



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

A MÍSTICA DEVOCIONAL (*BHAKTI*)
COMO EXPERIÊNCIA ESTÉTICA (*RASA*):
UM ESTUDO DO *BHAKTI-RASĀMRĪTA-SINDHU* DE RŪPA GOSVĀMĪ

Lúcio Valera

Juiz de Fora
2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**A MÍSTICA DEVOCIONAL (*BHAKTI*)
COMO EXPERIÊNCIA ESTÉTICA (*RASA*):
UM ESTUDO DO *BHAKTI-RASĀMṚTA-SINDHU* DE RŪPA GOSVĀMĪ**

Lúcio Valera

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Ciência da Religião.

Juiz de Fora
2015

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Valera, Lúcio.

A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa) : Um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Gosvami / Lúcio Valera. -- 2015.
242 p.

Orientador: Dilip Loundo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Hinduísmo. 2. Bhakti. 3. Rasa. 4. Vaishnavismo Gaudiya.
5. Rupa Gosvami. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

Lúcio Valera

A mística devocional (*bhakti*) como experiência estética (*rasa*):
Um estudo do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* de Rūpa Gosvāmī

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

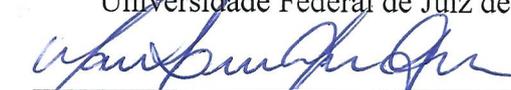
Aprovada em 25 de agosto de 2015.

BANCA EXAMINADORA


Presidente: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora


Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo
Universidade Federal de Juiz de Fora


Titular: Prof. Dr. Volney Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora


Titular: Prof.ª Dr.ª Maria Lúcia Abaurre Gnerre
Universidade Federal da Paraíba


Titular: Prof. Dr. Ricardo Sousa Silvestre
Universidade Federal de Campina Grande

Dedico às minhas filhas
Goura Purnima, Lalita e Revati.

AGRADECIMENTOS

*om ajñāna-timirāndhasya jñānāñjana-śalākaya
cakśur unmīlitaṁ yena tasmai śrī-gurave namaḥ*

“Ofereço minhas respeitadas reverências ao meu mestre espiritual que, com o archote do conhecimento, abriu meus olhos que estavam cegos por causa da escuridão da ignorância”

(Gautamiya Tantra).

Ao meu venerado mestre espiritual Śrī Śrīmad A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, cuja graça possibilitou-me a vivência e interioridade para esta empreitada.

Ao meu orientador, o Professor Doutor Dilip Loundo, pela orientação, interesse, confiança e paciência que possibilitou a realização deste trabalho.

À professora Dra. Shashiprabha Kumar por sua orientação em minha pesquisa realizada na Índia.

À UFJF e CAPES pelo seu apoio financeiro.

À Vanavihari Devi Dāsi, Padmavati Devi Dāsi, Andréa Lua, Bhagavati Devi Dasi, ã Pradyumna Dasa pelas correções iniciais.

Ao amigo Jayadvaita Dāsa pela gentileza em revisar o texto final.

À amiga Patricia Lima por sua ajuda e apoio logístico

À minha amada esposa Ekeśvarī Rukminī Devi Dāsi, pelo apoio logístico, confiança e dedicação que possibilitou facilidades e conforto para essa empreitada.

RESUMO

O Hinduísmo testemunhou no século XVI a consolidação da tradição devocional (*bhakti*), que se expressou notadamente por meio do Vaiṣṇavismo. Este movimento se espalhou por todo o subcontinente indiano e teve como um dos seus principais personagens Caitanya Mahāprabhu (1486-1533). A tradição estabelecida por Caitanya teve no grande místico, filósofo e poeta Rūpa Gosvāmī (1489-1564) uma das suas maiores expressões teológicas. Rūpa Gosvāmī integrou o conceito de experiência estética (*rasa*), enquanto essencialização das emoções, desenvolvido por Bharata Muni, o sistematizador das artes cênicas e poéticas da Índia, com o conceito de mística amorosa ou *bhakti*. Diferentes tradições de teorias estéticas e religiosas abriram o caminho para que Rūpa Gosvāmī desenvolvesse uma dimensão soteriológica que instituiu a devoção emocional enquanto experiência estética (*bhakti-rasa*). Os fundamentos dessa elaboração original que tem seu clímax na obra *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* – objeto central dessa tese –, está profundamente enraizada na tradição védica das *Upaniṣads*, nos *Tantras vaiṣṇavas* e nos *Purāṇas*. Rūpa Gosvāmī seguindo a tradição de Caitanya Mahāprabhu, mais conhecida como Vaiṣṇavismo Gauḍīya, identificou a emoção devocional (*bhakti-rasa*) como caminho e condição perfeccional da existência, entendida como relação de amor puro por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-prema-bhakti*).

Palavras Chave: Hinduísmo, *bhakti*, *rasa*, Vaiṣṇavismo Gauḍīya, Rūpa Gosvāmī

ABSTRACT

The Hinduism witnessed in the sixteenth century the consolidation of the devotional tradition (*bhakti*), which was expressed especially through the Vaiṣṇavism. This movement has spread across the Indian subcontinent and had as one of its main characters Caitanya Mahāprabhu (1486-1533). The tradition established by Caitanya had the great mystic, philosopher and poet Rūpa Gosvāmī (1489-1564) as one of his greatest theological expressions. Rūpa Gosvāmī has integrated the concept of aesthetic experience (*rasa*), while essentialization of emotions, developed by Bharata Muni, the systematizer of the scenic and poetic arts of India, with the concept of loving mystical or *bhakti*. Different traditions of aesthetic and religious theories paved the way for Rūpa Gosvāmī to develop a salvific dimension establishing the emotional devotion as an aesthetic experience (*bhakti-rasa*). The reasons for this original development, which climaxes in the *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* work – the main object of this thesis – is deeply rooted in the Vedic tradition of the *Upaniṣads*, in *Vaiṣṇava Tantras* and *Purāṇas*. Rūpa Gosvāmī in the tradition of Caitanya Mahāprabhu, better known as Gauḍīya Vaiṣṇavism, identified the devotional emotion (*bhakti-rasa*) as the way and perfeccional condition of existence, understood as a relationship of pure love for Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-prema-bhakti*).

