cognitiva (*sādhana*). Para o êxito da *sādhana* faz-se necessário um método de instrução (*upadeśa*) que apresente as mesmas características de um típico processo de reflexão filosófica.

O método de instrução (*upadeśa*) empregado por Śaṅkarācārya é bastante peculiar, pois trabalha com conceitualizações mentais que eliminam os erros sobre a natureza de *Brahman*. Esse caráter eliminatório ou negativo do método de Śaṅkarācārya

é devido à natureza unicista e não conceitual de *Brahman*. A estrutura argumentativa desenvolvida por Śaṅkarācārya tem sua conclusão no silêncio (*mauna*). Portanto, as conceitualizações aplicadas por Śaṅkarācārya são somente estratégias da imaginação (*vikalpa-upāya*), que se justificam apenas por conta do seu resultado, i.e., a experiência da não dualidade (*advaita*). Com efeito, as palavras empregadas no método soteriológico de Śaṅkarācārya são estritamente palavras de instrução (*upadeśa*), i.e., não possuem uma significância epistemológica como acontece nas ciências positivas, pois elas não se ocupam em descrever ou explicar os fenômenos empíricos que compõem a realidade. Esse caráter pedagógico refere-se a uma dimensão soteriológica, que concerne à transformação do indivíduo (*jīva*), i.e., ao conhecimento do si mesmo (*ātman*) como ontologicamente não-diferente do Absoluto (*Brahman*). Os Upaniṣads constituem, então, uma pedagogia da Revelação (*śruti*), enquanto conhecimento que conduz à libertação (*mokṣa*). Por isso, não há nenhum interesse ou empenho da Escola Advaita Vedānta em se afirmar como uma disciplina especulativa (LOUNDO, 1992, p. 1-3).

A pedagogia soteriológica dos Upaniṣads faz recurso às suas grandes sentenças ou *mahāvākyas*, que são sentenças que revelam a unicidade ontológica (*advaita*) entre *ātman* e *Brahman* (*ātmā-brahma-ekatva-vākya*). Existem diversas *mahāvākyas* tal qual existem inúmeros Upaniṣads. Entretanto, quatro *mahāvākyas* se destacam como fundamentais dentro da tradição do Advaita Vedānta:

- (i) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”), do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7);
- (ii) *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”), do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10);
- (iii) *ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”), do *Māṇḍūkya Upaniṣad* (1.2);
- (iv) *prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”), do *Aitareya Upaniṣad* (3.3).

Na *mahāvākya* “*tat tvam asi*” (“Tu és Aquilo”), do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7), o mestre diz para seu discípulo: “A verdadeira essência, aquela que constitui o Ser de todo este mundo, é na verdade o *ātman*. É justamente isso o que você é, Śvetaketu. Senhor, me ensine mais. Tudo bem, filho” (CHĀNDOGYA UPANIṢAD, 2008, 6.8.7, p. 152).

Para ilustrar esse conhecimento upaniṣádico acima, facilitando a sua compreensão para o discípulo (*śiṣya*), o mestre (*ācārya*) utiliza a seguinte analogia:

Agora, filho, observe as abelhas. Elas preparam o mel coletando o néctar de uma variedade de árvores e reduzindo esse néctar a um todo homogêneo. Nesse estado o néctar de cada árvore não pode ser distinto um do outro, tal como: “Eu sou o néctar daquela árvore” e “Eu sou o néctar desta árvore”. Da mesma maneira, filho, quando todas as criaturas se fundem no Todo, elas não dizem: “Estamos nos fundindo no Todo”. Não importa o que elas sejam neste mundo – seja um tigre, um leão, um lobo, um javali, um verme, uma mariposa, um mosquito – todas elas se fundem no Todo (CHĀNDOGYA UPANIṢAD, 2008, 6.8.7, p. 152).

Mediante essa analogia, além de outras que aqui não foram citadas, o mestre instrui o discípulo sobre a Verdade sintetizada na *mahāvākya* “*tat tvam asi*” (“Tu és Aquilo”). Essa grande sentença (*mahāvākya*) busca enfatizar a não diferença ontológica entre o indivíduo inquiridor da Realidade e o fundamento da Realidade, i.e., a não diferença entre *ātman* e *Brahman*. Isso elimina a noção errônea de haver uma individualidade substancial, autônoma e independente.

Sobre a grande sentença (*mahāvākya*) *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”), do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10), é dito que:

No princípio este mundo era apenas *Brahman*, que conhecia apenas a si mesmo (*ātman*), pensando: “Eu sou *Brahman*”. Como resultado, tornou-se o Todo. Entre os deuses também, quem percebeu isso tornou-se o todo. Foi o mesmo também entre os sábios e entre os humanos. Ao perceber isso, o sábio Vāmadeva proclamou: “Eu era Manu, e eu era o sol”. Se um homem possui a consciência de “eu sou *brahman*” ele se torna o mundo inteiro. Nem mesmo os deuses são capazes de impedir isso, pois ele retorna ao Si mesmo (*ātman*). Portanto, quando um homem venera alguma divindade, pensando: “Ele é um e eu sou outro”, ele ainda não compreendeu a Verdade. Assim como o gado é para os homens, os homens são para os deuses. Ter muitos gados é útil para o homem, então da mesma forma cada homem se mostra útil para os deuses. A perda de uma única cabeça de gado é dolorosa, maior ainda é quando muitas são perdidas. Os deuses, portanto, não querem que os homens saibam a Verdade sobre *Brahman* (BRHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD, 2008, 1.4.10, p. 15).

A partir da citação acima, compreendemos que a afirmação upaniśádica *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”) não denota um estado de megalomania, no qual o discípulo (*śiṣya*) reivindica para si autoridade máxima ou poder supremo, mas pelo contrário, lhe desperta para a experiência de um estado de interdependência entre todas as coisas. Sendo assim, essa *mahāvākya* enfatiza a não diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*.

Sobre a grande sentença (*mahāvākya*) *ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”), do *Māṇḍūkya Upaniṣad* (1.2), é dito que: “Este é o Todo [*Brahman*]. *Brahman* é este eu (*ātman*), este [*Brahman*] é este eu (*ātman*), que consiste em quatro quartos” (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 2008, 1.2, p. 289).

A existência de *ātman* como um indivíduo que vivencia a realidade comporta quatro dimensões experienciais, sendo que cada uma delas corresponde a um estado de experiência. Explicitaremos melhor sobre isso mais adiante quando será apresentada a doutrina dos três estados ou *avasthātraya*, juntamente com a doutrina das cinco camadas ou *pañcakośas*.

Sobre a *mahāvākya prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”), do *Aitareya Upaniṣad* (3.3), é dito que:

Brahmā, Indra, Prajapati, todos são *Brahman*. Os maravilhosos seres da terra,

do ar, do espaço, das águas, também são *Brahman*, bem como os seres que são uma espécie de mistura de seres vulgares, seres de vários tipos- nascidos de ovos, de úteros, de suor e de brotos. Os cavalos, os gados, os homens e os elefantes. Tudo o que tem vida – os seres que se movem, os seres que voam e os seres que estão parados. *Brahman* é o olho que vê por meio de todos os seres, *Brahman* é o que os fundamenta. *Brahman* é a consciência (AITAREYA UPANIŞAD, 2008, 3.3, p. 198).

A citação acima ilustra que *Brahman* é a totalidade da existência (*sat*), é a consciência (*cit*) e a infinitude (*ananta*), o fundamento absoluto de toda a realidade. Com efeito, qualquer forma de consciência é, em última instância, *Brahman*.

Podemos perceber que as quatro principais *mahāvākyas* sintetizam a própria Revelação, i.e., a não diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Portanto, são sentenças de unicidade, cujo único propósito é a libertação (*mokṣa*). Com efeito, as grandes sentenças (*mahāvākyas*) são um meio eficaz para a realização de *mokṣa* e contêm em si um mecanismo próprio que define os Upaniṣads como *śabda-pramāṇa*. Tal mecanismo se caracteriza por um processo de eliminação das concepções errôneas sobre a natureza da Realidade (*Brahman*). É justamente por isso que os Upaniṣads são considerados como um meio de conhecimento (*pramāṇa*), que visa revelar a Realidade (*Brahman*) (LOUNDO, 2011, p. 124-126).

A revelação fundamental dos Upaniṣads, i.e., a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, apresenta para o senso comum um sentido contraditório. Como poderia o *ātman*, enquanto indivíduo circunstancialmente marcado pela ignorância e sofrimento (*duḥkha*), ser equiparado à bem-aventurança (*anānda*) de *Brahman*? É esse o desafio dos Upaniṣads, que propõem uma correção acerca da noção de indivíduo (*jīva*) enquanto dualidade sofredora e finita que é apartada do Todo (*Brahman*). O *ātman*, na perspectiva de *Brahman*, sugere que todas as objetificações do *ātman* enquanto indivíduo (*jīva*) que percebe e controla os objetos, percebendo-os como ontologicamente distintos dele, são falsas. Daí que a centralidade da aplicação pedagógica dos Upaniṣads se realiza no esclarecimento sobre a verdadeira natureza do indivíduo. O *ātman* é revelado através da remoção reflexiva dos erros adventícios da ignorância do próprio indivíduo, e a virtude upaniṣádica para eliminar tais erros é chamada de *nivartaka* (lit. “fator de eliminação”). Esse fator de eliminação (*nivartaka*) desdobra-se em três aspectos fundamentais: (i) *śruti* (Revelação), (ii) *vicāra* (investigação analítica) e (iii) *upadeśa* (instrução). Dessa maneira, o indivíduo deve passar por um processo pedagógico tripartido para alcançar a libertação (*mokṣa*), onde o discurso soteriológico da Revelação (*śruti*) é investigado analiticamente (*vicāra*) no âmbito da instrução (*upadeśa*), perpetrada na relação entre mestre (*ācārya*) e discípulo (*śiṣya*). Como o fundamento soteriológico dos Upaniṣads é a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, o seu único propósito é restaurar essa Verdade, i.e., promover o retorno do indivíduo ao seu estado originário de plenitude (*svāsthya*). Essa Verdade revela o *ātman* como sendo o fundamento imperecível e a

entidade substancial que sustenta a estrutura de identidade do indivíduo (LOUNDO, 2011, p. 113-114). Segundo Zimmer:

Tudo o que normalmente conhecemos e expressamos de nós mesmos pertence à esfera da permanência, à esfera do tempo e do espaço, mas este *ātman* é imutável por todo o sempre, além do tempo, além do espaço e da obnubiladora malha da causalidade, além de qualquer medida, além do domínio da visão (ZIMMER, 2015, p. 20).

Portanto, a partir do que já foi dito acima, podemos considerar os Upaniṣads como meio de conhecimento para aquilo que é mais excelso no indivíduo, i.e., a sua dimensão ontológica (*ātman*), que é o fundamento e a condição de possibilidade para qualquer ação perpetrada. Contudo, essa dimensão excelsa só pode ser alcançada por meio da discriminação racional (*viveka*), entre o substancial (*ātman/Brahman*) e o insubstancial (*māyā/adhyāsa*). Sobre isso, Deutsch nos diz que:

Embora a bem-aventurança do Ser (*ātman*) seja conhecida por meio dos Upaniṣads ela não pode ser experienciada de tal forma. Portanto, não serve nem mesmo para abrandar o desejo pelo prazer que é causado pelos objetos, muito menos para destruí-lo. Somente a discriminação racional (*viveka*) é capaz de destruir o desejo (DEUTSCH, 2004, p. 294).

Durante todo o processo de discriminação racional (*viveka*) as *mahāvākyas* atuam de maneira direta, libertando aqueles que estão preparados para a recepção do conhecimento soteriológico (*jñāna*). Em síntese, os Upaniṣads revelam que o *ātman* é o fundamento da subjetividade e, portanto, é o fundamento do indivíduo (*jīva*), embora sejam completamente distintos. Entretanto, o *ātman* não é diferente de *Brahman*, fundamento Absoluto de toda objetividade (BRONKHORST, 2008, p. 130-134).

A aplicação da discriminação racional (*viveka*) para a eliminação dos erros que alienam o indivíduo do seu fundamento (*ātman*) é guiada pelos Upaniṣads. O *Māṇḍūkya Upaniṣad*, por exemplo, apresenta os três estados experienciais do *ātman* ou *avasthātraya*; e para além e aquém desses três estados há o quarto (*turiya*), que não é um estado, mas é o fundamento ontológico dos três estados.

(i) O primeiro estado experiencial do *ātman* é denominado *vaiśvānara* (homem universal) e situa-se no estado de vigília (*jāgrat*), onde o *ātman* percebe o que está fora, i.e., experiencia o mundo empírico. Nesse estado o *ātman* desfruta dos objetos grosseiros.

(ii) O segundo estado experiencial do *ātman* é denominado *taijasa* (luminoso) e situa-se no estado de sonho (*svapna*), no qual *ātman* percebe o que está dentro, i.e., experiencia o mundo onírico. Nesse estado o *ātman* desfruta dos objetos sutis.

(iii) O terceiro estado experiencial do *ātman* é denominado *prājña* (sábio) e situa-se no estado de sono profundo (*susupti*), onde o *ātman* não sonha. Nesse estado não há objetos e, portanto, não há desejos. É o *ātman* em si

mesmo, pura consciência e plena bem-aventurança (*anānda*). O conhecedor e controlador interno.

(iv) O quarto (*turiya*) é um não-estado e corresponde ao *ātman* em si mesmo, i.e., enquanto fundamento da subjetividade. Ele não se ocupa daquilo que é percebido, nem interiormente e nem exteriormente, pois encontra-se firme em sua posição de eterna testemunha (*sākṣin*). Com efeito, o *ātman* é imóvel, fixo em si mesmo, consciência pura, sem um segundo (*advitīya*) (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 2008, 1.3-7, p. 289).

Todos os três estados experienciais do *ātman* (*avasthātraya*), viz., estado de vigília (*jāgrat*), estado de sonho (*svapna*) e estado de sono profundo (*suṣupti*) são legítimos, o problema é quando ocorre a identificação reificada com algum deles. A identificação com um dos três estados já configura o *ātman* enquanto individualidade (*jīva*), circunstancialmente marcada pela ignorância e sofrimento. Embora o estado de sono profundo (*suṣupti*) possa pressupor um estado experiencial de pura consciência, ainda assim o indivíduo irá, em algum momento, acordar e retornar à sua experiência cotidiana de angústia e sofrimento. Sobre os três estados do *ātman* (*avasthātraya*) Śaṅkarācārya faz o seguinte comentário (*bhāṣya*):

Nos três estados, o único e mesmo objeto da experiência aparece em uma forma tríplice, enquanto grosseiro, sutil e bem-aventurado. Além disso, o experienciador dos três estados, conhecido por três nomes, *viśva*, *taijasa* e *prājna*, é descrito como um por causa da unicidade de consciência que ocorre durante a cognição, e.g., “eu sou isso”, e por haver uma ausência de distinção em relação ao observador. Aquele que conhece a unicidade da experiência não é afetado pelos objetos experienciados, pois sabe que todos os objetos da experiência são experienciados por um único sujeito. Tal como o calor do fogo que não aumenta ou diminui por causa do consumo da madeira, nada é acrescentado ou retirado do *ātman* durante a sua experiência com algum objeto (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1949, 1.6.5, p. 38).

A partir da passagem supracitada, compreendemos que o problema não são os três estados experienciais do *ātman* (*avasthātraya*), mas sim a identificação com algum deles. O quarto (*turiya*), que corresponde ao *ātman* em si mesmo, como já vimos, é representado pela figura do *sākṣin* (testemunha), que somente observa os outros três estados, sem se identificar com nenhum deles. Nesse sentido, o quarto é o *ātman* enquanto não-diferente de *Brahman*.

A identificação do *ātman* com qualquer outra coisa que não seja *Brahman* constitui-se como um erro. Da mesma maneira que o *Māṅḍūkya Upaniṣad* nos alerta sobre o perigo de identificarmos o *ātman* com algum dos seus três estados (*avasthātraya*), o *Taittirīya Upaniṣad* nos alerta sobre o perigo de identificarmos o *ātman* com alguma das suas cinco camadas ou *pañcakośas*. As camadas ou *kośas* referem-se a determinados elementos de acordo com suas composições:

(i) *Annāmayakośa* é a camada física, constituída (*maya*) pelos alimentos (*anna*) consumidos pelo indivíduo (*jīva*). A identificação do *ātman* com essa camada, assim como com as demais, configura-se como um erro, que somente pode ser sanado através da discriminação racional (*viveka*). Discriminando-se o *ātman* do corpo físico percebe-se que eles são completamente distintos um do outro.

(ii) *Prāṇamayakośa* é a camada constituída (*maya*) de energia vital (*prāṇa*), que através da respiração vitaliza o corpo e a mente. Todos os organismos vivos dependem desse princípio vital para sobreviverem.

Manamayakośa é a camada constituída (*maya*) pela mente (*mana*), e refere-se às impressões, memórias e ideias. É onde encontra-se o erro cognitivo e a sua possibilidade de solução.

(iii) *Vijñānamayakośa* é a camada constituída (*maya*) pelo intelecto (*buddhi*), que analisa (*vicāra*) e discrimina (*viveka*) os elementos da realidade, identificando suas propriedades.

(iv) *Ānandamayakośa* é a camada constituída (*maya*) pela bem-aventurança (*ānanda*). Durante o sono profundo (*susupti*), quando a mente e os sentidos cessam, ela encontra-se mais plena. Nos estados de vigília (*jāgrat*) e sonho (*svapna*) ela manifesta-se de forma parcial. Essa camada é um reflexo da Real natureza do *ātman* (TAITTIRĪYA UPANIṢAD, 2008, 2.1.8, p. 184-188).

Podemos notar que há uma gradação regressiva entre as cinco camadas (*pañcakośas*), partindo da primeira camada que é mais grosseira (*annāmayakośa*) até a última camada que é mais sutil (*ānandamayakośa*). No entanto, por mais sutil que seja a última camada, ainda assim é um erro identifica-la com o *ātman*. Sobre isso, Halbfass afirma que:

Em seu comentário sobre o *Brahmasūtra*, Śaṅkarācārya indica que a camada do *ātman* relativa à bem-aventurança, i.e., *ānandamayakośa*, não condiz com o *ātman* em si mesmo. Com efeito, o *ātman* em si mesmo é a base de todas as modificações ou camadas. É justamente por isso que ele não busca o prazer e a felicidade (HALBFASS, 1992, p. 255).

Qualquer identificação do *ātman* com o corpo, com a mente, ou com qualquer outra coisa que não seja *Brahman*, é falsa, e denota uma condição circunstancial de sofrimento para o indivíduo. Mas como podemos identificar e captar essa Realidade Última?