Key Words: Hinduism, *bhakti*, *rasa*, Gauḍīya Vaiṣṇavism, Rūpa Gosvāmī

CONTEÚDO

Resumo	v
Abstract	vi
Conteúdo	ix
Abreviaturas	xi
Nota sobre a transliteração e pronúncia	xiii
Nota sobre a redação e tradução	xiii
Introdução	1
Capítulo 1 – As tradições do Hinduísmo e a mística devocional (<i>bhakti</i>)	11
1.1 – Sanātana Dharma e a pluralidade das tradições do Hinduísmo	12
1.1.1 – Tradições védicas dos <i>Nigamas: Srutis e Smṛtis</i>	14
1.1.2 – Tradições tântricas dos <i>Āgamas: Vaiṣṇavismo, Śaivismo e Śāktismo</i>	17
1.1.3 – A hermenêutica vedantista da não dualidade e as tradições de <i>Bhakti</i>	21
1.2 – A evolução da tradição devocional teísta nas escrituras hindus	29
1.2.1 – Devoção nos Vedas, <i>Bhagavad-gītā, Bhāgavata Purāṇa, Bhakti-sūtras, e Gītā Govinda</i>	31
1.2.2 – Devoção e rendição (<i>prapatti</i>) nos Āḷvārs e sua influência no Vaiṣṇavismo gauḍīya	44
1.3 – A tradição teísta de <i>bhakti</i> no contexto histórico do Vaiṣṇavismo Gauḍīya	48
1.3.1 – Vida e ensinamentos de Caitanya Mahāprabhu, dos Gosvāmīs de Vṛndāvana e seus seguidores	50
1.3.2 – O Vaiṣṇavismo Gauḍīya na modernidade pós-colonial e sua presença contemporânea no Ocidente	56
Capítulo 2 – A tradição da estética indiana e o conceito de <i>rasa</i>	63
2.1 – Teoria clássica de <i>rasa</i>	63
2.1.1 – Origens e fundamentos etimológicos de <i>rasa</i>	63
2.1.2 – A tradição do <i>Natya Śāstra</i> de Bharata Muni	67
2.2 – Teorias soteriológicas de <i>rasa</i> (I) – <i>śānta-rasa</i>	71
2.2.1 – A teoria de <i>rasa</i> em Ānandavardhana, Bhaṭṭa Nāyaka e outros	72
2.2.2 – A teoria de Abhinavagupta: universalização como Brahman	74
2.3 – Teorias soteriológicas de <i>rasa</i> (II) – <i>bhakti-rasa</i>	77
2.3.1 – <i>Rasa</i> como Bhakti em Bhoja, Dhananjaya, Vopadeva e outros	77
2.3.2 – <i>Rasa</i> como Bhakti-rasa em Rūpa Gosvāmī	82
Capítulo 3 – Rūpa Gosvāmī e o <i>Bhakti-rasāmṛta-sindhu</i>	89
3.1 – Vida e obra de Rūpa Gosvāmī	89
3.1.1 – O Contexto histórico	89

3.1.2 – A Vida de Rūpa Gosvāmī	99
3.1.3 – A relação dialética entre Rūpa Gosvāmī e Caitanya Mahāprabhu	103
3.2 – Gênese do <i>Bhakti-rasamrta-sindhu</i>	108
3.2.1 – A Composição do <i>Bhakti-rasamrta-sindhu</i>	109
3.2.2 – A Contribuição do <i>Bhāgavata Purāṇa</i>	113
3.2.3 – A Influência do <i>Bṛhad-Bhāgavatamṛta</i> de Sanātana Gosvāmī	116
3.3 – Os comentários ao <i>Bhakti-rasamrta Sindhu</i>	118
3.3.1 – Primeiros comentários da tradição <i>Gauḍīya</i>	118
3.3.2 – Comentários contemporâneos	119
Capítulo 4 – Fundamentos teológicos e filosóficos das emoções devocionais	
(<i>bhakti-rasa</i>)	123
4.1 – A ontologia das emoções devocionais	123
4.1.1 – Raízes ontológicas da teologia de Rūpa Gosvāmī	123
4.1.2 – Bhagavān Kṛṣṇa como o <i>Summun bonum</i> da Existência	130
4.1.3 – Os modelos arquetípicos de <i>Bhakti Rasa</i>	135
4.2 – Constituintes fenomenológicos das emoções devocionais	139
4.2.1 – Gênese de <i>Uttama Bhakti</i> : da fé (<i>śraddhā</i>) ao Amor puro (<i>prema</i>)	139
4.2.2 – As emoções constituintes de <i>Bhakti Rasa</i>	143
4.3 – Classificação das emoções devocionais	152
4.3.1 – Categorias de <i>Bhakti-rasa</i>	154
4.3.2 – Compatibilidade e perversão de <i>Rasas</i>	160
Capítulo 5 – A mistagogia do amor: as disciplinas da devoção	163
5.1 – A devoção como prática <i>bhakti-sādhana</i>	164
5.1.1 – A natureza de <i>vaidhi-bhakti-sādhana</i>	167
5.1.2 – Princípios disciplinares de <i>vaidhī-bhakti</i>	168
5.2 – A devoção como prática espontânea (<i>rāgānugā-bhakti-sādhana</i>)	177
5.2.1 – <i>Rāgātmikā</i> – Paixão como realidade paradigmática	177
5.2.2 – <i>Rāgānugā</i> – Paixão como processo teleológico	181
5.3 – Amor espontâneo e experiência estética como a Meta final (<i>sādhya</i>)	188
5.3.1 – Despertar do Amor (<i>bhāva bhakti</i>)	189
5.3.2 – A maturação do Amor puro e pleno (<i>prema bhakti</i>)	193
5.4 – O papel do mestre (<i>guru</i>) na mistagogia do amor	197
Conclusão	201
Glossário	203
Bibliografia	211

ABREVIATURAS

Obra	Autor	
ABh	<i>Abhinavabhāratī</i>	ABHINAVAGUPTA
AP	<i>Agni Purāṇa</i>	
AS	<i>Ahīrbudhnya Saṁhitā</i>	
AitU	<i>Aitareya Upaniṣad</i>	
AK	<i>Alaṁkāra-kaustubha</i>	KARṆAPURA, Kavi
AtU	<i>Advaya-tāraka Upaniṣad</i>	
ASR	<i>Alavandhar Stotra-ratnam</i>	YĀMUNA
AV	<i>Atharva Veda (Saṁhitā)</i>	
BāU	<i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i>	
BBh	<i>Bṛhad-Bhāgavatāmṛta</i>	GOSVĀMĪ, Sanātana
Bg	<i>Bhagavad-gītā</i>	
BhP	<i>Bhāgavata Purāṇa (Śrīmad Bhāgavatam)</i>	
BhS	<i>Bhagavat-sandarbha</i>	GOSVĀMĪ, Jīva
BhR	<i>Bhakti-ratnākara</i>	CHAKRAVARTĪ, Narahari
BjR	<i>Bhajana Rahasya</i>	ṬHĀKURA, Bhaktivinoda
BR	<i>Bhakti-rasāyanam</i>	SARASVATĪ, Madhusudana
BRB	<i>Bhakti-rasāmṛta-sindhu-bindu</i>	CHAKRAVARTĪ, Viśvanātha
BRS	<i>Bhakti-rasāmṛta-sindhu</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
BrS	<i>Brahma Saṁhitā</i>	
BS	<i>Bhakti-sandarbha</i>	GOSVĀMĪ, Jīva
CC	<i>Caitanya-caritāmṛta</i>	KAVIRĀJA, Kṛṣṇadāsa
ChU	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>	
EH	<i>Encyclopedia of Hinduism</i>	
GgD	<i>Gaura-gaṇoddeśa-dīpikā</i>	KARṆAPURA, Kavi
GG	<i>Gītā-govinda</i>	JAYADEVA
HBV	<i>Hari-bhakti-vilāsa</i>	GOSVĀMĪ, Sanātana
KvU	<i>Kaivalya Upaniṣad</i>	
KāD	<i>Kāvyaadarśa</i>	DANḌIN
KāA	<i>Kāvyaālankāra</i>	BHĀMAHA
KāA2	<i>Kāvyaālankāra</i>	RUDRATA
KāP	<i>Kāvyaaprakāśa</i>	MAMMATA
KṛS	<i>Kṛṣṇa-sandarbha</i>	GOSVĀMĪ, Jīva