Śaṅkarācārya afirma que o intelecto discursivo (*yukti*) não pode captar a Realidade última (*Brahman*), pois *Brahman* em sua unicidade não é um objeto da percepção, i.e., não tem nome e nem forma (*nāmarūpa*). No entanto, a razão (*tarka*) desponta na filosofia de Śaṅkarācārya como uma ferramenta indispensável para o sucesso do empreendimento soteriológico. Se o raciocínio (*yukti*) por si só não constitui uma fundação sólida, já que ficaria à mercê dos interesses egocêntricos dos indivíduos que o instrumentalizam, a recomendação da Escola Advaita Vedānta é que sua utilização seja feita em sintonia com os preceitos ditados pelos Upaniṣads (SHARMA, 1987, p. 288). Nesse sentido, Sharma nos diz que:

Há muitas citações sobre Śaṅkarācārya nas quais ele diz que *Brahman* está além dos sentidos e, por isso, só pode ser realizado por meio da Revelação (*śruti*). Entretanto, a razão não é expulsa do palácio da filosofia, pois serve como auxiliar da Rainha-Revelação (SHARMA, 1987, p. 288).

Por meio da citação acima, podemos perceber que há uma interação entre Revelação (*śruti*) e razão (*tarka/viveka/vicara*), pois como filósofo, Śaṅkarācārya assume todo o rigor lógico que é sistematizado pela Escola Nyāya e, ao mesmo tempo, submete-se à autoridade da Revelação védica (*śruti*).⁸⁸ Conforme afirma Sharma: “Śaṅkarācārya atribui suprema importância à Verdade revelada pelos Vedas, pois ela é considerada como sendo ‘o sopro de *Brahman*’” (SHARMA, 1987, p. 287).

Portanto, a Revelação védica para Śaṅkarācārya possui um valor supremo, i.e., a Verdade revelada pelos Vedas é o que orienta sua filosofia. Entretanto, a supremacia da Revelação védica não denota um caráter dogmático na filosofia de Śaṅkarācārya, pois ele nunca aceitou a Revelação (*śruti*) cegamente. Segundo Śaṅkarācārya, a Verdade revelada pelos Vedas diz respeito à autorrealização alcançada pelos sábios da antiguidade (*rṣis*) por meio da investigação filosófica (*vicāra*) sobre a real natureza da experiência humana. Nesse sentido, os Vedas são muito mais do que um conjunto de textos ou doutrinas, eles são a projeção de diversas e legítimas aspirações filosóficas que acompanham a humanidade desde os primórdios.

A Revelação (*śruti*) é amparada pela razão discriminativa (*viveka*) e se destina à realização ou experiência (*anubhava*) da unicidade ontológica (*advaita*) *ātman/Brahman*. Nesse sentido, a Revelação (*śruti*) não está desconectada da realidade empírica, mas diz respeito ao que é experienciado e refletido em nossa existência cotidiana num nível mais profundo de compreensão, i.e., no seu nível mais subjacente e elementar, pois é lá que se encontra a Verdade Absoluta (*ātman/Brahman*). Desse modo, *śruti*, *viveka*, e *anubhava*, são os três elementos fundamentais para o empreendimento soteriológico (*sādhana*) do Advaita Vedānta. Com efeito, tanto a razão discriminativa (*viveka*) quanto a experiência da libertação (*anubhava/mokṣa*) são guiadas pela Revelação (*śruti*). Sendo assim, Śaṅkarācārya reconcilia as reivindicações da razão com a Verdade da Revelação (SHARMA, 1987, pp. 287-288).

Rammohan Roy, assim como outros pensadores que refletem sobre a Índia, destaca o papel fundamental da razão no pensamento religioso de Śaṅkarācārya. Com efeito, na filosofia de Śaṅkarācārya há um perfeito equilíbrio entre razão (*tarka*) e Revelação (*śruti*). Sobre isso, Halbfass nos diz que:

Rammohan Roy (1772-1833), considerado o “pai do pensamento indiano moderno”, que de fato iniciou importantes desenvolvimentos modernistas

88 A Revelação (*śruti*) nas obras de Śaṅkarācārya, refere-se especificamente à *Jñāna-kāṇḍa*, i.e., a seção dos Vedas relativa ao conhecimento, e não à *karma-kāṇḍa*, que é a seção relativa à ação ritual (Cf. SHARMA, 1987, p. 287).

no hinduísmo, afirma que os Upaniṣads, bem como sua interpretação dada por Śaṅkarācārya, em seu sentido genuíno, são totalmente compatíveis com a racionalidade ocidental. Nesse sentido, contêm todo o potencial de uma verdadeira “religião da razão” (HALBFASS, 1992, p. 131).

Em síntese, o reconhecimento da racionalidade e do rigor lógico no pensamento de Śaṅkarācārya se deve à sua relação com a Revelação védica (*śruti*), pois ele se submete a ela sempre considerando a razão (*tarka*) e o objetivo final da experiência (*anubhava*). Por outro lado, a importância da razão e da experiência não implica, na filosofia de Śaṅkarācārya, em qualquer apologia da racionalidade, já que o exercício dessa é orientado pela Revelação (*śruti*). Sobre isso, Halbfass afirma que:

Em muitas obras, principalmente em seu comentário sobre o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śaṅkarācārya critica os *mīmāṃsakas*, bem como os *naiyāyikas* por confiarem demais na razão. Com efeito, ambos acreditam que a Revelação sobre o *ātman*, derivada dos Vedas, é uma realização da razão. Portanto, eles confiam na razão, independente da Revelação. No seu *Brahmasūtrabhāṣya*, Śaṅkarācārya critica o Sāṃkhya e o Yoga por confiarem na autonomia da razão, i.e., sem a orientação da Revelação (HALBFASS, 1992, p. 35).

A condução da razão pela Revelação (*śruti*) na filosofia de Śaṅkarācārya visa evitar que a razão seja utilizada de maneira meramente especulativa. A posição de Śaṅkarācārya com relação ao uso da razão assemelha-se àquela dos antigos filósofos gregos, que criticavam os sofistas pela utilização que esses faziam do raciocínio argumentativo, somente com o intuito de fazerem valer suas ideias por meio de uma boa retórica. Com efeito, Śaṅkarācārya critica o raciocínio falacioso (*kutarka*), a falsa lógica, que se utiliza de conceitos e argumentos sem ter um comprometimento real com a Verdade. Mas a lógica cujo raciocínio é refinado (*sutarka*) é muito bem aceita e utilizada de forma instrumental por Śaṅkarācārya. Portanto, o raciocínio lógico, assim como sua ciência, a lógica, são auxiliares para compreendermos a Verdade que é revelada pelos Vedas. Entretanto, a razão encontra certos limites na impossibilidade de expressar o inexpressável (*Brahman*), aquilo que não pode ser descrito por nenhuma palavra. Portanto, a lógica que objetiva conclusões de caráter puramente empírico-objetivo seria um mero jogo de palavras, que somente “tateia” a realidade. Embora a razão não possa, de forma objetiva, investigar *Brahman* tal como investiga os objetos do mundo empírico, ela pode, entretanto, operar de forma a eliminar aquilo que nos afasta da sua compreensão. No limite, isso é o suficiente, já que *Brahman* é uma realidade imanente e sempre presente (SHARMA, 1987, p. 288).

Na filosofia de Śaṅkarācārya a razão é aplicada de maneira pontual, i.e., contextual, sendo, portanto, instrumentalizada de acordo com as exigências e necessidades que se apresentam ao longo da *sādhana*. Logo, difere da perspectiva iluminista que foi

incutida no mundo ocidental, na qual a razão vale por si mesma, sendo superestimada e reificada.

O emprego correto da razão (*tarka*), aplicada à luz da Revelação (*śruti*), no contexto soteriológico, origina-se de uma correta exegese dos textos sagrados (Vedas), em especial da sua dimensão final, i.e., os *Upaniṣads*. Por isso, a filosofia de Śaṅkarācārya é precedida e amparada pela tradição exegética da Escola *Mīmāṃsā*. Em outras palavras, a submissão de Śaṅkarācārya à Revelação (*śruti*) não é uma questão de dogma religioso, mas trata-se de um intenso trabalho de reflexão e argumentação (HALBFASS, 1992, p. 134).

Em resumo, podemos conceber um movimento cíclico em que a Revelação (*śruti*) orienta a razão (*tarka*) em direção à realização do si mesmo (*ātman*), enquanto unicidade ontologicamente não diferente de *Brahman*. A realização dessa experiência unicista é frequentemente denominada na tradição ocidental de “experiência mística”, e decorre de um intenso trabalho de reflexão e remoção dos erros que falseiam a Realidade (*Brahman*), através do uso instrumental da razão discriminativa (*viveka*). Sobre isso, Andrade diz que:

Felizmente, na Índia, mística e razão jamais brigaram. A experiência da unicidade, no ocidente rotulada de “mística” é, para os indianos, simplesmente o resultado de uma certa metodologia soteriológica, já que a utilização da racionalidade na vida espiritual é, dentre outros mecanismos e expedientes, um dos mais importantes desdobramentos da sua imensa fertilidade religiosa, dada a sensibilidade indiana em termos de tipologia de buscadores e caminhos possíveis para a consecução daquela experiência metanoica não dual. Esta dicotomia (“mística x razão”) é nossa, Ocidental, e não deve ser exportada para a tradição indiana (ANDRADE, 2015, p. 21).

Por seu caráter místico-religioso, a filosofia de Śaṅkarācārya visa o retorno a um estado originário de satisfação plena (*svāsthya*) e não à descrição ou explicação do mundo empírico. Com efeito, os raciocínios e os estratagemas lógicos aplicados por Śaṅkarācārya durante a *sādhana* são considerados verdadeiros somente na medida em que conduzem o indivíduo à libertação (*mokṣa*). Sendo assim, sua única preocupação é com o princípio subjacente e imortal (*ātman*) que fundamenta o indivíduo (*jīva*). Sobre isso, Zimmer nos diz que:

A principal finalidade do pensamento indiano é desvendar e integrar na consciência o que as forças da vida recusaram e ocultaram, não é explorar e descrever o mundo visível. A suprema e característica façanha da mentalidade bramânica (e isto foi decisivo, não apenas para o desenvolvimento da filosofia indiana, mas também para a história de sua civilização) foi a descoberta do *ātman* como entidade imperecível e independente, alicerce da personalidade consciente e da estrutura corporal (ZIMMER, 2015, p. 20).

Śaṅkarācārya declara que o caráter supremo da Verdade revelada pelos *Upaniṣads* fundamenta-se na não diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Com isso, o discurso de encaminhamento para essa verdade não tem compromisso imediato com a adequação à realidade dos fenômenos empíricos. Com efeito, na filosofia de Śaṅkarācārya, a razão possui um papel exclusivamente instrumental, pois é empregada a favor da Revelação védica, à qual se submete de forma rigorosa. Nesse sentido, a razão não tem a pretensão de instaurar a Verdade, pois a Verdade é a sua própria condição de existir. Então, o papel da razão limita-se a corrigir os erros cognitivos advindos das experiências de caráter estritamente egoísta, nas quais os desejos do próprio indivíduo se projetam nos objetos cobiçados, provocando superimposições sobre eles. Dessa maneira, a Revelação védica (*śruti*) proporciona o emprego soteriológico da razão, sendo essa a expressão mais pura da racionalidade, pois situa-se em seu nível mais fundamental, i.e., seu nível ontológico. Essa razão encaminha os buscadores à experiência da unicidade (*ātman/Brahman*), conforme é revelado nos diversos *Upaniṣads*.

REFERÊNCIAS

AITAREYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation* by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, p. 194-199, 2008.

ANDRADE, C. B. *Budismo e a filosofia indiana antiga*. São Paulo: Fonte editorial, 2015.

APTE, Shivram. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2015.

BRONKHORST, Johannes. *Aux origenes de la philosophie indienne*. Gollion: Infolio editions, 2008.

BṚHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation* by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, p. 3-94, 2008.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation* by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, p. 95-176, 2008.

DEUTSCH, E., DALVI, R. *The essential Vedanta: a new source book of Advaita Vedanta*. Bloomington: World Wisdom, 2004.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and reflection: explorations in Indian thought*. Delhi: Sri Satguru publications, 1992.

LOUNDO, Dilip. A mistagogia apofática dos *Upaniṣads* na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. *Numen – Revista de Estudos*

e Pesquisa da Religião, vol. 14, nº 2, p. 109-130, 2011. Juiz de Fora: PPCIR/UFJF. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21803>. Acesso em: 20 mai. 2022.

LOUNDO, Dilip. *Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: Editora PHI, 2022.

LOUNDO, Dilip. *The Role and Functioning of Tarka in Śaṅkarācārya's Advaita Vedānta*. 1992. 203f. Tese (Doutorado em Filosofia Indiana)- Mumbai University, Mumbai, p. 10-79, 1992.

MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 288-290, 2008.

ŚAṆKARĀCĀRYA. *Māṅḍūkya Upaniṣad Bhāṣya-Gauḍapādakārikā*. Translated and annotated by Swāmi Nikhilānanda. Bangalore: Bangalore Press, 1949.

SHARMA, Chandradhar. *A critical survey of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, p. 177-193, 2008.

UPANIṢADS. Tradução inglesa de Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008.

ZIMMER, Heinrich R. *Filosofias da Índia*. Tradução Nilton Almeida Silva et al. São Paulo: Palas Athena, 2015.

CAPÍTULO X

O CRISTIANISMO TOMESINO DA ÍNDIA: OS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ

A tradição de São Tomé, apóstolo de Jesus, está vinculada ao cristianismo indiano de uma maneira desconhecida da maior parte do mundo ocidental. No Oriente, Tomé foi chamado de "o maior dos apóstolos" por Santo Efrém, da Síria. Aliada à tradição, que diz ter sido Tomé que evangelizou pessoalmente a região indiana da Costa do Malabar, existe uma importante literatura de raízes siríacas e mesopotâmicas, e um grupo de cristãos indianos que se autodenominam, desde os primórdios da Era Cristã, como "Cristãos de São Tomé". Três momentos marcaram a história dos Cristãos de São Tomé: o "Primeiro Momento" teria sido a suposta chegada de São Tomé à Índia, no ano 52 d.C.; o "Segundo Momento" foi a primeira migração de judeus-cristãos babilônicos, liderada por Tomé de Cana no séc. IV; o "Terceiro Momento" foi a segunda migração de cristãos caldeus-nestorianos para a mesma região do sudoeste da Índia, coordenada pelos chamados bispos Sapor e Prot, no séc. IX. Nessa conjuntura siro-malabar, a questão litúrgica é tão importante que ela dá nome a um grande grupo de Cristãos de São Tomé na Índia, que são chamados de "cristãos sírios". Tais cristãos também podem ser denominados segundo suas origens indianas, como nambudiris, nairs, knanayas, malabares, dravidianos (ou drávidas, do Sul da Índia), keralitas, caldaicos, jacobitas etc. Formados por um conjunto de comunidades antes regidas pelo sistema de castas, em sua maioria esses grupos de cristãos indianos são praticantes de relações endogâmicas. Religiosamente, os Cristãos de São Tomé tiveram sua formação associada inicialmente ao cristianismo sírio-oriental (ou seja, de Edessa) e à Igreja Nestoriana do Oriente, fruto do primeiro cisma da Igreja no séc. V. Posteriormente, os Cristãos de São Tomé se ramificaram em igrejas de várias denominações, a partir da chegada dos portugueses à Índia, tendo ainda incorporado, inclusive, o anglicanismo numa de suas ramificações. Mantiveram, porém, sua cultura, suas relações socioreligiosas, e jamais abdicaram completamente de suas raízes hindus. A forma de adoração pessoal a um único deus na tradição hindu,

denominada de *bhakti*, e a disciplina da vivência religiosa, tradicionalmente conhecida como *dharma*, um conceito indiano praticado dentro dos ensinamentos de Jesus, faz com que esses cristãos indianos tomesinos vivam um cristianismo peculiar e, de muitas formas, um cristianismo de proximidade com o Cristo, a ponto de se chegar a afirmar que, na Índia, se compreende melhor as palavras de Jesus do que no Ocidente. Em uma palavra, além do cristianismo de Paulo, que caracteriza o cristianismo ocidental, desenvolveu-se no Oriente, e particularmente na Índia, um cristianismo igualmente importante, com outras narrativas inclusive apócrifas, tendo em São Tomé e em seu modelo de vida apostólica as suas referências fundamentais.

Poucas tradições interagiram tanto com outras vertentes religiosas quanto os Cristãos de São Tomé. Eles vivenciaram as consequências do debate entre as diversas vertentes diofisistas e monofisistas, dialogaram com religiões originárias da Índia, sofreram as consequências da expansão islâmica, interagiram com a tradição apostólica de Roma, passaram por dissidências e cismas, tudo isso sem perder a conexão com suas raízes sírias, vindas de Antioquia e de Edessa, e sem abrirem mão de um substrato sociorreligioso oriundo da cultura hindu (KALLARANGATT, 2012, p. 142-148).

Os povos que deram origem aos Cristãos de São Tomé, que hoje habitam em sua maioria o estado indiano de Kerala, no sudoeste indiano, são os povos dravidianos que ocupavam predominantemente o Sul da Índia e regiões adjacentes, como o Sri Lanka (KALLARANGATT, 2012, p. 151). Em Kerala, fala-se o idioma malaiala (*malayalam*), que é uma língua de origem drávida.

Os cristãos tomesinos indianos, atualmente, estão divididos em oito ramos religiosos: as igrejas Siro-Malabar e Siro-Malankar (ambas em comunhão com a Igreja Católica), a Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara, a Igreja Cristã Síria Jacobita (igualmente ortodoxa), a Igreja Evangélica de São Tomé (Protestante), a Igreja São Tomé Siríaca Malankara (ou Igreja Síria Mar Thoma de Malabar, dos martomitas), a Igreja Assíria do Oriente e a Igreja Independente Siríaca Malabar (CHAPUT, 1999). Algumas alegam ter usado o aramaico como língua litúrgica original, outras o hebraico. Algumas alegam ter usado o aramaico como língua litúrgica original, outras o hebraico. Nos tempos antigos, contudo, quando os Cristãos de São Tomé não estavam tão divididos, utilizaram o siríaco antigo (originado do aramaico) em suas liturgias, idioma que ainda está muito presente em dioceses mais tradicionais (PATHIKULANGARA, 2012). Aos domingos, todas as celebrações são realizadas em malaiala, o idioma de Kerala, pelo menos em um dos ofícios dominicais. Não obstante, principalmente em regiões de grande visitação turística, algumas paróquias realizam celebrações em inglês.