KU	<i>Kaṭha Upaniṣad</i>	
LBh	<i>Laghu-Bhāgavatāmṛta</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
LMN	<i>Lalita-mādhava-nāṭaka</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
Manu	<i>Manu-smṛti (Manu-saṁhitā)</i>	
Mbh	<i>Mahābhārata</i>	
MkU	<i>Muktika Upaniṣad</i>	
MP	<i>Muktāphala</i>	VOPADEVĀ
MuU	<i>Muṇḍaka Upaniṣad</i>	
MāU	<i>Māṇḍūkya Upaniṣad</i>	
MP	<i>Matsya Purāṇa</i>	
NBS	<i>Nārada Bhakti Sūtras</i>	NĀRADA
NC	<i>Nāṭaka-candrikā</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
NŚ	<i>Nāṭya-sāstra</i>	BHARATA
PāS	<i>Paramātmā-sandarbhā</i>	GOSVĀMĪ, Jīva
PBC	<i>Prema-bhakti-candrikā</i>	ṬHĀKURA, <i>Narottama Dāsa</i>
PrR	<i>Prameya Ratnāvalī</i>	VIDYĀBHŪṢAṆA, Baladeva
PdV	<i>Padyāvalī</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
PrD	<i>Prākṛta-rasa-śata-duśini</i>	SARASVATI, Bhaktisiddhanta
PS	<i>Prīti-sandarbhā</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
RV	<i>Ṛg Veda (Saṁhitā)</i>	
SD	<i>Sāhitya Darpaṇa</i>	VIŚVANĀTHA
ŚP	<i>Śṛṅgāra Prakāśa</i>	BHOJA
SS	<i>Sarva-saṁvādinī</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
SV	<i>Sama Veda (Saṁhitā)</i>	
ŚBS	<i>Śāṇḍilya Bhakti Sūtras</i>	ŚĀṆḌILYA
ŚvU	<i>Śverāśvatara Upaniṣad</i>	
TaiU	<i>Taittirīya Upaniṣad</i>	
UN	<i>Ujjvala-nīlamanī</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
UpĀ	<i>Upadeśāmṛta</i>	GOSVĀMĪ, Rūpa
VC	<i>Viveka-cūḍāmaṇi</i>	ŚAṆKARA
VP	<i>Viṣṇu Purāṇa</i>	
VS	<i>Vedānta Sūtras (Brahma Sūtras)</i>	BĀDARĀYAṆA
YV	<i>Yajur Veda (Saṁhitā)</i>	

NOTA SOBRE A TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

Nessa tese, as palavras em sânscrito e em bengali, foram transliteradas para o alfabeto latino, algumas recebendo sinais diacríticos, conforme o que foi estabelecido na convenção de Genebra de 1948. Com exceção de palavras aportuguesadas, todas essas palavras estão em itálico e com a mesma fonte do texto (Times Roman). Quanto à pronúncia do sânscrito:

- (1) O *a* é fechado e semelhante ao *a* em *roraima*; o *i* como em *adido*; e o *u* como em *acuudir*.
- (2) As vogais *ā*, *ī* e *ū* são longas; o *ā* é pronunciado como o *a* em *arte*; o *ī* é pronunciado como o *i* em *aqui*; o *ū* como o *u* em *uuva*. O *ṛ* é uma vogal que se pronuncia apoiada em um *i* ou em um *u* apenas indicados.
- (3) O *e* é fechado como em *mes*; o *o* também é fechado como em *poltrona*.
- (4) O *m̃* é uma nasalização da vogal igual ao nosso til (~), com em *sã*.
- (5) O *h* não é uma consoante, mas sim aspiração da vogal que o antecede.
- (6) O *g* é sempre velar, como em *gītā*, que se pronuncia *guita*. O *c* é sempre palatal, como em *cakra*, que se pronuncia *chakra*; e o *j* se pronuncia como o *dj* palatal, como em *arjuna*, que se pronuncia *ardjuna*.
- (7) As oclusivas aspiradas *kh*, *gh*, *ch*, *jh*, *th*, *dh*, *ph* e *bh* são fonemas simples, e são pronunciadas com uma aspiração depois da consoante. Por exemplo, *ph* pronuncia-se como no inglês *top-hat* (mas, não como em *telephone*), e *th* como em *dirt heap* (mas, não como em *think* ou *father*).
- (8) O *ñ* é como o *n* em *lenha*; e o *ṇ* como o falar caipira em *perna*.
- (9) O *s* é sempre surdo como em *gol* (nunca sonoro como em *rosa*). O *ś* tem o som palatal como em *xadrez*; e o *ṣ* tem o som cerebral (retroflexo) como no inglês *sharp*.
- (10) O grupo consonantal *jñ* soa como *dny*; e o *h* é uma aspiração sonora como no inglês *home*.

NOTA SOBRE A REDAÇÃO E TRADUÇÃO

As palavras e frases entre parênteses foram incluídas no texto para facilitar o sentido, enquanto que as entre colchetes constituem-se de adições do autor ou tradutor, indispensáveis para completar o sentido.

Quando utilizamos os termos em sânscrito sem os traduzir para o português, mantivemos o gênero existente da língua original. No caso dos termos de gênero neutro no sânscrito, lhes atribuímos o gênero masculino ou feminino, conforme o melhor sentido.

Para facilitar a leitura dos textos em Sânscrito nos versos ou frases transliteradas da escrita *devanāgarī* do Sânscrito para o alfabeto latino, quando as palavras em compostos nominais estavam juntas no *devanāgarī*, utilizamos na transliteração latina hifens para separar as palavras. Entretanto, mantivemos juntas as sílabas final de uma e a inicial da outra começada com vogal, pelo fato de ter havido aglutinação, ou *sandhi* (transformação morfo-fonética), entre as vogais.

INTRODUÇÃO

Raso vai sa saḥ, rasan hy evāyam labdhvānandī bhavati

Ele [o Real] certamente é *rasa* [sabor]. Quem prova esse sabor, torna-se bem-aventurado (TaiU, 2.7.1; 1982a, p. 135).

Declara-se nas *Upaniṣads* que o objeto supremo da metafísica, o Ser, o Brahman, “a origem, conservação e fim de todas as coisas”¹, é também fonte da bem-aventurança (TaiU, 2.7.1; 1982a, p. 135). Esse é o tema que abordamos em nossa investigação sobre a mística estética da tradição devocional do Hinduísmo, mais conhecida como *kṛṣṇa-bhakti*. Esta tradição, com raízes no conhecimento védico e centrada na adoração de Viṣṇu ou Kṛṣṇa, ficou conhecida como Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Ela foi estabelecida na região da Bengala no século XVI pelo santo *vaiṣṇava* Caitanya Mahāprabhu (1486-1534), e subsequentemente sistematizada por seus principais discípulos, os Gosvāmīs de Vṛndāvana, dos quais sobressai o grande teólogo, poeta e dramaturgo Rūpa Gosvāmī (1489-1564) que realizou, dentro dessa mística, a unidade entre a filosofia da estética e a filosofia da devoção.

No fenômeno religioso, a mística se distingue de uma fé meramente mecânica ou acrítica como uma vivência da realidade do espírito, não sendo “mero relato intelectual de opiniões ou experiências temporárias, mas representações do vigor dinâmico e dominante da personalidade em seu desenvolvimento e aprimoramento” (Dasgupta, 1927, p. ix). Em minha opinião existem dois tipos principais de mística: a ‘mística do ser’ que busca a comunhão ontológica com a Divindade e a ‘mística do amor’ que persegue a comunhão amorosa e estética com a Divindade. Numa linguagem teológica denominaríamos a primeira de mística apofática e a segunda de mística catafática.

De acordo com o *Dicionário de Mística*, o termo ‘mística’ traduz, “com referência às religiões indianas, uma complexidade de experiências, a partir da ‘doutrina secreta’ dos upanixades até a ioga com suas ramificações [...] entendido[as] como realização espiritual suprema, sem que com isso, as diversas experiências sejam niveladas” (Borriello, 2003, p. 723). Na Índia, encontramos diferentes tipos de tradições místicas, como a sacrificial (*yajña*), a gnóstica (*jñāna*), a iogue (*dhyāna*) e a devocional

¹ *Janmādy asya yataḥ* (VS, 1.1.2; Dāsa, 1989d, p. 17).

(*bhakti*). *Bhakti*² é um termo sânscrito utilizado para indicar devoção à Divindade e pode se relacionar com os conceitos de fé ou confiança (*śraddhā*), graça ou misericórdia (*anukampā*, *anugraha* ou *prasāda*).

A devoção a Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-bhakti*), que é o tema central de nossa tese, é uma das tradições místicas mais importantes do Hinduísmo contemporâneo e é considerada pelo Vaiṣṇavismo Gauḍīya a forma mais elevada de *bhakti*. Descrita na *Bhagavad-gītā*³ e na *Śvetāśvarata Upaniṣad* como *parā-bhakti*⁴, ‘a devoção suprema’, a devoção a Kṛṣṇa identifica-se com *uttama-bhakti*, ‘devoção mais elevada’, ou *param dharma*, a ‘atividade suprema’, descrita no *Bhāgavata Purāna*. Diz o texto: “A atividade suprema da humanidade é aquela pela qual se obtém o serviço devocional amoroso ao Senhor. Essa devoção tem de ser desinteressada e ininterrupta para satisfazer o eu completamente”⁵. No *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Rūpa Gosvāmī fala dessa mesma devoção superior (*uttama-bhakti*): “A devoção mais elevada é o serviço contínuo a Kṛṣṇa executado favoravelmente sem qualquer desejo pessoal ou obstrução por conhecimento intelectual, ações frutivas ou outras coisas desfavoráveis”⁶.

As diferentes tradições *vaiṣnavas* consagram esse *uttama-bhakti* tanto como o ‘caminho’ (*sādhana*) como o ‘objetivo’ (*sādhya*) do esforço religioso. Em seu estágio de prática, *bhakti* é uma imitação ou *mimesis*, no sentido aristotélico do termo, das atividades executadas pelos seres perfeitos na devoção, que são os associados eternos da Divindade. Em outras palavras, *uttama-bhakti* não é apenas o caminho, mas também a condição ontológica final de participação ou comunhão na realidade suprema de Kṛṣṇa. Eventualmente, pela combinação da prática constante (*sādhana* ou *abhyāsa*) e graça divina (*prasāda*), *uttama-bhakti* termina por indicar essas mesmas atividades perfeccionais, só que agora executadas pela alma que despertou a devoção pura (Cesar, 2008, p. iii).

Esclarecemos também que o nosso uso do adjetivo estético vai além de suas implicações artísticas. Por experiência estética não nos referimos apenas ao que se

² Gramaticalmente, a palavra *bhakti* é formada da raiz verbal *bhaj* que tem o sentido de ‘dividir’, ‘partilhar’, ‘participar’; ‘servir’, ‘adorar’, e o sufixo que forma substantivos *-ktim*.

³ *Mad-bhaktir labhate parām* (Bg, 18.54; Prabhupāda, 1994, p. 699).

⁴ *Yasya deve parā-bhaktir...* (ŚvU, 6.23; Tyāgīśānanda, 1971, p. 136)

⁵ *Sa vai puṁsām parodharmo yato bhaktir adhokṣaje, ahaitukī apratihātā yayātmā suprasīdati* (BhP, 1.2.6; Prabhupāda, 1995, Vol. 1.1, p. 104).

⁶ *Anyābhilāṣitā-śūnyam jñāna-karmādy-anāvṛtam, ānukūlyena kṛṣṇānu-śīlanam bhaktir uttamā* (BRS, 1.1.11; 2003, p. 3).

relaciona com a arte, mas com o prazer experimentado na vida através das emoções e dos sentidos representados pela arte. Isso é essencial para entender o conceito indiano de *rasa* como experiência estética. Assim como a arte representa e manifesta esteticamente a vida, segundo a ontologia *vaiṣṇava gauḍīya*, a vida material, sendo, numa análise platônica, um reflexo da vida espiritual ideal, espelha a existência espiritual em suas dimensões ontológica, psicológica e estética. Essa ideia hermética já ressoava na tradição indiana: *yathā piṇḍe tathā brahmāṇḍe* “assim como é no mundo humano, da mesma forma o é no mundo divino”⁷.

Isso posto, podemos apresentar a gênese do problema que norteia a presente pesquisa, e que surge em consequência dos estudos e vivências que têm norteado a minha jornada existencial. Já no lar de minha infância recebi inspiração para a mística por meio da devoção católica de minha mãe. Era na cabeceira de sua cama que sempre encontrava o livro *Imitação de Cristo* do místico Tomás de Kempis (século XV), fonte de inspiração dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. Meu interesse pelo pensamento religioso e filosófico da humanidade já pulsava bem cedo, e isso me tornou um buscador incansável do sagrado em todos os lugares.

Primeiro fui um jovem católico praticante, depois passei pelo Espiritismo de Kardec, pelo Budismo, pelo ecletismo do Esoterismo e da Nova Era, até ser conduzido à tradição do Hinduísmo. No Hinduísmo, em sua plural diversidade, pude constatar, além da religiosidade ritualística mundana, a presença de duas principais atitudes místicas básicas.

De um lado, como a ‘mística do ser’, temos o *jñāna-yoga*, presente em algumas escolas do Yoga e no Vedānta Advaita, que lembra em alguns aspectos o Cristianismo apofático. Esta mística estabelece como meta espiritual a realização do ser por meio da fusão ontológica da alma no conhecimento de um Absoluto (*Brahman*), desprovido de qualquer qualidade (*nirguṇa*) ou variedade (*nirviśeṣa*), o que levaria à renúncia (*vairāgya*) dos desejos e paixões materiais.

De outro lado, como a ‘mística do amor’, temos o *bhakti-yoga*. Por considerar que a realização da ‘mística do ser’ nos coloca distante da devoção incondicional ao Deus pessoal, ela rejeita a libertação como realização impessoal (*mokṣa*) que lhe é correlata e aponta para uma dimensão soteriológica que se dá como realização estética da alma plena

⁷ Dito da tradição cultural Indiana.

de variedade, desejos e paixão (*rāga*). Nesse contexto, os devotos consideram a devoção como superior à libertação decorrente da fusão existencial com o Absoluto.

Na busca filosófica da eternidade do ser e da satisfação estética da alma em sua relação com a Divindade, eu sempre acabava no paradoxal embate histórico entre a mística do ser e a mística do amor, entre o apofático e o catafático. Dessa forma, engajei-me no estudo de Rūpa Gosvāmī, que trabalhou os conceitos de uma estética e de uma paixão que não são frutos da matéria temporária, mas fazem parte da natureza constitucional eterna da alma em sua relação amorosa com a Divindade.