A maior parte das igrejas indianas da tradição de São Tomé foi fundada e está localizada no sudoeste indiano, predominantemente na Costa do Malabar. Apesar de marcarem presença em outras regiões indianas, os Cristãos de São Tomé estão concentrados principalmente no estado de Kerala, onde o apóstolo Tomé, um dos

doze discípulos mais próximos de Jesus, teria, segundo a tradição local, erguido as primeiras igrejas cristãs na Índia (KALLARANGATT, 2012, p. 142).

Os nomes "Judas", "Tomé" (do grego toma, "gêmeo") e, surpreendentemente, "Dídimo" ("duplo", em grego) eram muito comuns por volta do primeiro século da Era Cristã, e todos esses três cognomes eram aplicados a São Tomé, embebidos na suspeita desse apóstolo ter sido irmão de Jesus, seja simplesmente irmão ou irmão gêmeo, irmão de profissão, irmão "espiritual" ou "duplo" (por semelhanças de dons espirituais) (LAYTON, 2002, p. 427; 437; 452-453 [Dito 13]).

Independentemente dessa relação íntima entre Tomé e Jesus, os Cristãos de São Tomé são herdeiros de uma visão crística singular, sendo Tomé o influenciador de um cristianismo, típico da Índia, que replica a experiência pessoal de contato íntimo com Deus muito além da comunhão eucarística.

Dentre todas as hipóteses acerca da vida de Tomé, a menos explorada é a de que ele teve uma relação de fraternidade profissional com Jesus, que era filho de um construtor-carpinteiro. Na Antiguidade (conforme sugere a equivalência dos versículos Mt 13:55 e Mc 6:3), as profissões eram passadas de pai para filho, e cada meio de trabalho implicava em um ambiente de relações familiares. Tomé era capaz de fazer remos de madeira e de construir templos, conforme o que consta na obra *Atos de Tomé*, cujo texto apresenta esse apóstolo com uma proximidade peculiar com Jesus.

No campo da suposição, mergulhar na alma de um "Tomé Construtor", como descrito no livro *Atos de Tomé*, talvez ajude a compreender mais significativamente a experiência desse apóstolo com a perfeita ressurreição. Se Jesus era um pedreiro-marceneiro, conforme se supõe, provavelmente carregaria marcas em seu corpo decorrentes de sua profissão: cicatrizes do cinzel, calos nos dedos das mãos, pés rachados pela cal, etc. Passar para a Vida, após a Morte, não seria uma anulação de tudo o que Jesus viveu, e essas marcas seriam a prova de que as dimensões terreal e celestial estavam interligadas na mesma pessoa em vida. Jesus, ressuscitado, também teria que carregar as marcas da vida em seu corpo, inclusive suas chagas causadas pela crucificação, ou o significado de sua ressurreição não teria sentido. Se Tomé também foi um construtor, um artesão, conforme a literatura oriental tomesina indica, esse contato descrito no *Evangelho de João*, não obstante o texto joanino possuir alto teor de dramatização, teria significado para Tomé, ou melhor, para seus seguidores, algo muito mais profundo do que imaginamos. Intuitivamente, é possível notar que os tomesinos indianos compreendem bem essa profundidade porque não há, para eles, uma separação entre o viver diário e a religião.

É preciso lembrar que, segundo um dos evangelistas, Jesus não foi o único a "reaparecer" após a morte, nem o único a ressuscitar por ocasião de sua condenação ao madeiro. Explicando melhor: antes de Jesus reaparecer entre os vivos, outros judeus que estavam "mortos" foram vistos em Jerusalém. No momento em que o Cristo expirou na cruz, de acordo com o evangelho escrito por São Mateus, o chão estremeceu, pedras

racharam, "abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram" (Mt 27:52 *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1756). E apesar de Lucas (Lc 24:13-40) e Marcos (Mc 16:14) indicarem que a dúvida era de todos os onze discípulos mais próximos, recaiu sobre Tomé a responsabilidade de ser o portador da dúvida sobre o Cristo ressuscitado. Na visão oriental, contudo, essa dúvida não seria falta de fé, mas uma necessidade de comprovação. Se ocorrera algum engano por parte daqueles que viram primeiro o ressuscitado, se o que foi visto realmente foi a pessoa e o ser de Jesus agora passado à condição divina, ou se ocorreu uma imagem vazia ou efêmera, uma projeção imaginária qualquer, apenas o ato de tocar o corpo físico ressurgido seria capaz de resolver essas questões. Para o apóstolo Tomé, portanto, tocar Jesus não era tanto uma questão de duvidar da possibilidade de Jesus ter ressuscitado, e sim uma questão de confirmação de aquele Jesus visto pelos apóstolos ter sido real e verdadeiramente o Cristo. Era necessário comprovar que a visão que os outros tiveram foi efetivamente de Jesus, Senhor e Deus em sua plenitude concreta. Tal disposição pessoal é uma das mais importantes características tomesinas para os Cristãos de São Tomé, que procuram reproduzir esse "contato" em seu cotidiano.

São Tomé inspirou uma importante literatura em torno de si, além de ter influenciado algumas correntes gnósticas. Uma dessas correntes chamadas de gnósticas foi fundada por Valentino, um cristão de relevo que estudou em Alexandria e ensinou em Roma. A doutrina de Valentino, especula-se, pode ter sido inspirada nos ensinamentos de São Tomé e no *Evangelho de João*, indicando que os conteúdos joaninos e tomesinos eram percebidos contendo algumas proximidades, no contexto gnóstico (LAYTON, 2002, p. xv-xvi; xxiv; 17; 103; 328; 427).

O chamado "cristianismo primitivo" era muito variado, com muitas doutrinas e sub-doutrinas. Uma de suas formas de manifestação e transmissão era através de hinos, um recurso que o próprio *Evangelho de João* teria utilizado (Jo 1:1-5 *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1842 – v. rodapé). O evangelho, em si, como texto de mensagem a ser espalhado pelo mundo, era um instrumento de disseminação da mensagem cristã. Outra forma de transmissão eram os ensinamentos orais. Com efeito, os ensinamentos do Cristo teriam sido propagados também pela via discursal e argumentativa, como está refletido no *Evangelho de Tomé*. Canções e simbologias, é preciso dizer, são marcas do Oriente. A simbologia do fogo e da luz, exemplarmente, é algo que aparece tanto no *Evangelho de Tomé* quanto no *Evangelho de Filipe*.⁸⁹ Curiosamente, a rememoração do Cristo em forma de luz, em Kerala, ocorre em uma manifestação litúrgico-cultural

89 Esses dois autores atribuídos seriam os apóstolos Filipe e Tomé, e curiosamente aparecem juntos no *Evangelho de João* sob um manto de criticismo. Essa aparição é algo que deveria ser melhor investigado, principalmente porque o texto gnóstico chamado *Pistis Sofia*, cujas cópias manuscritas datam do séc. III, diz que "Jesus encarregou não só Filipe e Mateus, mas também Tomé de escrever todas as suas palavras" (MORALDI, 1999, p. 250).

entre os cristãos tomesinos indianos na forma da dança chamada *Margamkali* (VELIAN, 2012, p. 153).

O embate entre o "Cristo de João" e o "Cristo de Tomé" pode estar subdimensionado nos dias atuais. Certamente que muitas visões consideradas distorcidas foram abandonadas ao longo da história da Igreja, e muitas perspectivas assumidas como ortodoxas se perpetuaram, mas o estudo acerca da oposição entre "conhecer o Cristo é conhecer a Deus", do ponto de vista joanino, e "conhecer a si mesmo é conhecer o Universo", na proposição atribuída a Tomé, pode revelar, principalmente a partir do prisma dos Cristãos de São Tomé, uma questão mais séria e profunda.

Na Índia, embora coisas e pessoas sejam demarcadas claramente em seus espaços, e devidamente separadas umas das outras, a proximidade é um conceito de suma importância em qualquer forma de religiosidade, e tocar o sagrado é mais importante ainda. Esse aspecto de encontro entre o terreno e o celeste/religioso, portanto, não teria passado em branco quando os indianos travaram contato com os mestres cristãos antigos e de origem tomesina. Certas características particulares antigas permanecem, até hoje, presentes de maneira bastante concreta: algumas das igrejas dos Cristãos de São Tomé foram construídas alinhadas com o Sol, para ficarem no trajeto da luz (VAZHUTHANAPPALLY, 2012, p. 142). Simbolicamente, por sinal, luz é sinônimo de conhecimento e de libertação da ignorância para os indianos, fundamental para se alcançar o paraíso (KOODAPUZHA, 2012, p. 147).

Tomé teria vivido até o ano de 72 d.C., quando morreu supostamente assassinado na costa marítima oposta ao Malabar, nas bordas da Baía de Bengala. E quanto à morte de São Tomé em Mylapore (*Mayilāppūr*), na Índia, na atual cidade de Chennai, existem diversas versões. Em geral, elas contam que Tomé destruiu uma estátua de uma deidade local ao ordenar que o diabo saísse de dentro dela, fazendo com que o objeto se fragmentasse imediatamente. Isso teria gerado revolta em seus adoradores, que mataram o apóstolo. Outra versão diz que o apóstolo destruiu um ídolo feito em homenagem à deusa Kali e que, devido a isso, um sacerdote hindu o teria matado com uma lança, em um momento de raiva (TOMAZ, 1991, p. 157). A versão local é a de que um governante da região, chamado Raja Mahadevan, mandou soldados executarem Tomé devido às suas pregações (NINAN, 2014, p. 102). Atualmente, o túmulo de São Tomé é um local de visitação de cristãos do mundo inteiro, e está situado abaixo da Basílica de São Tomé.

A missão de São Tomé pode ser sintetizada em uma frase de autoria de Madathilparampil Ninan: "Em compara o com Paulo e Pedro, a missão de Tomé abrangiu uma região maior e uma variedade de culturas estrangeiras pouco conhecidas"⁹⁰ (NINAN, 2014, p. iii). A compara o com São Paulo   útil pelo fato deste último ter deixado orienta es claras a serem seguidas pelas comunidades

90 As tradu es dos originais em inglês desta e das demais cita es presentes neste artigo foram feitas pelo autor.

com as quais ele se correspondeu, tanto no campo teológico quanto no âmbito prático, visando o exercício correto de ser cristão. Quanto a São Tomé, seus poucos ensinamentos diretos registrados (talvez apenas aqueles contidos no controverso *Evangelho de Tomé*, considerado apócrifo) tiveram destino diferente: com o tempo, as mensagens atribuídas a esse apóstolo se prestaram a interpretações diversas, se mesclaram à literatura ficcional e foram associadas a práticas heréticas pela perspectiva ocidental. A “presença” de Tomé, no entanto, conhecida na Índia como Mar Thoma Margam, (“Lei” ou “Caminho de São Tomé”) ensina como viver a “lei” cristã conforme o exemplo de vida tomesino.

O cristianismo de São Tomé ocorreu de forma diferente do cristianismo orientado por São Paulo: enquanto os ensinamentos de Paulo foram disseminados através de sua presença e por meio de suas epístolas, Tomé se serviu basicamente de si mesmo como exemplo para espalhar a mensagem cristã. Soma-se, também, o fato de uma literatura tomesina, rica em imagens e simbolismos, surgir em torno desse apóstolo em contraste com o ocorrido com São Paulo. Com efeito, embora o cristianismo ocidental tenha se pautado grandemente nos escritos de Paulo, é difícil identificar “Cristãos de São Paulo” estruturados em comunidades calcadas em valores familiares, tradicionais e endogâmicas, como sucedeu no sudoeste indiano. Ainda mais porque o próprio Paulo disse que não deveria haver “Cristãos de Pedro”, “Cristãos de Apolo” ou “Cristãos de Paulo” (1Cor 3:7).

Em um ou em vários momentos históricos, é certo que parte da população de Kerala foi convertida ao cristianismo. Era, todavia, como diz a história oral indiana, uma parte heterogênea de moradores locais. Os indianos que se tornariam futuros cristãos tomesinos originalmente teriam sido descendentes de imigrantes judeus que teriam se mudado para a Índia, eram indianos que simpatizavam com a religião judaica e, compondo também esse conjunto, possivelmente havia indianos de origem brâmane (KALLARANGATT, 2012). Houve, contudo, um “Segundo Momento” na formação dos Cristãos de São Tomé, durante o qual as comunidades tomesinas indianas foram acrescidas de cristãos, igualmente tomesinos, vindos de fora da Índia. Mais especificamente, teriam vindo do Sul da Mesopotâmia (Caldeia), então parte do Império Persa, no séc. IV: os cristãos chamados de *knanayas*, pois estavam, conforme a tradição, sob a liderança de Tomé de Cana (ou *Knāi Thoma*), o líder que deu nome a essa comunidade cristã tomesina na Índia. Esse grupo formou uma sub-comunidade com identidade própria, em Kerala. O “Terceiro Momento” formador dos Cristãos de São Tomé ocorreu no no séc. IX, com a chegada de dois clérigos nestorianos chamados Mar Sapor (ou Sabrisho) e Mar Prot (ou Parges), que ajudaram a firmar uma presença cristã definitiva na estrutura socioeconômica de Kerala:

No ano 822, dois sacerdotes nestorianos da Síria, chamados Mar Sapor e Mar Parges, vieram da Babilônia para a Índia, e desembarcaram em Coullão. Os príncipes indianos concederam extensos privilégios aos cristãos de Mar Tomé, e aos dois sacerdotes da Babilônia, pelos quais foram elevados acima dos Nairs, ou nobreza Malabar. Estes privilégios foram gravados em placas de cobre, e acredita-se que não há muito tempo existiam em algum lugar na Índia (FORSTER, J. R., *In*: BARTHOLOMAEO, 1800, p. 91).

Com relação às suas origens judaico-siríacas, é levado em conta que os Cristãos de São Tomé possuem a peculiaridade de utilizarem nomes bíblicos desde os mais remotos tempos. De acordo com Pothan (1963), há uma espécie de “nativismo” por parte dos Cristãos de São Tomé que se expressa usualmente em preservar suas origens na prática da manutenção de seus nomes. Essa é uma prática, segundo esse autor, vista de forma idêntica também em todas as outras igrejas cristãs mais antigas, como na igreja etíope, na igreja eslava e na igreja armênia. Além disso, segundo o mesmo autor, algumas dessas famílias *nasranis* passaram a compartilhar com os hindus integrantes de um determinado grupo de castas (denominado de Nair) alguns títulos honoríficos, tais como “Tharagan”, que designa o angariador de tarifas, e “Panikkar”, cuja denominação refere-se a um “chefe de armas”, títulos que se tornaram nomes que foram usados mais frequentemente como sobrenomes.

Os nomes bíblicos mais comuns de origem siríaca⁹¹ “nativados” pelos indianos tomesinos e associados ao cristianismo são:

Quadro 1

Tomé (Thomma, Thoman, Mamman, Ommen).	Jó (Iyob, Iyoben, Eapen).
Jacó (Chako, Yakob).	Zacarias (Cheriyen, Kurien, Kuriakose).
Pedro (Pathros, Pathe, Pathappan).	Jorge (Verghese, Vargisa, Varkey, Varied, Geverghese).
João (Yohannan, Lonan, Ninan).	Coré [Korah] (Kuruvilla).
Mateus (Mathai, Mathan, Mathu, Mathulla)	Maria (Mariam, Maria, Mariamma).
José (Yesoph, Ouseph, Outha, Ipe)	Rebeca (Akka, Rabka, Raca, Akkamma).
Josué (Koshy, Easo).	Raquel (Rahel, Rahelamma).
Abraão (Abragam, Avraham, Avrachan, Itty),	Susana (Susanna, Sosa, Sosamma, Achi, Achamma)
Isaac (Ittack).	Sara (Saramma)
Lucas (Lukose).	Elisabete (Elspeth, Elisa, Elia, Elacha, Eliamma).
Filipe (Philipose, Pothan, Pothan, Poonen)	(POTHAN, 1963, p. 58, adaptado)
Paulo (Paulose, Piley).	

91 Ou aramaica, visto que o siríaco é um dialeto derivado do aramaico antigo.

O conjunto dos Cristãos de São Tomé, como visto, não é uniforme como se poderia pensar à primeira vista. Dentre esses cristãos indianos há distinções eclesásticas, doutrinárias, ritualísticas, de classe, honoríficas e, principalmente, étnicas e quanto a filiações religiosas distintas. Famílias tomesinas de todo o sudoeste indiano possuem linhagens diferenciadas, e adesões confessionais diferentes dentro do seu cristianismo. A maioria dos Cristãos de São Tomé nasceu em famílias tomesinas, etnicamente indianas e assim se identificando, não sendo tal fato conflitante com suas confissões religiosas.

Apesar de estarem presentes em uma região indiana de fácil circunscrição, os Cristãos de São Tomé são um objeto de estudo de imensa complexidade. São grupos que pertencem a várias denominações religiosas, possuem relações sociais rígidas e endogâmicas, praticam uma religiosidade comunitária ímpar e são dotados de muitas outras características decorrentes de sua história e de suas etnias distintas.

Quando alguns dos Cristãos de São Tomé se dizem "cristãos sírios", especialmente aqueles pertencentes à Igreja Católica Siro-malabar, eles não estão admitindo uma nacionalidade síria, mas uma filiação litúrgica. Embora a Igreja Siro-Malabar seja católica em sua união com os romanos, a pertença indiana permanece. A ligação com sua forma de praticar o cristianismo é vinculante, e não estrangeirista. Tal como acontece com os católicos brasileiros ligados à Igreja Católica Apostólica Romana, por exemplo, que utilizam a referência "romano" em sua identificação religiosa, essa afiliação não lhes atinge a ponto deles se sentirem europeus. Como explica Delière:

A população católica da Índia jamais desenvolveu qualquer sentimento de estrangeiridade. Eles nunca foram associados a qualquer potência estrangeira como tal, e sempre se consideraram indianos. Nada em seu vestuário ou hábitos culturais os distingue da maioria hindu (DELIÈRE, 1998, p. 30).