O objetivo central dessa tese é investigar a mística devocional (*bhakti*) como experiência estética (*rasa*) através de um estudo do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* de Rūpa Gosvāmī. Portanto o ambiente de nossa pesquisa se circunscreve à análise da experiência mística devocional do Vaiṣṇavismo Gauḍīya como um sistema metafísico e teológico que adotou e reinterpretou a noção estética de *rasa*⁸, utilizada pela crítica dramática indiana cujas raízes remontam aos *Vedas*⁹. Muitas vezes se traduz a palavra *rasa* como ‘sabor’, ‘gosto’, ‘doçura’, ‘sensação’, ‘emoção’ ou ‘sentimento’. O conceito da *rasa* como uma experiência estética refinada implica em uma intensidade máxima de emoções que resultam do envolvimento e apreciação de uma encenação dramática ou obra de arte. A pessoa precisa ‘saborear’ as emoções amadurecidas como *rasa*. Isso significa que ela precisa ter a habilidade de ‘saborear’ os detalhes minuciosos e geralmente ocultos da encenação, bem como ter ‘gosto’, no sentido de bom gosto.

Bharata Muni (aproximadamente 500-200 a.C.), pioneiro da tradição estética na Índia, formulou o conceito de *rasa* diretamente dos *Vedas* vinculando-o às artes em geral e mais especificamente à arte dramática. Ele o emprega quando trata de ‘drama’ como arte performática. Bharata acredita que o teatro (que inclui música, texto e dança) é uma espécie de *continuum* temporal que começa no sentimento do autor ou ator e que acaba no sentimento causado nos espectadores. Bharata explica a ideia de *rasa* no *Nāṭya-śāstra* por meio de uma analogia, na qual a palavra *rasa*, no seu sentido de sabor, é utilizada para descrever o processo de saborear um prato bem temperado¹⁰. Para ele, sem sabor ou *rasa*, não há sentido na obra de arte, portanto, *rasa* é crucial para entender o sentido e essência da arte.

⁸ A palavra *rasa* originalmente tem o sentido de ‘seiva’, ‘essência’, ‘gosto’, ‘sabor’ ou ‘doçura’. Mesmo mantendo seu sentido original, no contexto da estética ela pode ser mais bem traduzida como ‘sentimento dramático’ ou ‘satisfação estética’.

⁹ Os *Vedas*, lit. ‘conhecimento’ são as escrituras sagradas da Índia.

¹⁰ NŚ, 6.31-33.

Abhinavagupta (aproximadamente 950-1020 d.C.), um comentador de Bharata traspassa a experiência estética de *rasa* da arte dramática para a mística soteriológica do ser, visando à obtenção da experiência de *śānta-rasa*, ‘emoção estética da tranquilidade’, que promoveria a libertação última (*mokṣa*). Outro interprete de Bharata, Bhoja (século XI), enfatizou a proeminência do *rasa* erótico, *śrīṅgāra-rasa* ou *mādhurya-rasa* no contexto da mística soteriológica do amor.

Essas tradições de teorias estéticas e religiosas abriram o caminho para Rūpa Gosvāmī desenvolver a teoria de *rasa* em um sistema teológico de devoção, numa perspectiva que incorporaria textos religiosos, experiência místico-religiosa e a estética das emoções, tudo isso centrado na devoção a Kṛṣṇa. Caitanya Mahāprabhu, o grande mestre vedantino do século XVI, a fim de que se realizasse a síntese da tradição metafísica do Vedānta com a mística religiosa dos *Āgamas*, delegou a Rūpa Gosvāmī a tarefa de desenvolver e aprimorar um pensamento místico-estético original, que acabaria se afirmando entre as maiores contribuições dessa época e tradição para a mística universal.

Desse modo, o problema central que norteia esta pesquisa, acima de todos os outros questionamentos possíveis, se dá na leitura e compreensão do pensamento de Rūpa Gosvāmī sobre a prática soteriológica que conduz ao desenvolvimento estético da natureza da alma em seu relacionamento com a Divindade. O *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, considerado uma das principais obras de Rūpa Gosvāmī em sânscrito, é o norte de nossa pesquisa.

A justificativa deste trabalho se dá pela necessidade da análise da articulação entre a natureza da experiência estética e da experiência mística. Esse tema, de alguma forma já foi visionado por Hans-Georg Gadamer, quando discutiu sobre a necessidade do resgate da paixão na filosofia em culturas ameaçadas pela indiferença do ceticismo¹¹. O teólogo católico Hans Urs von Balthazar também tratou dessa questão em sua ‘estética teológica’, onde apelou para o desenvolvimento de um ‘novo *sensorium*’ para experimentar o Divino¹².

¹¹ FRAZIER, Jessica. *Reality, Religion, and Passion: Indian and Western Approaches in Hans-Georg Gadamer and Rūpa Gosvāmī*. Lanham: Lexington Books, 1975.

¹² ROBERTS, Michelle Voss. Neither *Bhukti* nor *Mukti*: The New Sensorium in Devotional Practice. *Practical Matters*, January 2009, Vol. 1, No. 1, pp. 1-18.

Para o desenvolvimento dessa tese, além da pesquisa bibliográfica¹³ realizei estudos na Índia¹⁴, no Centro Especializado em Estudos Sânscritos da Jawaharlal Nehru University na cidade de Nova Deli, sob a orientação da Professora Dra. Shashiprabha Kumar, bem como nas regiões de Vṛndāvana e Māyāpur (Navadvīpa). Além da minha formação e experiência didática em Filosofia e Ciência da Religião, tenho vivência e conhecimento da cultura, história, sociedade, filosofias e religiões hinduístas. Possuo também conhecimento na língua Sânskrita, o que possibilitou melhor acesso e abordagem das fontes primárias, em especial dos textos originais em sânscrito. Esses recursos muito acrescentaram ao presente trabalho, que pode contribuir para futuros estudos nessa área de conhecimento.

Na análise textual das fontes (primárias e secundárias) e da bibliografia geral, com liberdade e rigor na abordagem do tema proposto, utilizei o método hermenêutico de Hans-Georg Gadamer, que permitiu um enriquecimento e reformulação de minha compreensão prévia, que herdei de minha formação teológica dentro da tradição *vaiṣṇava gauḍīya*. Assim sendo, parafraseando Gadamer, minha interpretação buscou se eximir de “introduzir, direta e acriticamente, nossos próprios hábitos linguísticos” (Gadamer, 1999, p. 403), ao invés disso, ela se dispôs a uma ‘abertura à opinião do outro ou à do texto’ (Gadamer, 1999, p. 404). Na linha da melhor tradição fenomenológica, busquei deixar o texto de Rūpa Gosvāmī falar por si mesmo, de modo que na interpretação de trechos particulares de Rūpa Gosvāmī e seus principais comentadores não me desviasse do conjunto de seu pensamento.

Na pesquisa histórica optei por privilegiar a compreensão das origens da tradição *vaiṣṇava gauḍīya* no contexto cultural do Hinduísmo, bem como as origens do próprio conceito de *rasa* dentro da estética indiana. Esse viés histórico permite ao leitor obter uma boa fundamentação dando-lhe ferramentas prévias para compreender o texto de Rūpa Gosvāmī.

Para uma melhor compreensão da tradição hindu e sua comparação com a do Ocidente, foi utilizado o olhar crítico pós-orientalista de Wilhelm Halbfass, que considerava que “[...] o trabalho crítico, histórico e, geralmente reducionista dos

¹³ No estudo do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* utilizamos vários autores contemporâneos, sendo que os três mais importantes foram Haberman, Dhanurdhara Swami e Bhanu Swami.