Em geral, os Cristãos de São Tomé se autoproclamam *surianis*⁹² ("siríacos"), *nasranis* ("nazarenos"), ou *Mar Thoma Nasranis* ("Nazarenos de São Tomé"), além do termo mais utilizado e abrangente *St Thomas Christians* ("Cristãos de São Tomé"). Os que alegam a descendência de Tomé de Cana, contudo, preferem ser chamados de *knanayas*. Por causa da vinculação originária com a Igreja da Mesopotâmia, com a Igreja Persa e com o cristianismo oriental que não aboliu os ensinamentos de Nestório, os termos "caldaico" e "nestoriano" também são utilizados, embora mais como referência a questões doutrinárias históricas. O qualificativo de "jacobita", que identifica os integrantes tomesinos indianos da ortodoxa Igreja Síria Jacobita Cristã, segue a mesma linha daqueles dois últimos termos, mas com um peso maior devido à ligação com Jacob Baradaeus, da Igreja Ortodoxa Síria, e com o rito antioqueno. Após a chegada dos Portugueses à Índia, aqueles que aceitaram a Igreja Católica Romana e a obediência direta à Santidade Papal passaram a ser chamados de "romo-católicos"

92 *Suryānīs*.

ou "convertidos" e, tecnicamente, não são identificados como parte dos Cristãos de São Tomé porque não seguem mais o Mar Thoma Margam, mas a "Lei de Pedro". Essa distinção, porém, é tênue para quem vê de fora. Duas igrejas cristãs tomesinas estão em união com Roma e aceitam a liderança espiritual do Papa: a Igreja Católica Siro-Malabar e a Igreja Siro-Malankar (VATTAPPALAM, 2012, p. 74). Qualquer cristão, tomesino ou romano, que faça parte dessa união católica pode frequentar os ofícios de outra Igreja e, por exemplo, comungar.

Com exceção da Igreja Evangélica de São Tomé, do ramo protestante e que adota a teologia zwingliana, a maioria das igrejas dos Cristãos de São Tomé utiliza a grande família litúrgica de origem antioquena, em suas vertentes ocidental e oriental. Dentre as Igrejas dos Cristãos de São Tomé que utilizam o rito sírio ocidental e o sírio oriental, há dois ritos que respectivamente se destacam: o Rito Malankar (miafisista, de origem ortodoxa) e o Rito Malabar (de origens nestorianas e diofisistas) (NINAN, 2012, p. 163-177). A Igreja Católica Apostólica Romana, que está entre os cristãos indianos desde a época em que os europeus aportaram naquele subcontinente, diga-se, pratica o Rito Latino.

Quando os portugueses chegaram à Índia, levando consigo o cristianismo latino, em 1499, encararam práticas cristãs muito diferentes, santos e mártires praticamente desconhecidos, livros de temas variados que foram avaliados como espúrios a uma "boa fé cristã" nos moldes ocidentais. Exatamente cem anos mais tarde, em 1599, após contatos, conflitos, entendimentos, desentendimentos, embates e inquisições, o Sínodo de Diamper (ocorrido na cidade malabar de Udayamperoor), convocado pela Igreja Católica Romana, marcou a atitude do clero português de anexar a igreja de Kerala e os Cristãos de São Tomé, que parcialmente aderiram ao romanismo. Posteriormente, os Cristãos de São Tomé discordantes com a tentativa de total catolicização romana, marcadamente a partir do "Juramento à Cruz", de 1653, foram se ramificando até chegarem à configuração atual, nas diversas denominações religiosas cristãs indianas já mencionadas (KALLARANGATT, 2012). Não obstante, uma base de diálogo inter-religioso permaneceu viável nesses últimos quinhentos anos, especialmente com as igrejas Siro-Malabar e Siro-Malankara unidas atualmente a Roma.

Aproximadamente 19% da população atual de Kerala é cristã,⁹³ um estado que possui a mais alta taxa de pessoas alfabetizadas na Índia. Quase um terço dos cristãos indianos reside em Kerala. Em termos absolutos, de acordo com o censo de 2001, eram 24.080.016 cristãos em todo o subcontinente indiano⁹⁴ (ANDERSON, 2012, p. 29). É mais do que o dobro de cristãos que existem em Portugal. É uma quantidade de cristãos maior do que a população cristã do Canadá. Além disso, Kerala é um estado conhecido

93 Hindus e muçulmanos compreendem 56% e 25%, respectivamente (dados do último censo de 2011).

94 Atualmente, esse número ultrapassa os 28 milhões (dados do último censo de 2011).

pelos coqueirais em sua costa, e também por ter sido a região em que nasceu o sábio Shankara (*Śaṅkarācāryaḥ*), pela produção de uma das especiarias (dentre as quais as mais cobiçadas pelos portugueses à época das Grandes Navegações: a pimenta) e por ser um local conhecido como “Paraíso” (devido às suas florestas e rios abundantes).

Teologicamente falando, a liturgia que mais identifica os Cristãos de São Tomé, a Liturgia de Adai e Mari, praticada, por exemplo, pela Igreja (Católica) Siro-malabar, não apresenta aspectos exclusivistas. Não há uma preponderância litúrgica da tradição de São Tomé sobre as epístolas de São Paulo, por exemplo, e as cartas paulinas são usadas nas celebrações com grande importância. As transformações de Tomé e Saulo, por sinal, são vistas como equivalentes, e exemplos de modos para se entrar em contato com o divino. O Caminho de São Tomé, no entanto, é a via natural desses cristãos tomesinos indianos e adotada como caminho condutor da vida e da prática cristãs.

Para entender como isso é possível, como a tradição de Paulo pode ser associada à tradição de Tomé, é fundamental compreender as matrizes não-cristãs dos Cristãos de São Tomé, principalmente, a Escola Vedānta e seus textos essencialmente soteriológicos, como os Upaniṣads e, num patamar muito especial, o *Bhagavad Gītā*. No *Bhagavad Gītā*, por exemplo, há um dos mais belos exemplos da humanidade no tocante ao ensinamento divino direto ao homem, quando uma manifestação divina habita o contexto humano e material. Essa referência é, na realidade, relacionada à experiência de São Tomé em seu contato humano, divino e espiritual com Jesus: Tomé foi quem reconheceu o divino no humano. A base filosófico-religiosa hindu é perceptível no “Caminho de São Tomé”, tal como no aspecto de adoração (*bhakti*) que os indianos praticam, no diálogo entre antigos fundamentos hindus, em sua tradição e cultura, numa vivência cristã que é compreendida como o *dharma* cristão.

Em última instância, o que um Cristão de São Tomé busca é viver o *dharma* de Jesus, vivenciando sua prática religiosa no mundo não de forma isolada ou de modo protocolar, mas no contexto familiar e dentro de suas origens étnicas, de maneira comunitária e sob uma perspectiva cósmica, tendo em São Tomé seu maior modelo de conduta. Conduta essa que é tão séria quanto a própria existência: romper qualquer uma dessas ligações, para os cristãos indianos tomesinos chamados de Cristãos de São Tomé, é romper com o *dharma* e com a harmonia universal.

Conhecer os Cristãos de São Tomé, portanto, pode levar o cristão pertencente a qualquer denominação religiosa a rever o tão arraigado conceito que parte da cristandade global tem sobre o apóstolo São Tomé: de ser, basicamente, um discípulo que passou como incrédulo para a história cristã. A partir do exemplo desses cristãos da Índia, é possível considerar a possibilidade de novas reflexões que possam ampliar o horizonte do mundo cristão, tendo por referência o Cristianismo Tomesino apresentado aqui. Um cristianismo não apenas permeado de ricas trocas com outras formas de

pensamento e culturas, mas igualmente dotado de conteúdos dialogais que apresentam uma relação próxima do homem com a dimensão real de Deus imerso na vida humana.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Crista Nalani. *The Origins of Christian Society in Ancient India*. (Orientação: Fiona Vernal, Ph.D.). Universidade de Connecticut, 2012. Disponível em: http://digitalcommons.uconn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1283&context=srhonors_theses. Acesso em: 12 jun. 2015.

BARTHOLOMAEO, Paolino da San. *A voyage to the East Indies: Containing an Account of the Manners, Customs, etc of the Natives, with a Geographical Description of the Country- observations made during a residence of thirteen Years, between 1776 and 17S9, in districts little frequented by the europeans* (com notas e ilustrações de John Reinhold Forster). Tradução: William Johnston. J. Davis: Londres, 1800.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém* [La Bible de Jérusalem]. Nova edição, revista e ampliada. Grilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson (Coord.). 5 imp., 2008. São Paulo: Paulus, 2002.

CHAPUT, Pascale. La double identité des chrétiens keralais: confessions et castes chrétiennes au Kerala (Inde du Sud). *Archives de Sciences sociales des Religions*. Paris, v. 106, nº 1, p. 5-24, 1999.

DELIÈGE, Robert. Untouchability and Catholicism: The Case of the Paraiyars in South India. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 18, nº 1, 1998.

KALLARANGATT, Joseph. Ecclesiological Perspectives of St Thomas Christians. In: *Mar Thoma Margam - The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. I- Theology. Andrews Mekkattukunnel. (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), p. 139-147, 2012.

KOODAPUZHA, Jose. The Anthropological Axis of Thomas Christian Theology. In: *Mar Thoma Margam- The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. IV – Moral Life (Ed. Dominic Vechoor). Andrews Mekkattukunnel (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), p. 43-49, 2012.

MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999.

NINAN, M. M. *Acts of The Apostle Thomas: The Story of Thomas Churches*. Global Publishers. (1a ed.: 2011). San Jose, CA (USA), p. 362, 2014.

NINAN, M. *History of Christianity in India*. San Jose, CA (USA): Createspace Independent Publishing Platform, p. 265, 2012.

PATHIKULANGARA, Varghese. General Characteristics and Sources of the Liturgy of the Saint Thomas Christians. In: *Mar Thoma Margam*. The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians, vol. II- Liturgy. Andrews Mekkattukunnel. (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), p. 3-12, 2012.

POTHAN, S. G. *The Syrian Christians of Kerala*. Bombay: Asia Publishing House, 1963.

RELIGION Census 2011. *Census 2011*. Disponível em: census2011.co.in/php. Acesso em: 24 de maio de 2021.

TOMAZ, Luís Filipe F.R. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China: um relato siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local. *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVI, p. 119-181. Coimbra: 1991.

VATTAPPALAM, Michael. Relationship of the St Thomas Christians to the See of Rome. In: *Mar Thoma Margam*. The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians, vol. V – History and Discipline (Ed. Dr James Thalachelor). Andrews Mekkattukunnel (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), p. 66-78, 2012.

VAZHUTHANAPPALLY, Joseph. The Adoration of Mar Sliba among the Palaeo-Christians in India. In: *Mar Thoma Margam*. The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians, vol. II – Liturgy (Ed. Pauly Maniyattu). Andrews Mekkattukunnel (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), p. 139-147, 2012.

VELLIAN, Jacob. Margamkali: A Christian Folkdance of India Christian Performing Arts. In: *Mar Thoma Margam*. The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians, vol. III – Spirituality and Culture (Ed. Jose Puthiapampil). Andrews Mekkattukunnel (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), p. 153-163, 2012.

CAPÍTULO XI

A VIAGEM POÉTICA À ÍNDIA: UM ROTEIRO DE AUTOCONHECIMENTO EM CECÍLIA MEIRELES

Empenha-se nesse artigo, em um primeiro momento, apresentar a relevância e a riqueza filosófica da obra de Cecília Meireles escrita na Índia. Para isso, aponta-se em trechos desses escritos uma viagem poética rica em questionamentos existenciais. Essas reflexões vão sendo tecidas ao longo dos poemas e crônicas e junto delas a filosofia, religião e entendimento de mundo da tradição indiana do modo como é compreendida pela poeta brasileira. Apresenta-se, em um segundo momento, categorias que dão aos trechos aqui selecionados uma possibilidade de reflexão por meio da poesia que apresenta Índia superando estereótipos superficiais da viagem à Índia. Portanto, a viagem e as obras de Cecília no subcontinente indiano formam um compêndio que é sugerido neste estudo como um itinerário de autoconhecimento.

A viagem à Índia marca muito positivamente sua biografia e obra literária de Cecília. As resultantes literárias dessa viagem estão condensadas em duas grandes coletâneas: (i) *Os Poemas Escritos na Índia* (1939); e as 51 crônicas inclusas nas (ii) *Crônicas de Viagem* (2016). Essas obras foram escritas durante a viagem e concebem uma proposta que pode ser lida como um “itinerário” de busca pelo princípio de unidade e comunhão na consciência (*logos*). Assim, é importante ressaltar, que todo o conteúdo que é relatado nas obras citadas não são só meras impressões da autora durante a viagem à Índia, mas, sobretudo, são frutos de diálogos intensos de Cecília Meireles com as religiões, filosofias, poetas e personalidades indianas.

Os textos escritos durante a viagem à Índia, poemas e crônicas, são frutos de um período de vida de Cecília de maturidade poética. Essa maturidade pode ter compelido a poeta a escrever de um modo mais profundamente filosófico, que dá o tom nas obras escritas na Índia. Há, portanto, um aprofundamento de temáticas existenciais-filosóficas. Nessas obras, percebe-se uma afeita inclinação ao impressionismo dos lugares, junto a sensibilidade e espiritualidade. Cecília diversificou as formas poéticas de escrever e as fez com clareza, demonstrando ser uma escritora notoriamente moderna.

Do ponto de vista estilístico *Os Poemas Escritos na Índia* (1961) são basicamente, como o título já indica, narrativas em versos, ao passo que as *Crônicas de Viagem* (2016) são em prosa. Há uma correlação temática e de abordagens entre as duas coletâneas o que pode facilitar o entendimento dos contextos que a autora descreve. Em um apêndice feito por Loundo (2002, p. 286), pode-se ter acesso a um quadro esquemático no qual se encontra esta correlação orgânica entre poemas com as crônicas de viagem. Para Gouveia (2007, p.113), o ponto culminante desta correlação entre poemas e crônicas vai muito além de um mero deslocamento físico pelo território da Índia. Com efeito, “Poder-se-ia dizer que nas Crônicas de viagem existe uma teoria do viajar, que é também uma teoria poética.” Sobre essa poética ceciliana, enquanto teofania da viagem, Prado ressalta:

A transitoriedade da vida e a transformação da sociedade, elementos constantes na arte simbolista, provocam em Cecília uma espécie de renúncia de si mesma, um desapego das coisas terrenas. Sendo assim, é necessário comparar a obra em prosa e a obra em verso de Cecília Meireles no intuito de verificar como a escritora conseguiu realizar seu projeto literário, a poética da viagem (PRADO, 2011, p. 3).

Os Poemas Escritos na Índia (1961) e as *Crônicas de Viagem* (2016) detêm alguns conteúdos semânticos similares às demais obras de Cecília que tratam de viagem. A especificidade dessas duas obras reside de modo singular na forma como o conhecimento acerca da Índia e suas tradições e filosofias, moldam sua atitude e postura espiritual. A abordagem literária feita pela poeta, fazendo recurso a essas tradições indianas elevam esses escritos em um epítome do que a autora considera ser a sua ideia de “viagem”. Assim, os conteúdos desses dois escritos apresentam os significados e características muito próximas do sentido clássico do “ócio” grego e “meditação”.

Uma das dimensões fundamentais do “ócio” e da meditação é uma ontologia da unidade que no contexto da viagem se expressa, de forma privilegiada, pela ideia de “unificação espacial”. É precisamente isso que Neto ressalta em sua introdução a *Poesia Completa* (2001) de Cecília Meireles organizadas por Antonio Carlos Secchin. Segundo ele, quando escreve no contexto de viagens, Cecília projeta o desejo de “unificação espacial”, fazendo uso da palavra como “potência poética” para abordar certos lugares geográficos privilegiados. Além dos *Poemas escritos na Índia* (1961), as obras *Doze noturnos de Holanda* (1952), *Pistóia, cemitério militar* (1955), *Poemas Italianos* (1953-1956) e *Poemas*

de viagens (1940-1962) denotam uma mudança no tratamento dado a ideia de viagem: se nas coletâneas anteriores a viagem possuía um caráter mais acentuadamente “figurado”, nestas últimas a ideia de viagem passa a configurar um sentido também literal. Assim como afirma Sanches Neto na introdução da *Poesia Completa* de Antonio Carlos Secchin (2001), “Nestes livros, a poeta vai anexando novos personagens à sua obra, intensificando o tom universalista de sua poesia, sempre voltada para a conjunção de tempos e espaços” (SANCHES NETO, 2001, p. LIV).

Os *Poemas Escritos na Índia* foram publicados no ano de 1939 e segundo Corrêa:

são uma continuidade de uma escrita versátil, cheia de formas, e de uma temática ligada aos contrastes entre eterno e efêmero, à presença do humano e sua relação com a natureza, à musicalidade, dentre outros. A fase madura de Cecília, que abarcou sua viagem à Índia, nos proporcionou uma trajetória bastante segura nos domínios de uma escrita sem limiares estéticos e temporais. Os questionamentos mais fundos sobre a vida foram ditos através de uma harmonia entre ritmos e expressões simbólicas entoadas pela tradição, com ecos míticos e místicos, concomitantemente, em equilíbrio com a modernidade (CORRÊA, 2018, p. 66).

Essa conjunção das dimensões figurativa e literal da ideia de viagem está magnificamente expressa nos *Poemas escritos na Índia* e especialmente simbolizada pela relação de complementariedade de dois poemas: *A lei do passante* e *Adeuses*, que constituem o primeiro e penúltimo poema da obra apontando para o enquadramento de um ciclo.

O ciclo que interliga os dois poemas sinaliza o “tom” de toda a obra *Poemas escritos na Índia*. Segundo Sanches Neto (2001), os dois poemas dialogam entre si e revelam o conteúdo essencial a ser apresentado. Ao abrir a coletânea, o poema *Lei do passante* evidencia que o intento da poeta é “costurar” os territórios visitados, tempos e espaços, gerando, assim, a ideia de unidade entre eles. É nisso que consiste o “Escutar o chamado” enquanto convite a realização da unidade, que se efetiva de forma definitiva no espaço “Tão grande, o mundo” e nos “países tão distantes”, do poema *Adeuses* que fecha a coletânea. Assim se constitui o sentido ínfimo de “viagem” para Cecília Meireles enquanto: “o grande manto de uma poesia que escuta o chamado”. Canta a poeta:

(Lei do Passante)
 Passante quase enamorado,
 nem livre nem prisioneiro,
 constantemente arrebatado,
 - fiel? saudoso? amante? alheio? –
 A escutar o chamado,
 O apelo do mundo inteiro,
 Nos contrastes de cada lado... [...]
 Passante quase enamorado,
 pelos campos do invadido,

onde o futuro é já passado...
 - lúcido, calmo, satisfeito,
 - fiel? Saudoso? Amante? Alheio?
 – Só de horizontes convidado
 Volta? (MEIRELES, 2001, p. 974).