¹⁴ Essas pesquisas, realizadas entre maio e novembro de 2013 e janeiro de 2014, foram possíveis devido à Bolsa sanduíche da CAPES.

indólogos ocidentais se deparou com a veemente rejeição do Hinduísmo conservador e foi visto como parte da estratégia ocidental de dominação e supressão”¹⁵.

O procedimento metodológico utilizado foi o de pesquisa bibliográfica e utilização de fichários bibliográficos e leituras. No decorrer do trabalho, foram realizadas revisões bibliográficas, buscando interação com novas publicações e descobertas de materiais anteriormente produzidos. Em nossa pesquisa utilizamos fundamentalmente a edição crítica do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* de David L. Haberman (Haberman, 2003), pelo seu caráter de obra recente e pelo reconhecimento que alcançou no meio acadêmico. Além desta edição utilizamos também as edições de Bom Marārāj (Marārāj, 1965) e Banu Svāmī (Svāmī, 2006). Além das obras escritas por Rūpa Gosvāmī, foram utilizados também vários textos e obras sobre a tradição hindu e *vaiṣṇava*, úteis para a compreensão do contexto histórico e cultural em que se insere o trabalho de Rūpa Gosvāmī. Também se lançou mão de uma vasta bibliografia geral contendo obras e artigos relevantes para o tratamento das questões estéticas, filosóficas, teológicas e sociológicas levantadas por esse estudo.

O principal objetivo dessa tese é contribuir para os estudos de religião e filosofia indiana no Brasil. Com efeito, o presente estudo constitui um dos poucos trabalhos acadêmicos feitos no Brasil sobre a importante tradição contemporânea hindu do Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Até onde me é dado conhecer, o tema de *bhakti-rasa* - isto é a experiência estética como realização espiritual devocional - não foi ainda objeto de nenhum estudo acadêmico na academia brasileira. Registra-se apenas a tradução da importante obra *The Nectar of Devotion*, de Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, que é, contudo, de caráter confessional. Portanto, parece-me importante a contribuição do presente projeto para a compreensão de uma tradição pouco estudada academicamente em suas origens e fontes.

No contexto acadêmico não brasileiro, os estudos da tradição *bhakti* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya foram inicialmente marcadas por abordagens orientalistas de caráter eurocêntrico e cristocêntrico, como é o caso de Rudolf Otto e outros¹⁶. Felizmente, na atualidade surgiram estudos com base fenomenológica sobre o tema, de autores que constam em nossa bibliografia. Dente eles, gostaria de destacar os seguintes autores e suas obras: Kenneth Russell Valpey, (*Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya*

¹⁵ HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An essay in Understanding*. New York: Suny, 1988. Pág. 259.

¹⁶ OTTO, Rudolf. *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted*. New York: The Macmillan Company, 1930.

vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth), Jessica Frazier (*Reality, Religion and Passion: Indian and Western Approaches in Hans-Georg Gadamer and Rupa Gosvami*), Rembert Lutjeharms (*Sanskrit poetry and poetics; Early Caitanya Vaiṣṇava History*); Ravi M. Gupta (*The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī*), todos os quatro do Centro de Estudos Indianos, da Universidade de Oxford; e David L. Haberman (*The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin; Acting as a way of salvation: a study of rāgānugā bhakti sādhana*) do Departamento Estudos Religiosos da Indiana University Bloomington. Não poderia deixar de citar também Sushil Kumar De (*Early History of the vaiṣṇava Faith and movement in Bengal*) da Universidade de Dacca; e O.B.L. Kapoor (*The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*) da Universidade de Allahabad, que foram pioneiros em produções acadêmicas sobre essa tradição.

Gostaria ainda de mencionar o contexto acadêmico que viabilizou a realização da presente tese que é o Núcleo de Estudos de Filosofias e Religiões da Índia do PPCIR- Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Estas e outras iniciativas têm sido responsáveis pela produção de textos relevantes para o estudo das religiões e filosofia da Índia no Brasil, e em especial sobre a tradição devocional do Vaiṣṇavismo Gauḍīya.

Ao mesmo tempo em que visa contribuir para os estudos de filosofia e religião da Índia no Brasil, a presente tese busca também constituir-se em um esforço de promoção do diálogo inter-religioso, em especial na esfera da ‘mística comparada’, e das ‘tradições e literaturas devocionais’. Enquanto reflexão própria da esfera da ‘teologia das religiões’, o presente estudo da tradição hindu-vaiṣṇava pretende ainda ser uma modesta contribuição na gestação de uma “nova consciência e sensibilidade em face dos valores espirituais e humanos de outras tradições religiosas e a abertura de novos canais de conhecimento sobre elas” (Miranda, 1994, p. 9).

A presente tese compreende cinco capítulos. No capítulo 1, objetivando situar o princípio de *bhakti-rasa* no seu contexto histórico e teológico, identificamos a tradição teísta do Vaiṣṇavismo Gauḍīya dentro da pluralidade das tradições religiosas do Hinduísmo. Também consideramos a evolução da tradição devocional teísta (*bhakti*) desde os seus fundamentos nas escrituras hindus, passando pelo renascimento da devoção em Caitanya Mahāprabhu e nos Gosvāmīs de Vṛndāvana, chegando até a modernidade pós-colonial e sua presença no Ocidente.

Visto que a compreensão do princípio de *bhakti-rasa* depende de algum conhecimento da estética indiana, procedemos no capítulo 2 a examinar a contribuição do

Nāṭya-śāstra de Bharata Muni e seus comentadores, bem como dos principais desenvolvimentos soteriológicos dentro da teoria dramática indiana. Finalmente situamos a questão religiosa de *rasa* como *bhakti* em Rūpa Gosvāmī.

O capítulo 3 versa sobre a vida e obra de Rūpa Gosvāmī, elucidando o seu contexto histórico e sua relação dialética com o movimento de Caitanya Mahāprabhu, bem como apresentando sua obra mais significativa e objeto dessa tese, o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Também elucidamos nesse capítulo a gênese dessa obra e os seus principais comentadores tradicionais: Jīva Gosvāmī, Viśvanātha Cakravarti e Bhaktivedanta Swami Prabhupāda.

Para uma melhor compreensão fornecemos no capítulo 4 uma discussão sobre a ontologia *vaiṣṇava gauḍīya* e seu mundo arquetípico pleno de personalidades paradigmáticos. Então, abordamos os constituintes fenomenológicos das emoções devocionais que tem sua origem na forma mais elevada de devoção (*uttama-bhakti*), bem como as diferentes categorias do *rasa* devocional (*bhakti-rasa*).

Finalmente, no capítulo 5, discutimos os diferentes processos de *bhakti* que se apresentam como autênticas mistagogias de amor. Analisamos como Rūpa Gosvāmī nos apresenta as disciplinas da devoção como processos práticos (*bhakti-sādhana*) ou meios que conduzem à meta final (*sādhya*) que é amor puro (*prema*) pela Divindade Kṛṣṇa. Finalizamos tratando da importância do mestre (*guru*) para a prática e consecução dessa mistagogia.