Destacou-se no poema acima a palavra “chamado” como ponto referencial do texto. O “chamado” é um “apelo do mundo inteiro”, assim, o que o “passante” busca: é o diálogo que canta a unidade do universo de “contrastes”. As características do personagem protagonista, o “passante”, o revelam um ser “constantemente arrebatado” e “nem livre nem prisioneiro”. Essas características remetem uma desconstrução da ego-centralidade do sujeito: elas deixam indefinido a natureza do passante, um ser em permanente construção e desconstrução. Essa desconstrução da ego-centralidade é como se viu anteriormente o núcleo essencial do “ócio” grego.

O “passante” está “enamorado”, diz a poeta. Aquele que está caminhando “enamorado” durante seu caminho faz se presente na vida do outro ou de quaisquer outras coisas de que ele se enamora. O passante, portanto, integra-se ao caminho, podendo, portanto, ser igualado ao “viajante” como entendido por Cecília Meireles. Com efeito, ele não se detém nas superficialidades, mas participa de toda dimensão do caminho, a ponto de se apaixonar. O poema *Lei do passante*, sendo significativamente o primeiro dessa obra, demonstra que a viagem proposta pela poeta à Índia exorta o “viajante” a adotar a atitude do “passante”: participação e desconstrução da centralidade do ego. O exemplo do passante convida o leitor a uma “escuta” atenta ao chamado da unidade, do diálogo e do questionamento de si: que constituem os elementos intrínsecos dessa modalidade de viagem.

O convite contido na *Lei do Passante*, aponta para os elementos intrínsecos que viabilizam a experiência espiritual da viagem e que constituem outros tantos pré-requisitos para quem se disponha a trilhar um caminho da mesma natureza, isto é, para quem se disponha a exercitar o “ócio” e a meditação. Esse processo de transformação é a desconstrução da centralidade do sujeito que aponta neste e em outros poemas de Cecília para a ideia onipresente de morte e renascimento.

Com efeito a temática da morte se faz “fundamental para o renascimento e perpetuidade da vida e isso é percebido por Cecília e partilhado no primeiro poema dos *Poemas Escritos na Índia* (CORRÊA, 2018, p. 67). Corrêa (2018) acrescenta ainda:

Agora, o Passante está lúcido, calmo e satisfeito, exatamente porque desanuviou seu entendimento a respeito das mudanças. Utilizando a não dualidade como uma ferramenta para essa afirmação, pode-se dizer que Cecília já não enxerga com malgrado as perdas e as transformações, pelo contrário, as “voltas” que o tempo dá são as mesmas que oferecem ao Passante os novos horizontes. Essa alteração na visão embaçada é que fez do ignorante, lúcido, e do fim, perspectivas novas (CORRÊA, 2018, p. 67).

Como fechamento do ciclo acima sugerido, que integra organicamente os poemas, *lei do passante* e *Adeuses*, faz-se agora uma análise detalhada deste último. *Adeuses*, expressa a fruição desses resultados transformadores que foram alvo da promessa no poema *Lei do passante*. Após a experiência da morte segue-se a contemplação da visão harmoniosa de unidade de todas as coisas do universo: “Éramos todos de cristal e vento, de cristal ao vento”. Canta o poeta:

(Adeuses)
 Dia de cristal
 cercado de vultos brancos:
 pés descalços
 finas barbas,
 longas vestimentas pregueadas.
 Mulheres com olhos de deusas
 transbordando um majestoso silêncio.
 Luz em copos azuis.
 Lábios em oração.
 Mãos postas.
 Dia de Cristal,
 Claro, dourado,
 Eóleo. [...]
 Tão Grande, o Mundo!
 Tão curta, a vida!
 Os países tão distantes!
 E alma.
 E Adeuses.
 (MEIRELES, 2001, p. 1040).

No poema acima percebe-se uma presença distinta dos conteúdos sensoriais tais como cores, odores, formas, vultos, que expressam sensações e sentimentos da poeta. Nesse e em outros poemas, Cecília utiliza-se desses detalhes sensoriais para conduzir seu texto a uma profundidade extática que abarca cada momento vivenciado durante a viagem. Os sentimentos vão se sucedendo por meio de metáforas, como é o caso das “Mulheres com olhos de deusas, transbordando um majestoso silêncio”. A atenção a elementos como o “majestoso silêncio” reflete o sentimento de integração e devoção que ela nomeia como o “Dia de cristal”. Esta cristalização do dia é assim descrita por Prado:

[...] cristalizar é fixar algo outrora vago, indefinido, e a ligação feita entre “admirar” e “emocionar” potencializam os significados muito fortes que esses dois verbos por si só possuem. A viagem, aqui, se torna a forma de o indivíduo conhecer a si mesmo, pois em sua busca pelo desconhecido adquire um olhar estrangeiro que o faz reconstruir o próprio eu pela comparação entre as diferentes realidades com as quais vai tendo contato (PRADO, 2011, p. 18).

Os últimos versos do poema, descrevem de um lado a grande magnificência do mundo e a enorme distância entre os diferentes territórios, e, por outro, a condição curta, isto é, finita, da vida humana. A sugestão de Cecília é que, ainda que o mundo seja grande e a vida curta, há na viagem a possibilidade de se experimentar uma unidade por meio do diálogo com todos esses “países tão distantes”.

As referências a “palácio”, “pés descalços”, “finas barbas”, “majestoso silêncio”, entre outras não descrevem meramente um espaço ou momento vivenciado: elas relatam a experiência de participação no todo, “Éramos todos de cristal e vento.” (MEIRELES, 2001, p. 1040). A poeta não só admira, mas participa a ponto de cristalizar-se no momento: a experiência tão profunda do passado se torna eternizada, cristalizada, no presente. A vivência da unidade por meio do diálogo profundo com o outro é a experiência cognitiva do “ócio”, tal como entendido no sentido clássico greco-romano ou alternativamente a experiência da atenção plena, tal como entendido no sentido da meditação indiana.

A cristalização ou eternização do tempo atesta a importância da experiência do tempo, presente neste poema *Adeuses* que encerra os poemas escritos na Índia. Segundo a poeta os mesmos encontros que “jamais se repetem” podem-se cristalizar, isto é, se eternizar, quando a experiência vivida é de profunda participação. Entretanto, no texto o encontro se eterniza, ou seja, se “cristaliza”. Cecília apresenta, portanto, a possibilidade de se eternizar toda e qualquer experiência relacional significativa. Todo e qualquer evento, do qual o viajante participa profundamente, é como um cristal dentro de si. Filho (2016) ressalta que valorizar o tempo presente é um elemento marcante na poética de Cecília, e afirma que Cecília apresenta um resumo do que os filósofos existencialistas têm como tese fundamental. Em síntese nos poemas e também nas crônicas referentes à Índia, o pensamento ceciliano sustenta que “O presente, e só ele, abarca tudo” (AZEVEDO FILHO, 2016, p.14).

As 51 crônicas escritas na Índia que integram a coletânea *Crônicas de Viagem*, apresentam, como acima mencionado, uma correlação de organicidade temática. Entretanto elas não podem ser reduzidas a meras explicações dos poemas já que constituem igualmente uma poética de viagem. Nelas, Cecília manifesta uma clara tendência característica de não revelar o nome dos personagens e também não se apresenta com clareza o lugar onde acontece a experiência. É patente também que ela se atenta a ultrapassar a superficialidade dos pormenores da viagem. Ainda que relate os detalhes das cenas com cores, exemplos e metáforas, ela busca realizar uma certa aproximação do Brasil com a Índia. Fica claro diante da leitura das crônicas que seus enredos conduzem a um entendimento de que a Índia não é um ambiente puramente exótico ou mágico, mas um lugar que possui belas tradições e grandes mestres que empreenderam o questionamento profundo sobre o ser. São essas tradições e a interação profunda que nutria com o contexto filosófico-espiritual indiano que

tornam esse lugar propício para vivência do “ócio” e da meditação. Sobre os conteúdos das crônicas de viagem incluindo a Índia, Azevedo Filho na introdução a *Crônicas de Viagem* (2016) afirma:

Por isso mesmo, a linguagem de suas crônicas não se reduz à linguagem jornalística apenas, por ser essencialmente literária. Mesmo quando recorre à Memória, facilmente se percebe que a imaginação criadora percola pelo tecido memorialístico, abrindo espaços por onde se infiltra a ficção, que penetra nos interstícios do texto, guiada por suas mãos de fada. E como aqui se trata de Crônicas de viagem, que nada atem a ver com a frieza puramente referencialista de exposições técnicas ou relatórios, o texto logo se eleva e atinge plenamente a categoria estética ou literária, introduzindo o leitor a viajar com ela, a suave cronista, numa forma de viagem altamente privilegiada, já que é feita ao lado de alguém que sabe reunir numa fórmula mágica ou encantatória, cultura inteligência e sensibilidade. Assim são as crônicas de viagem de Cecilia Meireles, muito pouco turísticas, pois “viajar é uma outra forma de meditar”, como a própria autora diz (AZEVEDO FILHO, 2016, p. 13).

Das 51 *Crônicas de Viagem* (2016) que remetem a Índia, num périplo por 18 localidades diferentes, a crônica que abre a Coletânea é *Oriente-Occidente*. Esta crônica pode ser vista como uma introdução a todo conteúdo sobre a Índia. O âmago desta crônica é convidar o leitor a entender a Índia, suas tradições e características, a partir de um olhar do Brasil e suas características, em face de afinidades históricas que dialogam de forma eventualmente mais profunda do que com a Europa e suas formas de organização social.

Nas crônicas, Cecília Meireles, a viajante, expõe experiências que valorizam a vida em seus detalhes e beleza, como se na Índia ela conseguisse experimentar ou relatar mais “cores” do que em crônicas relacionadas a viagens pelo ocidente.

Na crônica *Oriente-Occidente* se ressalta ainda a comparação feita por Cecília, entre sua experiência com a Europa e sua experiência com a Índia. Nessa comparação ela expõe as diferenças socioculturais que se encontram nessas regiões e, ao mesmo tempo, demonstra comparativamente um grande apreço pela Índia, lugar para onde já “viajava” desde menina. Nesse contexto, chama atenção o contraste comparativo que desconstrói a ideia de que a Europa seria modelo ideal de evolução humana e desenvolvimento e de como se deve agir enquanto sociedade. Note-se neste particular, que antes de ir à Índia, Cecília esteve na Europa, o que pode ter aguçado sua crítica ao modo como todo aparato tecnológico e tradição europeia, bem conhecida e consolidada, é rígida como um “mármore”. Já na Índia, Cecília expõe nas crônicas o sentimento de felicidade e de uma vida vivida em detalhes, fluida, leve e cheia de cores.

Na maioria das crônicas há a característica de não revelar o nome dos personagens e também não se apresenta com clareza o lugar onde acontece a experiência. Os textos relacionados à Índia “culminam” a unidade das experiências de viagem e são

exemplo claro da possibilidade de correlacionar a experiência da viagem como uma prática de “ócio” e meditação.

A mesma crônica *Oriente-Occidente*, ilustra finalmente, os ensinamentos de grandes mestres clássicos da filosofia ocidental e das práticas filosóficas-espirituais indianas, para quem a experiência de “ócio” e “meditação” requerem o cumprimento de alguns pré-requisitos e um contexto de orientação do tipo mestre-discípulo. Similarmente, Cecília Meireles, no papel de mestre orientador, encaminha seus discípulos, sobre o modo adequado de como se mergulhar numa viagem de conhecimento de modo a que a viagem à Índia não seja pautada pela superficialidade ou pelo que ela denomina de experiência de “turista”. Ela afirma:

O viajante ocidental precisa de uma iniciação antes de partir para o Oriente. Creio que essa iniciação lhe será útil seja qual for o país a que se destina. Precisa conhecer a história desses velhos povos, um pouco de suas ideias filosófico-religiosas, uma boa parte de seus costumes e tradições. Precisa, também, conhecer a atualidade desses povos, que não estão mortos, mumificados, incertos, mas, ao contrário, vivos, em grande vibração, procurando equilibrar a sua sabedoria de passado com a ciência e a técnica do tempo presente, o que é trabalho delicado, tanto no plano nacional como no internacional (MEIRELES, 2016, p. 47).

Para Oliveira (2016), o trecho acima citado da crônica *Oriente-Occidente* é um claro exemplo da imunidade das crônicas de Cecília com relação aos preconceitos das narrativas orientalistas presente nas crônicas de Cecília. Oliveira (2016), sustenta ainda, que nas crônicas, Cecília demonstra um evidente descontentamento com a tendência ocidental de sempre se identificar a Índia como território do exótico. Ao invés disso Cecília convida os viajantes da Índia a buscar um novo olhar. Em suas palavras de orientação visando a “iniciação” dos viajantes ela “instrui as pessoas a conhecerem a Índia como ela realmente é, por sua história, sua cultura e seu momento atual, na pós-colonização, quando se reconstrói, buscando sua verdadeira identidade e estruturando-se para se reencontrar e seguir em frente.” (OLIVEIRA, 2016, p. 42).

Além dos textos escritos, a viagem à Índia possibilitou falas e explicações de Cecília, como visto em nota do dia 24 de novembro de 1953 do jornal paulista *Folha da Noite*. O informativo elogiou a conferência sobre Gandhi e a Índia, ministrada pela poeta Cecília Meireles. A preleção aconteceu na Biblioteca Municipal de São Paulo e foi promovida pela Academia de Letras da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Assim, da viagem à Índia, derivaram também algumas explicações, principalmente no Brasil e em Portugal, os que puderam ouvir a poeta tiveram a oportunidade de contemplar uma face da Índia “menos distante”, ou seja, menos permeada pelos preconceitos do “orientalismo”.

Cecília Meireles, a viajante, ressalta que sua visita, se deu depois de uma preparação de uma vida inteira e afirma que: “deve[-se] preparar a alma para essa

visita longínqua, sob a pena de não entender nada, e assustar-se facilmente com os aspectos de pobreza e a diversidade de hábitos a que será exposta a sua sensibilidade” (MEIRELES, 2016, p. 49).

Portanto, a narrativa de viagem de Cecília detém um grau de profundidade também por toda a experiência que antecede a viagem, suas leituras, histórias que ouvia da avó, seu desejo de refletir sobre as questões existenciais.

As narrativas de viagens são narrativas comuns na literatura ocidental. Foi por meio desse segmento de literatura que muitas pessoas, ao longo dos anos, se informaram sobre territórios e culturas distantes. Hoje em dia, em uma grande diversidade de crônicas de viagens presentes em *sites*, revistas e livros pode-se encontrar a viagem com o enredo principal dentro de contextos temáticos que incluem espiritualidade, cultura, diversão, relaxamento entre outras. Segundo Romano (2012, p. 3), a literatura de viagem pode ser enquadrada em dois grandes períodos. O primeiro vai do século XV ao XIX, e nele os escritores-desbravadores apresentavam o mundo por meio de seus relatos que passavam e eram subsequentemente lidos pela grande maioria da população que não podia empreender essas mesmas viagens. O segundo período vai do século XIX até os dias de hoje. Com o incremento dos meios físicos e econômicos um número muito mais substantivo de pessoas tem condição de viajar e conseqüentemente cresce o número de relatos as suas experiências de viagens. A viagem se tornou algo cada vez mais fácil de ser experimentado, tanto por meio de registros escritos e orais quanto por meio de viagens físicas. Diante dessas transformações ocorridas no contexto da literatura de viagem, Romano (2012, p. 3) aponta para a ascensão crescente de um “turista de massas”:

Nesse contexto, o viajante [que era quem muitas vezes escrevia sobre as viagens], paulatinamente, foi dando lugar ao turista de massas. Assim como a Literatura de Viagens foi se reduzindo à banalização dos guias e relatos de propaganda turística em diferentes mídias (ROMANO, 2012, p. 3).

Deste modo, Romano afirma que, diante do relativo “sumiço” de conteúdos mais profundos, as crônicas de viagem de Cecília Meireles representam uma brisa de ar fresco na literatura de viagem do século XX. Segundo o pesquisador, as crônicas de Cecília apontam para um caminho novo, marcado pela “pela singularidade do olhar do escritor-viajante e pela transfiguração estética com que plasma suas experiências.” (ROMANO, 2012, p. 3). Assim, em suas crônicas de viagem escritas no território indiano, Cecília Meireles apresenta um olhar singular sobre esse lugar: seu modo de apresentar a Índia faz de seus escritos uma exemplificação de viagem enquanto experiência de “ócio” e meditação como veremos abaixo. Faz-se em seguida uma análise detalhada de quatro dessas crônicas que ilustram na perspectiva desse estudo alguns dos principais elementos constitutivos do ato de viajar enquanto processo de autoconhecimento.

A coletânea de *Crônicas de Viagem* (2016) de Cecília Meireles, foram primeiramente escritas para a imprensa entre as décadas de 1940 e 1960. As 51 crônicas escritas na Índia, inclusas nessa coletânea, detêm um conteúdo espiritual-filosófico. Além dessas, existem outras crônicas com a temática da Índia, mas, que não foram escritas *in loco*. Por mais que a ideia de viagem abranja dimensões para além da viagem física, nas crônicas escritas no subcontinente indiano há uma viagem que claramente é uma “forma de meditar”.

A primeira crônica a ser mencionada, *Ano muito bom*, rigorosamente não é uma crônica escrita na Índia, mas escrita na viagem que leva a autora do Cairo a Bombaim (atual Mumbai). Nela, ela apresenta os requisitos de um preparo interior necessário para uma experiência de “iniciação” à Índia, pondo em destaque a grande diversidade de “preparos” considerando a grande diversidade cultural dos viajantes que com ela compartilhavam o voo. O que faz da Índia um lugar propício para vivência do “ócio” e da meditação é também a intencionalidade e preparo do viajante, o que Cecília chama de “iniciação”. Este preparo se faz muito rico caso consiga envolver um certo conhecimento do que é a tradição indiana. A intencionalidade de viajar na crônica *Ano Muito Bom* é discriminado em suas diversas possibilidades. A crônica relata o voo em que Cecília vai para Índia no dia 31 de dezembro.

Ainda que todos os companheiros de viagem de Cecília, suas motivações para conhecer a Índia eram diferentes, e, provavelmente, suas experiências seriam também diferentes. A crônica apresenta a ideia de que as pessoas viajam por diversos motivos e vivenciam de acordo com seu modo de ser específico. Em um primeiro momento, a crônica enfatiza a ideia diversidade cultural e existencial das pessoas. Pode-se, daí, inferir que, para se vivenciar a Índia com profundidade não basta meramente viajar fisicamente até o subcontinente. É necessário antes refletir sobre as predisposições que levam o viajante a empreender sua viagem. Segundo Cecília:

Éramos também pessoas de sonhos aparentemente diversos: bons indianos que regressavam a seus lares; europeus preocupados com pesquisas de artes e ciência; gente que ruminava negócios muitos complexos; gente que refletia sobre a maneira de tornar o oriente e o ocidente reciprocamente inteligíveis. Havia de tudo: como convém a uma viagem mais ou menos mitológica (MEIRELES, 2016, p. 122).

A crônica sugere que a viagem do ocidente ao oriente, não é a viagem “mágica” “espiritual” que se “vende” no marketing turístico, marcado por imagens, tais como, as de pessoas meditando de pernas cruzadas. Para alcançar a verdadeira magia, seria, pelo contrário necessário um mergulho na riqueza de tradição filosófica-espiritual: o viajante necessita estar atento e se preparar para o que busca vivenciar. O voo é realizado pelas mais diversas pessoas: entre passageiros estavam os “imersos em leituras edificantes”, os “[imersos em] livros fúteis”, os que “dormiam” e os que “liam notícias”.

A crônica aponta, que, desde a partida aquele que deseja conhecer o subcontinente indiano vai conviver com pessoas comuns e que terão diferentes motivações.

A “iniciação” que antecede a chegada a Índia de Cecília, simbolicamente representada pela experiência da viagem do Cairo a Bombaim, antecipa a atitude de alguém que se esforça por enxergar a unidade subjacente a toda pluralidade. Ao encerrar a crônica *Ano Muito bom*, a poeta relata um momento de confraternização em meio a diversidade que se fazia presente naquele avião. Tendo transcorrido na passagem de ano (de 1953), a autora escreve que ao perceberem que se tratava da passagem de ano, os passageiros vivenciaram um momento ímpar de confraternização. Cecília encerra a crônica afirmando:

De repente vimos que estávamos todos de mãos dadas, e todos formulávamos nossos votos mútuos, cada um na sua língua, todos num idioma comum de esperança e ternura. Foi assim que, entre um ano e outro, uma noite, entre o céu e a terra, o Oriente e o Ocidente estiveram unidos simbolicamente, num fervoroso abraço (MEIRELES, 2016, p. 123).

O modo como Cecília confraterniza com seus companheiros de viagem guarda uma relação estreita com o olhar que domina seu encontro com a Índia ao longo de toda viagem pelo subcontinente Indiano. Cecília na Índia não busca na viagem algo fora de si, tampouco de algo novo ou que está longe. A viagem da poeta ao subcontinente é um desdobramento do “fervoroso abraço” compartilhado com seus companheiros de viagens do Cairo a Bombaim. O abraço simboliza as muitas vivências que Cecília retrata nas crônicas que foram escritas na Índia. Em outras palavras esse “fervoroso abraço”, tem uma realidade imediata simbolizada pelo encontro de tudo que ela já havia lido sobre aquele território e também todas as questões sobre sua existência que a tradição indiana a faz refletir. Sobre a experiência do “fervoroso abraço”, Romano (2012) afirma:

As saudações de Ano Novo, em diferentes idiomas que nem sempre as pessoas conhecem, mas são capazes de entender, sugere a ideia da motivação da linguagem, da conexão inerente entre som e sentido; claro que aqui temos um contexto específico e universal (ou, pelo menos, ocidental), que é o dos festejos da passagem do ano. Porém, como a cena transfigurada na escrita da cronista sugere uma espécie de êxtase, algo equivalente a uma experiência poética, vale a pena uma incursão pela temática do “falar em línguas” (ROMANO, 2012, p. 6).

O encontro com a diversidade cultural, tal como descrita na crônica, reflete a ideia de unidade que é ressaltada na tradição Indiana enquanto sentido clássico de meditação. A meditação não é somente uma construção ou formulação teórica, é uma possibilidade de se olhar para a rede de relações cotidianas, refletir sobre como as coisas surgem, permanecem e se extinguem, e principalmente realizar, em suas vivências, um

princípio de unidade de todas as coisas. A descrição da experiência de interlocução entre pessoas de diferentes idiomas, tal como aparece na crônica é ressaltada por Romano:

Nas crônicas de Cecília, a experiência da passagem do ano no avião entre o Cairo e Bombaim, pela própria recorrência da imagem reconfigurada em diferentes textos, sugere o êxtase poético. Vivência essa em que há compreensão mútua, mesmo na situação babélica da aeronave, como se na canção de cada um o outro derivasse significados da associação direta entre som e sentido, dado o contexto comum em que ocorre. Experiência poética a que a cronista dá forma em sua prosa-poética, a meio caminho entre o “cubo ressonante” do poema e a linguagem representativa da prosa, lembremo-nos de que as crônicas tinham como destino a publicação na imprensa, campo da linguagem prosaica e informativa (ROMANO, 2012, p. 8).

Após a vivência celebrante no voo, Cecília chega a cidade de Bombaim e continua a refletir sobre os pré-requisitos para uma experiência da Índia enquanto “ócio” e “meditação”. Cecília Meireles aponta para o caráter propício do subcontinente para uma experiência profunda, em função de todo um legado uma tradição espiritual-filosófica. Segundo ela o “viajante” deve observar bem o lugar à sua volta e quais os pontos de reflexão que ele provoca. Nesse sentido, e num primeiro instante, a escrita de Cecília se orienta ao olhar os detalhes e das belas cenas possíveis de serem observadas.

Na crônica *Ares de Bangalore*, Cecília destaca a importância da vivência de uma experiência sensível como mediação para uma experiência mais profunda. A experiência sensível transparece nas seguintes expressões: “altitude de cerca de mil metros”, “a temperatura amena”, as “árvores altas, onde se vê a noite com sombras e estrelas” e “tecidos de Bangalore”. Quem viaja à Índia ou a qualquer outro lugar distinto de sua cultura, pode experimentar inicialmente um falso encanto de um castelo de areia ou como que descreve a poeta: “uma felicidade suspensa, como num aéreo paraíso” (MEIRELES, 2016, p. 47). Entretanto, essa é a ainda a condição de turista a ser superada, é necessário aprofundar o sentimento de participação do lugar em que se está. Cecília ressalta:

Aliás, o turismo estraga muitas coisas, e eu creio que a Índia não se importa nada com o turismo. A Índia não é proselitista: não faz propaganda de suas religiões, de sua filosofia: chega a ser mesmo um contrassenso, quando se observa o mundo sob um céu tão antigo, qualquer propaganda de fé. Recordo sempre o velho provérbio: “ Não é o Lótus que procuram as abelhas: são elas que o procuram.” Isto se entende muito bem quando se está aqui, embora explica-lo não seja tão fácil nem tão rápido (MEIRELES, 2016, p. 48).

O que a poeta afirma acima não é que o fenômeno do turismo seja em si algo prejudicial para Índia. A crítica de Cecília se dirige, ao invés, a superficialidade do olhar de alguns “turistas” que visitam Índia, que dispensam ou ignoram as grandes metodologias das tradições espirituais-filosóficas locais, e que tampouco, entendem a

necessidade de interação e participação efetivas com o meio local. Para sugerir o modo adequado de se experimentar a Índia, Cecília apresenta o seguinte provérbio: “Não é o lótus que procura as abelhas: são elas que o procuram.” Em outras palavras precisa se colocar como uma abelha que vai atrás da flor de lótus e que participa e interage com ela. Ao mencionar a flor de lótus Cecília compara a Índia com essa bela flor, que tanto a singulariza. A Índia possui no seu interior o néctar que o “beija-flor” tanto necessita para sua sobrevivência e bem-estar. O néctar em questão seria o conhecimento das coisas que se encontra oculto nessa flor. A analogia é clara e simples: o “beija-flor” que só contempla a flor não consegue extrair dela a sua parte mais importante; ele precisa fazer o esforço de explorar e extrair o que está além do superficial.

O caminho traçado nas crônicas escritas na Índia sugere que o destino Índia possibilita vislumbrar um ambiente muito propício às reflexões existenciais. Retornando à analogia da crônica, o percorrer desse caminho é responsabilidade do “beija-flor”, uma vez que a “flor de lótus”, que é à Índia, tem muita beleza e é rico em “pólen”. Portanto se o que atrai um grande número de pessoas para a Índia, num primeiro momento, é a beleza de suas tradições – tal como o que atrai o beija flor é a beleza da flor-, o que dá efetividade última para a viagem é o convite que essa beleza contém para extração do pólen do conhecimento. Do mesmo modo, o que pode vir a que são um convite para a extração do estimado “pólen”. Ao encerrar a crônica *Ares de Bangalore*, Cecília afirma:

O sossego de Bangalore é um convite a essa espécie de ócio fecundo que estimula a reflexão e certamente conduz a sabedoria. Toda essa gente que encontro pelo parque tem um modo de ser ausente, transfigurado, extremamente simpático: parecem todos habitantes de um mundo melhor, com pensamento e compreensões definitivos (mas pode ser mera ilusão) (MEIRELES, 2016, vol. 3, p. 50).

O que Cecília propõe, portanto, é que a Índia, e de modo especial a cidade de Bangalore, é um lugar propício para a vivência do que ela denomina de “ócio fecundo”. A utilização do termo “fecundo” como característica do “ócio” pode ser motivada pela intenção da poeta de corrigir o sentido moderno depreciado da ideia de “ócio”. Entretanto, tal como Aristóteles, que praticava com seus discípulos o método peripatético, acreditando que a natureza é propícia no exercício da reflexão, Cecília apresenta Bangalore como um ambiente igualmente propício para essa mesma reflexão. Em ambos os casos, entretanto, mesmo existindo um ambiente propício, é necessário o esforço do viajante, buscador, para que se possa encontrar a “sabedoria”.

Viajar pela Índia por meio das crônicas de Cecília é também contemplar a beleza de localidades, palácios, cores, flores e natureza, e, por meio disso, identificar, que na maioria das vezes a cronista não destaca a presença humana, mas remete o viajante a fluidez da imagem de todas as coisas visíveis. Entretanto, as narrativas de Cecília que destacam grande beleza os cenários indianos, visam, no limite, a busca pela sabedoria e a reflexão

filosófico-espirituais. Assim, tal como na obra já citada *Olhinhos de Gato*, em que Cecília faz uma autobiografia de sua infância, a imaginação é um ponto de partida para a reflexão e diálogo com as coisas. Os cenários indianos que Cecília relata remetem, em sua maioria, a ideia de uma grande fluidez, como se tudo “dançasse”, como se tudo estivesse ouvindo um mesmo “som”, uma orquestra perfeita em que a sabedoria milenar indiana parece ser “ocultamente” quem orchestra, com maestria, a unidade desse espetáculo.

Os detalhes descritos por Cecília não são para enaltecer a beleza em si, ou meramente para informar o leitor sobre personagens históricos indianos. A beleza e o detalhamento em Cecília, se aproximam em seus objetivos da beleza da “flor de lótus” que atrai o “beija-flor”. Na crônica *Recordação de Acbar*, por exemplo, Meireles conta em detalhes e de forma atípica se comparada com a maioria das crônicas de viagem na Índia, a história do rei Acbar e de seu compromisso com a pluralidade das religiões. Embora essa narrativa se pareça bastante com as histórias contadas pelos guias de turismo da cidade de Fatehpur-Sikri, o objetivo último é explicitamente mencionado como um convite a uma dimensão mais profunda de sentido. São estas as palavras da poeta:

Não, a Índia não é apenas para ser vista em seus aspectos superficiais, sejam eles pitorescos, dolorosos e brilhantes. É para ser vista, principalmente, em profundidade, em história, em sonho, em tempo. Refazer com a imaginação, todas as coisas que aconteceram por estes lugares, sentir o que está guardado dentro destas palavras – Agra, Delhi, Sikandra, Fatehpur –Sikri...- é deslizar por dentro dos séculos, ir ao encontro desse famosíssimo Acbar, Filho de Hamayun, neto de Báber,- da estirpe de tamerlão, de Gengis Cã, dessa confusa gente mongol, tábara, turca, - Jalal-uddin Acbar que deixou sua lembrança perpetuada em conquistas da terra e do espírito; na fundação de um império, na unificação de povos, em habilidades política administrativa, em amor às artes e em curiosidade filosófica (MEIRELES, 2016, vol. 2, p. 216).

A passagem acima convida a uma percepção mais ampla de tudo que se pode vivenciar durante uma viagem. Cecília não reconta uma história para mera informação ou apreciação, mas convida o leitor a projetar sua imaginação e empreender uma reflexão sobre sua própria condição tendo como auxílio os elementos empíricos do lugar visitado. Aqui se retoma a ideia, apresentada no capítulo anterior, de que as cidades objetos de sua “viagem”, possuem o caráter de um “texto”, sendo este um dos aspectos fundamentais. A viagem proposta pelas crônicas é uma viagem em que as cidades, lugares, coisas e acontecimentos são percebidos como um texto que projeta um processo de reflexão e autoconhecimento. A todo momento, Cecília convida o “viajante” a “ler” cada lugar da Índia e conseqüentemente a refletir sobre si, sobre o mundo e a totalidade. Assim, o autoconhecimento nas crônicas não é uma descrição meramente proposta em um texto corrido, como se a autora propusesse uma trajetória cronológica de se autoconhecer: este autoconhecimento complexo é acima de tudo um convite para se olhar e dialogar com cada uma das coisas, histórias e personagens.

Ressalta-se aqui que o autoconhecimento não é um conhecimento isolado do mundo, uma vez que “conhecer-se a si mesmo” está diretamente ligado a um profundo compromisso com a totalidade das coisas que cercam o sujeito. Assim, a máxima que se encontra no templo de Delphos na Grécia, a saber, “Conhece-te a ti mesmo e conhecerás a Verdade e os Deuses”, pode dialogar com toda a coletânea de crônicas escritas na Índia. Com efeito, a metodologia utilizada por Cecília implica a motivação necessariamente do viajante de dialogar com cada coisa que lhe apresenta durante a viagem. O que faz desse exercício, presente nas crônicas, uma experiência singular de viagem é a instrumentalização de todos os elementos visíveis para que esses possam ser um caminho de revelação dos elementos não visíveis que lhes dão vida, e que são representados pela tradição filosófica-espiritual.

Assim, o “viajante” que dialoga com a Índia, por meio dessa metodologia, pode compreender que o “ócio” não se trata meramente de um tempo de isolamento do mundo, mas de um tempo propício para se empreender as buscas profundas sobre a totalidade daquilo que cerca o sujeito: trata-se, portanto de uma proposta de aproximação e comunhão maior com todas as coisas.

REFERÊNCIAS

CORRÊA, Raffaella Caroline de Souza. *Panos Flutuantes de Todas as Cores: a não dualidade (advaita) do Olhar nos Poemas Escritos na Índia*, de Cecília Meireles. Dissertação (Dissertação em Ciência da Religião) – Universidade Federal Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

MEIRELES, Cecília. *Crônicas de viagem 1*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MEIRELES, Cecília. *Crônicas de viagem 2*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

MEIRELES, Cecília. *Crônicas de viagem 3*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

MEIRELES, Cecília. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

PRADO, Erion Marcos do. *Os Rastros da viagem à Índia na poética de Cecília Meireles*. Dissertação (Dissertação em Letras) – Universidade Federal do Paraná. Paraná, 2011.

ROMANO, Luís Antônio Contatori. *Viagem à Índia: Cecília Meireles e Octavio Paz*. Disponível em: [file:///C:/Users/Gustavo/Downloads/57681-Texto%20do%20artigo-73487-1-10-20130625%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Gustavo/Downloads/57681-Texto%20do%20artigo-73487-1-10-20130625%20(1).pdf). Acesso em: 20 abr. 2019.

CAPÍTULO XII

LIMITES DA LINGUAGEM E INSTRUMENTOS DE DESCONSTRUÇÃO NA PEDAGOGIA DE NĀGĀRJUNA

Em sua principal obra intitulada *Mūlamadhyamakakārikā* (NĀGĀRJUNA, 2016), Nāgārjuna aborda aquilo que considera os problemas centrais de escolas de pensamento *abhidhārmicas*,⁹⁵ utilizando frequentemente o artifício de um interlocutor imaginário que representa, em especial, a posição *sarvāstivādin*⁹⁶ no que se refere ao conceito de natureza intrínseca (*svabhāva*). É necessário compreender seu argumento, portanto, entendendo este como um conceito central de sua época, uma vez que a escola Sarvāstivāda era amplamente popular em certo ponto na história do pensamento budista, incluindo o tempo de vida atribuído a Nāgārjuna (LAMOTTE, 1988, p. 181-91). O problema filosófico real que motivou as discussões que configuraram o estabelecimento da literatura *abhidhārmica* foi aquele da passagem do condicionado (*saṃvṛti*) para o incondicionado (*paramārtha*). Os principais proponentes que pensaram em soluções para este dilema intelectual e soteriológico foram escolas que aceitavam a teoria Pudgalavāda de personalidade e a escola Sarvāstivāda, com sua perspectiva de natureza intrínseca, às quais Nāgārjuna propunha alternativa. Nāgārjuna falava a partir da escola Mahāsāṅghika, provavelmente vivendo num mosteiro desta, enquanto um praticante Mahāyāna⁹⁷ (WALSER, 2005, p. 89). Apesar de frequentemente caracterizado como um opositor e retificador do movimento e das escolas *abhidhārmicas* (WALSER, 2005, p. 224). Nāgārjuna parece fazer, em sua réplica, uma oposição mais direta ao processo de contínua reificação de partes cada vez

95 Escolas de pensamento que surgiram na organização da terceira seção do cânone budista tradicional, o *Abhidharma Piṭaka*.

96 Pertencente à escola Sarvāstivāda.

97 Uma vez que o movimento Mahāyāna não se configurava aqui como uma escola separada, com mosteiros próprios.

mais diminutas e elementares da realidade, representadas emblematicamente pelo conceito de *svabhāva* da escola Sarvāstivāda. Note-se, entretanto, que se trata de uma crítica pontual a estas escolas, e não necessariamente de uma oposição completa e irrestrita à produção intelectual *abhidhārmica* como um todo. Como será explicitado na apresentação dos argumentos de Nāgārjuna, a escola Mahāsāṅghika apresentava uma consonância mínima com aquilo que esse defendia. Nas palavras de Walser (2005, p. 232):

Nāgārjuna pode ter tentado capitalizar nas similaridades doutrinárias do Mahāyāna com os credos que seu público já abraçava. Os Mahāsāṅghikas se sentiam bem confortáveis com discussões acerca da vacuidade, ainda que uma versão levemente diferente de vacuidade em relação àquela que Nāgārjuna propunha.⁹⁸

A isso, Walser (2005, p. 153-87) caracterizou como uma “estratégia parasitária do Mahāyāna”, que não seria capaz de ganhar adesão se não fosse capaz de dialogar minimamente com escolas previamente estabelecidas. Westerhoff (2018, p. 48) reforça esse argumento dizendo que a obra central de Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, tinha função de aproximar as posições da nascente escola Mahāyāna com as escolas Mahāsāṅghika e Saṃmitīya, dando ênfase às divergências com a escola Sarvāstivāda. Pontua ainda que tratar os princípios centrais de sua obra como desenvolvimentos de conceitos já existentes na escola Mahāsāṅghika seria uma das formas de garantir a sobrevivência a longo prazo do movimento Mahāyāna frente a um público cético a este mesmo movimento.