Noto finalmente que, de forma geral, as referências aos textos em sânscrito e bengali no corpo desta tese foram feitas pela abreviatura da obra e suas divisões originais, seguida do nome do tradutor com a data da edição e página. Por outro lado, nas fontes primárias da Bibliografia se acham indicadas as edições, o ano e o tradutores. As referências completas de cada edição encontram-se na Bibliografia Geral sob o nome do tradutor. Além disso, na ortografia do sobrenome de Rūpa Gosvāmī e outros optei pelo uso da forma Gosvāmī, que é o nominativo singular, ao invés do radical da palavra Svāmin que é utilizado por alguns estudiosos. Indico também que as citações em inglês ou sânscrito, quando não forem de outra forma indicado, foram traduzidos por mim. No caso do inglês, pela quantidade significativa do número de citações, optei por não incluir nas notas o texto original.

CAPÍTULO 1

AS TRADIÇÕES DO HINDUÍSMO E A MÍSTICA DEVOCIONAL (*BHAKTI*)

Ekam sad viprā bahudhā vadanti

Um é o real, mas os sábios falam sobre ele de muitas formas (RV, 1.164.46; Sarasvati, 1977, Vol. II, p. 609).

Podemos definir o Hinduísmo não como a religião da Índia, mas sim como o conglomerado de tradições religiosas que se identificam com as diferentes matrizes de escrituras védicas¹⁷. Isso incluiria a maioria da população da Índia e do Nepal, bem como os membros de comunidades espalhadas pelo mundo, que se identificam como ‘hindus’ ou com outras denominações relacionadas, como ‘*vaiṣṇavas*’, ‘*śaivas*’, ‘*smartas*’, etc. Contudo, há religiões autóctones da Índia – como o Budismo, Jainismo e o Siquismo –, ou que ali se estabeleceram – como os Parsis (Zoroastrismo) – que não podem ser classificadas dentro do conceito amplo do Hinduísmo, por não seguirem ou, de alguma forma, contestarem a autoridade das escrituras védicas (Resnick, 2009, p. 321).

Contudo, as denominações ‘Hinduísmo’ e ‘hindu’ não são nativas da Índia, elas foram inicialmente utilizadas por estrangeiros. Gavin Flood explica que:

O termo ‘hindu’ primeiramente foi usado como um termo geográfico persa que indicava as pessoas que viviam do outro lado do rio Indus (Sânscrito: *sindhu*). Em textos árabes, Al-hind é um termo usado para as pessoas da Índia contemporânea e ‘hindu’, ou ‘hindoo’, era utilizado nos fins do século XVIII pelos britânicos para indicar o povo do ‘Hindustão’, a área da Índia setentrional. Eventualmente ‘hindu’ tornou-se praticamente equivalente a um ‘indiano’ que não era muçulmano, sique, jaina ou cristão. O ‘-ismo’ foi acrescentado ao ‘hindu’, por volta de 1830, para indicar a cultura e religião dos brâmanes de alta casta em contraste com as outras religiões e o termo logo foi apropriado pelos próprios indianos no contexto de estabelecer uma identidade nacional em oposição ao colonialismo. Ainda que, desde o século XVI, o termo

¹⁷ Os Vedas, como literatura e tradição oral, são as mais antigas escrituras da Índia, senão da humanidade, que foram reveladas aos *ṛṣis* (sábios ou videntes). Eles são hinários que são subsidiados e complementados por um rico sistema ritualístico (constituído dos *Brāhmaṇas* e *Aranyakas*) e metafísico (constituído das *Upaniṣads*), bem como por apêndices de ciências védicas (*Vedāṅgas* e *Upavedas*). Como escrituras védicas, estaremos indicando, primariamente, a matriz de escrituras védicas, acima descrita, que denominaremos *Nigamas*, e secundariamente todas as outras literaturas canônicas e os tratados filosófico teológicos, que se baseiam nas escrituras conhecidas como *Āgamas* (ou *Tantras*), ou na síntese do *Nigama* com o *Āgama*. Nessa segunda matriz, portanto inclui-se os *Smṛtis* (como os *Gṛhya* e *Dharma Śāstras*), os *Purāṇas*, o *Mahābhārata* (que inclui a *Bhagavad-Gītā*), o *Ramāyāna* e os *Darśanas* (escolas de pensamento).

‘hindu’ tenha sido utilizado, em textos hagiográficos sânscritos e bengalis, em contraste com ‘*yavana*’ ou muçulmano (Flood, 2006, p. 6).

Algumas tradições ortodoxas bem como modernas do que nos é conhecido como Hinduísmo, independentemente de sua denominação, às vezes, preferem identificar Hinduísmo com *Sanātana-Dharma* (a religião ou dever eterno) ou *Vaidika Dharma* (a religião dos *Vedas*).

1.1. Sanātana Dharma e a pluralidade das tradições do Hinduísmo

Gavin Flood questiona o fato de que quando falamos sobre o Hinduísmo estaríamos lidando com uma única religião, cuja essência se manifesta em formas diferentes. Ou seria o Hinduísmo uma diversidade de tradições distintas que partilham de certos traços comuns com nenhum traço único sendo partilhado por todas elas? Ou estaríamos lidando com uma realidade cultural fragmentada de crenças e práticas variadas, erroneamente classificadas como uma única religião? (Flood, 2005, p. 1).

Na realidade, constata-se que não há apenas um tipo de Hinduísmo, mas sim vários Hinduísmos. Para Angelika Malinar “o conceito ‘Hinduísmo’, como categoria teológica ou científico-religiosa não está assegurado, pois não se encontra presente nos textos clássicos e tradições considerados testemunhos dessa religião” (Malinar, 1995, p.16). Malinar também pondera sobre a dificuldade de se explicar e compreender o Hinduísmo, pois: “Quando queremos falar da religião na Índia nos deparamos com tradições que são explicadas por uma conceituação filosófico-teológica diferente”. Para ela “a grande variedade de tradições religiosas e de sistemas teológicos torna difícil uma apresentação sistemática” (Malinar, 1995, p.16).

Quanto à questão da identidade das tradições hindus, Paul Hacker critica a pretensa ‘unidade do Hinduísmo’. Para ele,

[...] a unidade do Hinduísmo é um postulado moderno, um produto do Neo-Hinduísmo. Ela é “inspirada essencialmente por apologias e nacionalismos” proclamadas pelos “líderes do Neo-Hinduísmo” e adotada até certo grau fora da Índia. Na verdade, a unidade do Hinduísmo tradicional é só uma unidade geográfica; e o próprio Hinduísmo equivale basicamente a um grupo de religiões que coexistem na mesma região geográfica e exibem várias características em comum, mas com muito mais sinais de divisão e antagonismo (Halbfass, 1995, p. 12).

Apesar do Neo-Hinduismo¹⁸ não ser um sistema de pensamento unificado, ele nos dá a ideia de que a verdadeira natureza do Hinduísmo seria o ‘universalismo’ ou o ‘ecletismo radical’¹⁹. O Hinduísmo tomado como um todo pode ser observado em “duas formas de pensar, a neo-hinduista e a tradicionalista”. Paul Hacker esclarece ainda mais:

Utilizei o termo ‘formas de pensar’. Na verdade, o Neo-Hinduismo e o Hinduísmo tradicionalista não são sistemas precisos, mas sim duas atitudes mentais distintas. Pode até mesmo acontecer que uma mesma pessoa combine os elementos das duas formas de pensar. O Hinduísmo tradicional assimila e absorve elementos externos de uma forma bem diferente do Neo-Hinduismo. Diferentemente deste ele mantém uma continuidade viva com o passado. Mesmo no passado, grupos hindus já absorviam elementos do estrangeiro. Eles certamente mudaram a aparência da religião desses grupos. Mas ao mesmo tempo as maiorias de seus antigos valores se mantinham vivos com antes (Hacker, 1995, p. 232).