É importante também ressaltar que, a despeito de todas as similaridades previamente apontadas, os *mahāsāṅghikas* não eram *mahāyānistas*, e aceitavam uma série de posições das quais os *mahāyānistas* viriam a discordar. Entre as diferenças está o fato de que a escola Mahāsāṅghika tratava da vacuidade dos elementos constitutivos da realidade (*dharmanairātmya*), especialmente no contexto de absorção meditativa (*samādhi*) que frequentemente figura como uma das bases de conhecimento e investigação da realidade para pensadores budistas. Nāgārjuna, segundo Walser (2005, p. 230-2), entendia o princípio de vacuidade (*śūnyatā*) “em nível ontológico”, ou seja, como princípio fundante da realidade – todas as coisas só podem ser entendidas em coemergência e carecem de natureza intrínseca propriamente dita. Faz-se necessário elencar as diferenças postuladas no pensamento *nāgārjuniano* em especial, pois seria fácil retratar seu trabalho como um conjunto de assertivas panfletárias pró-Mahāyāna, e tão somente isso. A despeito de haver, de fato, uma interlocução com outras escolas e um apelo ao leitor, como é característico de qualquer obra literária, estas estratégias (WALSER, 2005, p. 224-63) não devem ser vistas como um fim em si mesmas, mas sim

98 As traduções dos originais em inglês das citações presentes neste artigo foram feitas pelo autor.

como um meio de comunicar a perspectiva ontológica de Nāgārjuna e sua retificação de “visões errôneas” (*mithyādr̥ṣṭi*) que têm impacto direto no caminho soteriológico budista – uma vez que, faça-se lembrar, um dos elementos cruciais do nobre caminho óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*)⁹⁹ é a “visão correta” (*samyagd̥r̥ṣṭi*).

Uma vez que a obra de Nāgārjuna é complexa e multifacetada, resumir sua produção a determinado aspecto sempre envolve o risco de excesso em simplificações e distorções – e seu amplo diálogo com diversas tradições *abhidhārmicas* deve ter deixado isto claro. Para os fins da presente exposição, no entanto, pode-se caracterizar a supracitada visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) como uma tendência de reificação, ou de prestar substancialidade a algum aspecto da realidade experimentada. Ressalta-se que essa é uma perspectiva já adotada em diferentes níveis por outras escolas *abhidhārmicas* mencionadas, partindo da compreensão (i) do “vazio de si” (*anātman*), compartilhado por todas as escolas e tradições budistas, do (ii) “vazio de pessoalidade” (*pudgalanairātmya*) e agente de *karman*¹⁰⁰, e (iii) do “vazio de elementos constitutivos” (*dharmanairātmya*) que caracteriza a experiência de absorção meditativa. A contribuição de Nāgārjuna tem foco na ideia de que, ainda que esses níveis de experiência de realidade fossem relativizados, restaria ainda uma tendência à substancialização de elementos constitutivos da experiência de realidade em seu estado mais diminuto (*dharmas*), ou do próprio Buda como princípio, ou ainda de aspectos descritivos da realidade tidos como incondicionados como acontece frequentemente com o conceito de originação codependente¹⁰¹ (*pratītyasamutpāda*) (NĀGĀRJUNA, 2016). Como proposição *mahāyānista* a este problema, Nāgārjuna recorre ao conceito de vacuidade (*śūnyatā*), já encontrado nas mais diversas formas dos *sūtras Prajñāpāramitā* (WILLIAMS, 2009, p. 52-3), propondo que mesmo as partes mais diminutas de realidade passíveis de conceptualização seriam vazias de natureza intrínseca (*svabhāva*), podendo ser definidos apenas em sua relação umas com as outras.

Para demonstrar seu argumento, Nāgārjuna (2016) lança mão de um recurso chamado *prasaṅga* (cujo paralelo mais próximo seria o *reductio ad absurdum*),¹⁰² ou seja, de uma extensão de um argumento lógico até seu limite, de modo a

99 Caminho admoestado pelo Buda, composto de oito facetas, com fim de levar o praticante a *nirvāṇa*. É também a quarta das quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*). Em páli, *ariya aṭṭhaṅgika magga*.

100 Aqui se refere especificamente à desconstrução da concepção reificada de “pessoa” na escola Pudgalavāda.

101 Ou seja, a ideia de que os elos específicos deste processo seriam as partes atômicas da realidade experimentada.

102 Como texto crítico, é interessante pensar no *reductio ad absurdum* como uma categoria de refutação, mas ela só funciona em diálogo com uma escola de pensamento à qual se opõe, e reduziria a característica de *upāya* (pedagogia, meios hábeis) contido no método de *prasaṅga*. Diferente da redução ao absurdo, o objetivo central de *prasaṅga* não é a simples refutação, mas sim a retificação dos erros no caminho soteriológico.

caracterizar que qualquer visão que se queira dotar de substância, essência ou bordas discretas e detectáveis entre um fenômeno e outro, eventualmente chegarão ao ponto da insustentabilidade e absurdo. Quando faz o exame dos agregados (*skandhas*), Nāgārjuna afirma:

[4.1] A forma material não é encontrada independente da sua causa material; nem é vista uma causa material independente da forma material.

[4.2] Se a forma material fosse independente da sua causa material, teríamos uma forma material originada sem causa; entretanto, não há nada, em nenhum lugar, que surge “sem causa”.

[4.3] Por outro lado, se a causa da forma material fosse independente da forma material, seria uma causa sem efeito; mas não existe causa sem efeito.

[4.4] Se a forma material existisse, sua causa seria inadmissível; se a forma material não existisse, sua causa seria igualmente inadmissível (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 42).

Utilizando o primeiro agregado, o da forma (*rūpa*), como instrumento expositivo, Nāgārjuna aponta a impossibilidade de separá-lo de ou igualá-lo à sua causa, ao mesmo tempo em que aponta a dificuldade que disso deriva, a saber, como explicar o surgimento da forma sem recorrer à sua causa. Estabelecida esta argumentação, Nāgārjuna desafia a compreensão Sarvāstivāda de que os fenômenos são passíveis de identificação em períodos infinitesimais de tempo, tornando impraticável a distinção entre causas, condições e efeitos. A vacuidade (*sūnyatā*) é apresentada como alternativa a este processo de reificação em camadas sucessivas, na medida em que um fenômeno só pode ser compreendido em sua relação com outros, em qualquer estrato da realidade.

O problema intelectual que se inicia a partir da dicotomia entre aquilo que é condicionado e incondicionado não consiste em mero diletantismo filosófico sem consequências. Ao contrário, provoca impacto direto na soteriologia budista na medida em que pode produzir obstáculos reais caracterizados como visões errôneas (*mithyādr̥ṣṭi*), bem como descaracterizar qualquer possibilidade de transição de um estado condicionado (*saṃsāra*) para um incondicionado (*nirvāṇa*). O embate entre as escolas *abhidhārmicas* pode ser caracterizado, entre outras formas, como uma tentativa sucessiva de se posicionar perante o problema do *karman*, do sujeito que o opera, e a possibilidade de ações condicionadas como veículo que leva ao resultado final do caminho soteriológico. As soluções apresentadas pelas escolas *abhidhārmicas* são apontadas como insuficientes por Nāgārjuna, que busca dirigir-se ao problema por meio da desconstrução das soluções anteriores em todos os níveis, de modo que nenhum desses níveis seja passível de reificação.

O instrumento central que acompanha a elaboração intelectual na obra *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna é o chamado *catuṣkoṭi*, cuja tradução significa “quatro cantos” ou “quatro ângulos”. Trata-se de um modelo lógico também chamado tetralema, baseado em quatro declarações distintas, sendo: (i) afirmativa,

(ii) negativa, (iii) dupla afirmativa, e (iv) dupla negativa.¹⁰³ Para Gunaratne (1986, p. 213-4) o *catuṣkoṭi* é instrumento pan-budista, partindo já do pressuposto de que esse existia como uma forma organizada de raciocínio do pensamento indiano antes do surgimento de Nāgārjuna como pensador, incluindo exemplos no cânone páli como formas claras desse modelo lógico. De fato, alguns dos *sūtras* escolhidos para análise nesta exposição são corroborados como exemplos de uso do *catuṣkoṭi* na literatura dos Nikāyas¹⁰⁴ por Priest (2015, p. 518), que considera *Aggivacchagotta Sutta* um de seus exemplos. O outro texto mencionado tanto por Gunaratne (1986) quanto por Priest (2010, 2015, 2018) é o chamado *Cūḷamālunkya Sutta*. Ambos os textos fazem uso do mesmo instrumento (*catuṣkoṭi*) com objetivos diferentes, mas ambos servem de evidência para a compreensão dos inúmeros usos do tetralema na filosofia budista, e também, como aponta Priest (2015, p. 517), por diferentes pensadores da lógica indiana como um todo.

As primeiras elaborações desse instrumento em particular da filosofia indiana não são possíveis de resgatar, mas seus primeiros registros na textualidade budista – como o texto *Aggivacchagotta Sutta* – parecem demonstrar um instrumento já estabelecido de modo bastante ortodoxo e organizado, encontrado em diversos pontos da produção budista como um todo (PRIEST, 2015, p. 518), explicando também em parte a postura de Vacchagotta em sua interlocução com o Buda. Como demonstra Priest (2015, p. 519): “Parece claro, partindo do diálogo [no texto supracitado], que o interlocutor do Buda pensa oferecer uma disjunção exaustiva e exclusiva a partir da qual o Buda deve escolher. Era o ponto de vista padrão [do período] que houvesse estas quatro possibilidades”. Gunaratne (1986, p. 214) também compreende desta forma a predominância do *catuṣkoṭi* como instrumento lógico difundido no contexto intelectual da época: “O *catuṣkoṭi* já existia na literatura budista (e outras) e era um modo dominante de discussão filosófica. Ademais, além de considerar os exemplos existentes de *catuṣkoṭi*, Nāgārjuna aplicou a fórmula também a novos problemas”. É importante compreender, portanto, que o *catuṣkoṭi* é um instrumento lógico em constante desenvolvimento, e seu uso não será idêntico de um pensador a outro – seja de Buda a Nāgārjuna, ou de Nāgārjuna a seus intérpretes posteriores –, bem como terá usos diversos dentro de uma mesma obra.

Quanto à definição do *catuṣkoṭi* como um instrumento lógico, Priest (2015, p. 517) aponta que, diferentemente da lógica como compreendida no ocidente, o *catuṣkoṭi* não deve ser visto como um instrumento de validação em si mesmo. É necessário ter em mente que os instrumentos lógicos apresentados estão circunscritos num contexto mais amplo de soteriologia. Isso não impede que esforços sejam feitos no sentido de organizar a estrutura de *catuṣkoṭi* por meio da lógica simbólica, sendo

103 Priest (2015, p. 518) as caracteriza como “sim, não, ambos e nenhum”.

104 Coleção textual de discursos budistas em língua páli.

possível mencionar as contribuições de Robinson (1957), Ruegg (1977), Gunaratne (1980, 1986), Westerhoff (2006) e Priest (2010, 2015, 2018). Todos os autores estão de acordo em dizer que é possível sistematizar o *catuṣkoṭi* de modo que se torne compreensível à lógica simbólica contemporânea. A discordância entre os autores reside no modo mais adequado de fazer estas representações, ou qual área da lógica mais adequada para tal: clássica, intuitiva ou paraconsistente. Os primeiros esforços concentram-se na representação por meio da lógica clássica, especialmente a partir de Robinson (1957) e Ruegg (1977), este último responsável por uma exaustiva análise do instrumento lógico favorecido por Nāgārjuna, a partir da qual Westerhoff (2006) refina uma interpretação possível de *catuṣkoṭi* nos limites dessa perspectiva.

De modo geral, os problemas de organização por meio da lógica clássica surgem na terceira declaração (dupla afirmativa, “ambos”) e na quarta (dupla negativa, “nenhum”). O modelo lógico clássico mais simples seria organizado da seguinte forma (PRIEST, 2010, p. 27):

- (a) A
- (b) $\neg A$
- (c) $A \wedge \neg A$
- (d) $\neg(A \wedge \neg A)$

O problema da terceira declaração é que não há valor externo (nem mesmo um quantificador) para qualificar diferenças entre (c) e as duas primeiras declarações, (a) e (b), fazendo-a colapsar nas duas primeiras. A quarta declaração (d), não tendo nenhuma forma diversa de negação, simplesmente colapsa na alternativa (c), uma vez que $\neg\neg A$ torna-se A . Mesmo se tentarmos adicionar quantificadores a essas declarações, como faz Robinson (1957), há o problema deles se tornarem arbitrários, uma vez que nem todo uso de *catuṣkoṭi* envolverá a quantificação, mesmo no sentido de \exists ou $\neg\exists$, ou mesmo uma variável livre facilmente identificável quando há um quantificador (PRIEST, 2010, p. 28).

Westerhoff (2006, p. 368-9) tenta abordar esse problema recorrendo a uma distinção na lógica indiana entre duas formas de negação (*pratiṣedha*) possíveis, chamadas *prasajya* e *paryudāsa*,¹⁰⁵ tendo consequências lógicas distintas. *Prasajya* é caracterizada pela negação verbal ou proposicional, explicitada no exemplo *brahmaṇa nāsti* (“isto não é um brâmane”), enquanto *paryudāsa* é caracterizada pela negação do termo, como no exemplo *abrahmaṇa asti*¹⁰⁶ (“isto é um não-brâmane”). Essa distinção pode ser compreendida pelo caráter implicativo ou não-implicativo de cada proposição.

105 Em Matilal e Ganeri (2005, p. 128-9) são descritas sob os nomes *paryudāsa-pratiṣedha* e *prasajya-pratiṣedha*.

106 As palavras foram separadas apenas para fins de distinção clara dos componentes da frase, como forma de desambiguação. Segundo as regras de *sandhi*, a forma correta desta frase é *abrahmaṇāsti*.

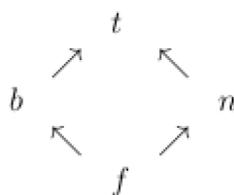
Enquanto na segunda frase é possível inferir que falamos de alguém que não pertence ao *varṇa*¹⁰⁷ explicitado, na primeira frase é impossível precisar se estamos até mesmo falando de uma pessoa. Para Westerhoff (2006, p. 368-9), é perfeitamente possível compreender *catuṣkoṭi* atendo-nos à lógica clássica, desde que haja formas distintas de negação passíveis de notação.

Para Priest (2010, p. 29-30), alguns problemas ainda persistem, nesta abordagem. Primeiramente, mesmo que consideremos que há uma negação interna e uma externa, não se sabe ao certo como ambas interagem no caso da quarta declaração (d). Priest (2010, p. 30) afirma que a inserção da compreensão em duas dimensões negativas (*prasajya* ou *paryudāsa*) seria *ad hoc*, uma vez que não haveria evidência textual de que essa distinção está sendo feita. Aponta também que há uma necessidade de constante desambiguação, visto que não há distinção clara de onde se afirma haver uma negação externa ou interna em cada declaração. O primeiro argumento elencado é válido, uma vez que não há regra que possa explicitar integralmente o modo como as duas formas de negação interagirão. Uma possível razão para isso é o fato de que não é viável estabelecer uma regra fixa, visto que as consequências dependem de cada declaração, e não da forma como se escolhe negá-las – o potencial para interações diferentes é, em teoria, infinito.

Quanto à impressão de que a intervenção de Westerhoff (2006, p. 368) possa parecer *ad hoc* por ausência de evidência textual explícita, seria difícil aceitar esse argumento sem invalidar, ao mesmo tempo, a presença de *catuṣkoṭi* nos Nikāyas, onde seu uso não é explícito enquanto instrumento organizado, mas sim como um fator do pensamento filosófico indiano do período. A necessidade de desambiguação é uma consequência natural aceita até mesmo por Priest (2010, 2015, 2018) ao utilizar como exemplo os textos *Cūḷamālukya Sutta* ou *Aggivaḥchagotta Sutta*. No primeiro caso, ele aponta que *catuṣkoṭi* é usado para demonstrar a primazia da soteriologia sobre uma descrição ontológica precisa do sofrimento ou da própria realidade. No segundo, o uso de *catuṣkoṭi* é aplicado para demonstrar ao renunciante Vacchagotta que suas perguntas partiam de pressupostos errôneos. Como já apontado por Gunaratne (1986, p. 213), o uso de *catuṣkoṭi* varia não só por seu contexto, mas também por quem escolhe utilizá-lo. A desambiguação, neste caso, é um processo inevitável e invariavelmente subordinada a seu contexto, e só se torna um problema se exigirmos que *catuṣkoṭi* tenha sempre declarações implicativas. Se entendermos, no entanto, que *catuṣkoṭi* é um instrumento de uso pedagógico (*upāya*) com finalidade soteriológica, seria difícil argumentar contra sua constante reinvenção de acordo com o contexto e interlocutor com os quais é utilizado. Isso será especialmente relevante ao recordar que Nāgārjuna pretendia dialogar e retificar a perspectiva de natureza intrínseca (*svabhāva*) associada à escola Sarvāstivāda.

107 Endônimo para o que se entende em português como “castas”.

Mesmo que não possamos encerrar a disputa nestes pontos entre os autores supracitados, é notável que Priest (2010, 2015, 2018) nos apresenta um modelo fidedigno de representação lógica de *catuṣkoṭi*. Isso se deve ao fato de o autor recorrer ao princípio da lógica paraconsistente, que engloba em si a possibilidade de dialeteísmo – ou seja, o princípio de que uma declaração pode ser simultaneamente verdadeira e falsa (PRIEST, 2002, p. 291). Além disso, utiliza-se do princípio de “consequência lógica de primeiro grau” para mapear quatro valores distintos: verdadeiro apenas (*t*), falso apenas (*f*), ambos (*b*) e nenhum (*n*). Estes valores são comumente representados por meio de um diagrama de Hasse (PRIEST, 2010, p. 33):



Um modelo que compreenda valores distintos que dividem características entre si nos permite organizar variáveis livres em quatro quadrantes possíveis (PRIEST, 2010, p. 31), com valores individuais, marcados pelos eixos horizontal (T) e vertical (F), sem que seja necessário recorrer a duplas negativas, por exemplo. A adesão ao princípio de dialeteísmo soluciona as dificuldades impostas pela notação da lógica clássica, sem descaracterizar o *catuṣkoṭi*.

As soluções apresentadas até agora permitem uma organização e compreensão de cada declaração individual, partindo da perspectiva de que cada uma das declarações (*koṭis*) são exaustivas e mutuamente excludentes. Porém, é também necessário lidar com uma quinta opção: quando todas as *koṭis* são rejeitadas, opção feita por Nāgārjuna (2016, p. 589) no capítulo XXV, verso 17, por exemplo: “O Venerável, depois da extinção, não se manifesta (*nājyate*) nem como [algo] que existe, nem que não existe, nem as duas coisas, nem nenhuma das duas”. O Buda também faz a mesma opção ao responder os questionamentos de Vacchagotta:

Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um *Tathāgata* existe: somente isso é verdade, todo o resto é falso’. [...] “Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um *Tathāgata* não existe: somente isso é verdade, todo o resto é falso’. [...] “Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um *Tathāgata* tanto existe quanto não existe: somente isso é verdade, todo o resto é falso’. [...] “Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um *Tathāgata* nem existe, nem não existe: apenas isso é verdade, todo o resto é falso’ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005).

Quanto a isso, Priest (2015, p. 521) menciona a dificuldade de estabelecimento de um modelo lógico coeso com a rejeição de todas as alternativas apresentadas, recorrendo a uma alternativa que divergiria das apresentadas previamente. Para caracterizar a postura de rejeição das quatro alternativas, o autor recorre à declaração (e), ou seja, nenhuma das alternativas anteriores. No entanto, como ela constituiria uma rejeição a qualquer uma das posições apresentadas, ela não teria em si uma possibilidade designativa¹⁰⁸ (PRIEST, 2015, p. 522-3), caracterizando a quinta proposição (e) como inefável. A inefabilidade geraria alguns obstáculos, como aponta Priest (2010, p. 36) ao afirmar que:

É possível interpretar Nāgārjuna como um místico que simplesmente pensa que a realidade última é inefável e, portanto, que qualquer declaração sobre aquilo que é último deve ser rejeitado. A negação quaternária deve apenas ser compreendida como uma rejeição ilocutória de cada possibilidade.

Para Priest (2015, p. 523-4), o problema dessa rejeição reside especialmente no pressuposto do inefável como indizível, uma vez que aquilo que se descreve não pode ser inefável. O próprio autor elenca formas de descrição pela diferença, dizendo aquilo que determinado objeto da abstração não é, apontando que isso deve ser levado em consideração como um sinal da viabilidade descritiva do objeto – em outras palavras, inviabilizando sua inefabilidade.

Descrições pela diferença, no entanto, podem ser categorizadas numa forma de declaração não-implicativa – aqui, tornam a ser relevantes as categorias de *prasajya* e *paryudāsa* recuperadas por Matilal e Ganeri (2005, p. 128) e Westerhoff (2006, p. 368) – e, por si só, são inadequadas para a caracterização por inteiro do objeto descrito. Quando se fala de uma experiência sensorial direta, por exemplo, fica claro que estas não se podem ser comunicadas adequadamente por meios exclusivamente verbais. É difícil imaginar a descrição de uma cor que não passe pelo apontamento de um objeto que a tenha como característica, com apelo ao sentido da visão. O fenômeno desta categoria é geralmente descrito por seus efeitos secundários, mas é inexprimível como conceito próprio, subentendendo que há uma dimensão epistemológica que tangencia a organização discursiva precisa, ou ao menos que o discurso é sempre uma referência secundária ao próprio objeto, sem poder ser confundido com ele. Além disso, ressalta-se que as principais funções do instrumento lógico analisado (*catuṣkoṭi*) são pedagógicas e epistemológicas, de correção sucessiva de erros, e não de descrição exaustiva da realidade.

A inefabilidade em si, portanto, não é problemática pelo risco de incoerência argumentativa, mas sim porque uma compreensão de *nirvāṇa* ou *Tathāgata* como inefáveis arrisca inviabilizar o próprio caminho soteriológico. O risco é de incorrer no mesmo paradoxo

108 Em outras palavras, capacidade implicativa.

lógico já apontado, que motiva as diversas soluções propostas pelas escolas *abhidhārmicas*: como seria possível passar de um estado condicionado (*saṃsāra*) a um incondicionado (*nirvāṇa*), se este último fosse inefável? E se estes estados são pares opostos antagônicos, como é possível que haja algo ou alguém que transite entre ambos? Em suma, uma preocupação com a viabilização de uma quinta alternativa nas quatro declarações de *catuṣkoṭi* seria substituir o problema de *tertium non datur*, a lei do terceiro excluído, por um tipo de *quintum non datur*, como uma forma atualizada da anterior.

Isto posto, seria interessante considerar que o tetralema é um desenvolvimento necessário das dicotomias que naturalmente surgem na organização intelectual e discursiva do caminho soteriológico. Trata-se de um veículo argumentativo que possibilita exaurir as proliferações mentais e discursivas que, de outro modo, poderiam impôr uma sucessão de erros e impeditivos à soteriologia budista. Sua forma, neste sentido, poderia apresentar-se como uma não-dualidade (*advaya*), como argumenta Nāgārjuna (2016) com os pares de opostos como *saṃsāra* e *nirvāṇa*, mas seu argumento se desdobra em quatro declarações potenciais porque essas são vistas como exaustivas de todas as possibilidades. Daí deriva, por exemplo a similaridade do pensamento *mādhyamika*¹⁰⁹ com os *advaitins*¹¹⁰ no ceticismo quanto à relativização de uma verdade última que possa ser acessada pela linguagem, sem cair no âmbito pejorativo da mistificação. Diferem no fato de que os *advaitins* parecem mais comprometidos com uma posição metafísica, enquanto o pensamento *mādhyamika* não se compromete com qualquer ontologia (MATILAL & GANERI, 2005, p. 114).

Em teoria, poder-se-ia utilizar de todo tipo de subterfúgio para que fosse necessário desdobrar esse argumento exaustivo em oito, dezesseis ou trinta e duas declarações. Como aponta Priest (2010, 2015), no entanto, essas declarações não servem apenas como veículo para se chegar a alguma declaração (*koṭi*) viável, mas também como uma forma de *reductio ad absurdum* que aponta os erros contidos na premissa de quem faz os questionamentos, ou os limites epistemológicos da própria organização intelectual e da linguagem. Para que isso seja inteiramente compreendido, é necessário recordar que a literatura budista considera a mente, e seus respectivos objetos mentais, como um sentido (*āyatana*) interno, em patamar similar aos outros cinco (CHACHAKKA SUTTA, 2005) – e, portanto, longe de ser infalível, deve estar sujeito a retificações.¹¹¹

A implicação é de que a mente, sozinha, é inadequada ou incapaz de esgotar a natureza ontológica das coisas, ainda que nos possibilite aproximações úteis. A realidade experimentada, especialmente quando se leva em conta a posição mais

109 Referente à escola Madhyamaka, cuja fundação é tradicionalmente atribuída ao pensamento nāgārjuniano.

110 Aderentes do movimento filosófico chamado Advaita Vedānta.

111 É necessário fazer um aparte ao dizer que a mente tem função na formação do processamento dos objetos dos sentidos e na formação de todos os agregados (*skandhas*). Como um sentido, no entanto, está certamente sujeita às limitações da categoria.

contundente da escola Yogācāra,¹¹² por exemplo, é convencional, resultado de uma superimposição linguística e conceitual constantemente sujeita a erros, e qualquer descrição de uma realidade última implicaria também num processo contínuo de retificação, que posteriormente vem a ser chamado *samāropa* (LOUNDO, 2016, 2017). É necessário retornar ao já citado conceito de *upāya*, compreendendo portanto que, neste sentido, todo ensinamento é expediente por duas razões diversas: (i) a impossibilidade epistemológica de exaustão linguística e conceitual da realidade, ou o esgotamento da condição ontológica por meio desses instrumentos por si só; e (ii) o fato de que a ontologia é uma preocupação tangencial no pensamento budista – ou seja, está sempre subordinada primeiramente à soteriologia e, em segundo lugar, aos limites epistemológicos que cabem ao instrumento de investigação usado.

Por essas razões, não é possível compreender *catuṣkoṭi* fora de seu contexto soteriológico mais amplo, ou de sua função como instrumento de *upāya*. A linguagem é compreendida como parte do mundo condicionado (*saṃvṛti*) e, em última instância, será insuficiente para descrever o incondicionado (*paramārtha*), ainda que sirva de veículo para que se faça a trajetória de um ponto a outro – ponto este que passa longe da inefabilidade.

REFERÊNCIAS

AGGIVACCHAGOTTA SUTTA. In: *Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasāse 2500*: Majjhima Nikāya 72: Aggivacchāsutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn72/pli/ms>. Acesso em: 15 set. 2020.

CHACHAKKA SUTTA. In: *Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasāse 2500*: Majjhima Nikāya 148: Chachakkāsutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn148/pli/ms>. Acesso em: 16 dez. 2020.

GUNARATNE, Ranil Dion. *The Logical Form of Catuṣkoṭi: A New Solution*. Philosophy East and West, vol. 30, nº 2, p. 211-239, 1980.

GUNARATNE, Ranil Dion. Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*. *Philosophy East and West*, vol. 36, nº 3, p. 213-234. 1986.

LAMOTTE, Étienne. *History of Indian Buddhism: From the origins to the Śāka Era*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. Louvain-la-Neuve: Peeters Press, 1988.

LOUNDO, Dilip. The 'two truths' (satyadvaya) doctrine and the nature of *upāya* in Nāgārjuna. *Kriterion: Journal of Philosophy*, Belo Horizonte, v. 57, nº 133, p. 17-41, abr./2016.

112 Escola budista conhecida por uma posição idealista mais comprometida, centrada na mente e na qualidade subjetiva da experiência compartilhada de realidade.

LOUNDO, Dilip. A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti. In: Antonio Florentino Neto; Oswaldo Giacóia Jr. (Org.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora PHI, p. 143-160, 2017.

MATILAL, Bimal Krishna; GANERI, Jonardon. *Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis*. 2. ed. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

NĀGĀRJUNA. *Versos fundamentais do Caminho do Meio (Mūlamadhyamakakārikā)*. Tradução por Giuseppe Ferraro. 1. ed. Campinas, SP: Editora PHI, 2016.

PRIEST, Graham. The logic of the catuskoti. *Comparative Philosophy*, vol. 1, nº 2, p. 24-54. 2010.

PRIEST, Graham. None of the Above: The Catuskoṭi in Indian Buddhist Logic. *New Directions in Paraconsistent Logic*. vol. 152, p. 517-527. New Delhi: Springer, 2015.

PRIEST, Graham. *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoṭi*. New York: Oxford University Press, 2018.

ROBINSON, Richard H. Some Logical Aspects of Nagarjuna's System. *Philosophy East and West*, vol. 6, nº 4, p. 291–308, 1957.

RUEGG, David Seyfort. The uses of the four positions of the Catuskoṭi and the problem of the description of reality in Mahāyāna Buddhism. *Journal of Indian Philosophy*, vol. 5, nº 1-2, p. 1–71. 1977.

WALSER, Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism & Early Indian Culture*. 1. ed. New York: Columbia University Press, 2005.

WESTERHOFF, Jan. Nāgārjuna's Catuskoṭi. *Journal of Indian Philosophy*, vol. 34, nº 4, p. 367–395. 2006.

WESTERHOFF, Jan. *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. 1. ed. New York: Oxford University Press. 2018.

WILLIAMS, Paul. *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations*. 1. ed. London & New York: Routledge. 2008.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

ORGANIZAÇÃO

Dilip Loundo

Professor e Coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. É Doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (Índia), Pós-Doutor em Sânscrito e Filosofia Indiana pela Universidade Sânscrita de Karnataka (Índia), Mestre em Filosofia e Bacharel em Ciências Sociais pela UFRJ. Foi Professor Visitante (*Shivdasani Fellow*) do Oxford Centre for Hindu Studies da Universidade de Oxford, e da Faculdade de Línguas, Literatura e Estudos Culturais da Universidade Jawaharlal Nehru (Índia). Foi Leitor do Itamaraty na Universidade de Goa (Índia). *Autor de Razão com Sabor de Mel: Ensaios de Filosofia Indiana* (PHI, Campinas, 2022) e *Praia dos Mundos Sem Fim: Brasil, Índia e a Poética do Encontro* (PHI, Campinas, 2022). *E-mail: loundo@hotmail.com.*

Gisele Cardoso de Lemos

Coordenadora do Programa de Bolsas Nacionais da Texas A&M University (EUA). Doutora em inglês pela Texas A&M University (2021), com a dissertação intitulada “Acid Aesthetics: Gender-Based Violence, Disfigurement, and Indian Cultural Productions”, e Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2015) com a dissertação intitulada “Recriação conceitual e pós-colonialidade: “ciência” e “religião” nas obras do escritor indiano Amitav Ghosh”. Mestre e Licenciada em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Foi pesquisadora visitante na Faculdade de Línguas, Literatura e Estudos Culturais da Jawaharlal Nehru University (2013), Índia, e na Escuela de Letras da Universidad Nacional de Rosario (2006), Argentina. Possui artigos acadêmicos publicados em inglês e português. Recentemente publicou traduções literárias do hindi para o português. *E-mail: giseleclemos@gmail.com.*

AUTORAS E AUTORES

Bruno do Carmo Silva

Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutorando em Ciência da Religião pela mesma universidade. As áreas de pesquisa incluem a escola Advaita Vedānta e a tradição comentarial. Monitor de estudos de sânscrito. *E-mail:* brunokarmo@hotmail.com.

Carlos Gohn

Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-Doutor na Ecole Française d'Extrême-Orient em Pondicherry. Ex-Professor de Literatura da Universidade Federal de Minas Gerais. Foi Leitor do Itamaraty na Universidade Jawaharlal Nehru (Índia) e Professor de Língua Portuguesa da Universidade de Macau (China). Foi coordenador do Centro de Estudos sobre a Índia da Universidade Federal de Minas Gerais. Atua na área de estudos de sânscrito. Especialista no filósofo indiano Sri Aurobindo. *E-mail:* cargohn@yahoo.com.br.

Delano de Jesus Silva Santos

Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Especialização em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rey. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Pesquisador na área de Mística Islâmica e Religiões Comparadas. *E-mail:* delanozenize@yahoo.com.br.

Gisele Cardoso de Lemos

Doutora em inglês pela Texas A&M University (2021), EUA, e Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2015). Mestre e Licenciada em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Coordenadora do Programa de Bolsas Nacionais da Texas A&M University. As áreas de pesquisa incluem religião e literatura pós-colonial indiana, estudos de capacitismo e estudos de gênero na Índia. *E-mail:* giseleclemos@gmail.com.

Giuliano Martins Massi

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre e Bacharel em Ciência da Religião pela mesma universidade. MBA em Gestão Estratégica de Pessoas pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Especialização em Psicologia do Desenvolvimento Humano: Interfaces práticas em Educação e Saúde pela mesma universidade. *E-mail:* giuliano.massi@ufjf.edu.br.

Gustavo Felizardo Reis

Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-graduado em Psicopedagogia, Bacharel em Humanidades e Bacharel em Turismo pela mesma universidade. Atua como Coordenador Pedagógico na rede estadual de Minas Gerais e é professor/tutor do Curso de Pedagogia da Universidade do Norte do Paraná. Palestrante em temáticas filosóficas e seus desdobramentos existenciais contemporâneos. *E-mail:* felizardoreis@gmail.com.

Joaquim A. B. C. Monteiro

Mestre e Doutor em Filosofia Budista pela Universidade de Komazawa (Japão). Bacharel em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula (RJ). Ex-Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atua nos seguintes temas: Budismo Chinês, Budismo da Terra Pura, Filosofia Japonesa Moderna e Contemporânea. Autor de *As Bases Filosóficas do Budismo Chinês* (PHI, Campinas, 2020). *E-mail:* yasudarijin55@gmail.com.

Lúcio Valera (Lokasākṣī Dāsa)

Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, na área de Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Iniciado no hinduísmo, na tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, por Śrīla Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. É professor, palestrante e pedagogo, no ensino médio e superior, nas áreas temáticas de sânscrito, yoga, e cultura e teologia hindu-*vaiṣṇava*. *E-mail:* lokasaksi@gmail.com.

Maria Lúcia Abaurre Gnerre

Doutora e Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas. Pós-Doutora na área de Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora do Departamento e do Program de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Suas pesquisas atuais se concentram na área de história das religiões orientais (hinduísmo, budismo e taoísmo) com ênfase em questões relacionadas ao Yoga. Possui também formação profissional complementar na área de Yoga e Reiki. *E-mail:* marialucia.ufpb@gmail.com.

Gustavo Cesar Ojeda Baez

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. Mestrado em Geografia pela Universidade Federal da Paraíba. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Realiza Pós-doutorado em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência de pesquisa nos seguintes temas: Yoga, comunidades tradicionais, cultura da pesca artesanal, identidades culturais, e ecoturismo. *E-mail:* baez ojeda.gustavo@gmail.com.

Pedro da Costa Fernandes

Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com ênfase em Filosofia da Religião. Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei e Mestre em Ecologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com ênfase em Ecologia Comportamental. *E-mail:* pdacostaf@protonmail.com.

Otávio Augusto Vieira

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre em Turismo pela Mid Sweden University (Suécia), e em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bacharel em Turismo pelas Faculdades Rio-Grandenses. É Professor do curso de Turismo na Universidade Estadual do Mato Grosso. Foi pesquisador na Shan State Buddhist University (Mianmar). *E-mail:* otavio_vieira@hotmail.com.

Rubens Turci

Pós-Doutor em Cultura da Índia pela UFRJ. Doutor em Ciências Sociais pela McMaster University (Canadá). Doutor, Mestre e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor convidado de cursos de Pós-Graduação da UFRJ. Especialista em Ciência da Meditação, atuando nas interfaces da Filosofia e do Sagrado com o Meio Ambiente e o Ambiente Corporativo. Autor de *Shraddha in the Bhagavad-Gita* (VDM Verlag, 2008). *E-mail:* zrubensturci@gmail.com.