Hacker afirma que o pensamento neo-hindu recebeu influência do Ocidente e que seus seguidores se caracterizam como tal pelo fato de

[...] sua formação intelectual ser principalmente ou predominantemente ocidental. É a cultura europeia, e em muitos casos até mesmo a religião cristã, que os levaram a adotar determinados valores religiosos, éticos, sociais e políticos. Mas, depois eles articularam esses valores como sendo parte da tradição hindu (Hacker, 1995, p. 231).

Podemos identificar suas origens no *Brahma Samaj* de Ram Mohan Roy, o seu fortalecimento no *Neo-vedānta* de Vivekananda e a conquista de sua respeitabilidade em Radhakrishnam e em outros acadêmicos neo-hindus. Sua influência também pode ser encontrada em Gandhi, Rabindranath Tagore, Sri Aurobindo e outros.

Pode-se constatar que há uma distinção bem clara entre os Hinduísmos tradicionais e o Neo-Hinduismo. Os primeiros não aceitam serem rotulados como Hinduísmo, mas sim a designação de sua própria tradição. Para eles não há ‘um

¹⁸ O termo ‘neo-Hinduismo’, como foi utilizado por Paul Hacker, refere-se à interpretação do Hinduísmo, por hindus em resposta aos interesses do Ocidente não-hindu, e usando a terminologia e as suposições do Ocidente. Por exemplo, Hacker afirma que Willian James influenciou Radhakrishnan, e Vivekananda foi influenciado por Paul Deussen, um discípulo de Schopenhauer. Hacker contrasta o Neo-hinduismo com o ‘Hinduísmo tradicional sobrevivente’, que se opõe a qualquer interpretação ocidental do Hinduísmo (Halbfass, 1995, p. 232).

¹⁹ O universalismo hindu adota a ideologia eclética de que todas as religiões são verdadeiras e dignas de tolerância e respeito, e foi provavelmente influenciado pelo ‘Unitarismo’ protestante, que é uma das tendências religiosa mais tolerante e liberal do mundo moderno (Abbagnano, 1982, p. 943).

Hinduísmo’, mas sim ‘vários Hinduísmos’. Portanto, teologicamente falando, eles seriam *vaiṣṇavas*, *śaivas*, *śāktas* ou *smārtas*, mas não ‘hindus’²⁰.

Os neo-hindus, contudo, enfatizam que a unidade filosófica e teológica do *Sanātana Dharma* só pode ser encontrada em um Hinduísmo unificado e não sectário (que na verdade seria o Neo-Hinduísmo). Eles aceitam se identificar com o Hinduísmo sem qualquer dificuldade. Segundo Hacker:

O Neo-Hinduísmo de fato afirma ser o Hinduísmo. Mas é um Hinduísmo singular. Sua identidade substancial com o Hinduísmo antigo é questionável. Até mesmo compará-lo com as características gerais do renascimento europeu é questionável. Poderíamos dizer que como sinônimo para ‘neo-hindu’ utilizo às vezes a palavra ‘modernista’. Essa palavra também tem o sentido do prefixo ‘neo’ (Hacker, 1995, p. 230).

1.1.1 – Tradições védicas dos *Nigamas*: *Śrutis* e *Smṛtis*

A palavra *veda* significa conhecimento e o *Veda* é considerado, pela tradição hindu, como não tendo origem, nem autor (*apauruṣeya*), ou como uma revelação de Deus (Flood, 1996, p. 35). Pedra fundamental da civilização indiana e a personificação das regras ou leis que regem todo o universo (*rta*), eles são relatos do que foi ‘visto’ pelos *rṣis* ou, os mais bem-dotados poetas, videntes e profetas da civilização.

Segundo Gavin Flood, “o termo *veda* é utilizado em dois sentidos. Ele é sinônimo de ‘revelação’ (*śruti*), que foi ‘ouvido’ pelos sábios, e então pode denotar todo o corpo de textos revelados, mas é também utilizado com um sentido restrito para se referir às camadas mais antigas de literatura védica” (Flood, 1996, p. 36). Mas, como há outras categorias de escrituras reveladas entre os hindus, que existem paralelamente com a tradição védica arcaica dos *śruti* e suas literaturas complementares adotaremos a denominação de *Nigamas*²¹ para a literatura védica e de *Āgamas* para essas outras revelações, aparentemente mais recentes, que são utilizadas também como autoridade nas tradições religiosas do Hinduísmo.

Smārtismo, juntamente como o Vaiṣṇavismo, Śaivismo e Śāktismo, constitui uma das quatro grandes divisões do Hinduísmo tradicional. Os termos Smārtismo e *smārta* (que indica os seus seguidores) vem da palavra *smṛti* (memória) que significa

²⁰ Certamente podemos constatar que na Índia a maioria hindu da população se identifica como ‘hindus’. Mas isso se deve mais às razões culturais, éticas ou políticas. Pois com a emergência do nacionalismo hindu (*Hindutva*), as religiões hindus uniram-se ecumenicamente para salvaguardar suas identidades.

²¹ Outro nome dos *Vedas*, ou *Śrutis* e *Smṛtis* védicos.

princípios de conduta e deveres evocados e derivados dos *Śrutis* ou textos do conhecimento revelado nos *Vedas*. Mas o *ethos* e a classificação do Smārtismo não podem se confinar apenas à comunidade dos *brāhmaṇas smārtas*,²² com quem é frequentemente identificado. Apesar de não haver nele nenhuma divisão formal, ou escolas oficialmente reconhecidas, podemos observar algumas particularidades distintivas que constatarem a existência de diferentes enfoques no Smārtismo.

A razão dessa variedade se deve ao fato dos *Vedas* tratarem de uma gama extensa de conhecimentos, como o conhecimento sobre a ação ritual (*karma*), que permite ao indivíduo uma vivência melhor dentro do mundo material (*karma-kāṇḍa*); o conhecimento da reflexão filosófica, que permite a libertação da existência material (*jñāna-kāṇḍa*); e o conhecimento da meditação correta (*upasana-kāṇḍa*), que situa a pessoa em uma relação com a Divindade.

De uma forma geral, o Smartismo é seguido por aqueles que acreditam na autoridade dos *Vedas* bem como nas premissas básicas dos *Dharma-śāstras*, *Purāṇas* e *Itihāsas*. Podemos também constatar que somente os membros das três classes superiores se identificam com o Smartismo, considerando-o com sua tradição ou linhagem familiar (*gotra*). Essa tradição, apesar de ser minoria dentro do Hinduísmo, ainda é praticada na Índia dentro do contexto hereditário das famílias das castas superiores.

Quando a ortodoxia do Brāhmaṇismo Smārta foi impugnada pelas tradições heterodoxas, como o Budismo e o Jainismo, que contestavam a própria ideia de sacralidade e validade dos *Vedas* e dos sacrifícios e princípios védicos (Flood, 2003, p.5), os sacrifícios (*yajñas*) védicos começaram a perder sua importância. Consequentemente, a degeneração das tradições védicas milenares acarretou o surgimento de cultos violentos e seitas imorais, algumas em nome de Śiva e Śakti, que se digladiavam em busca de supremacia uma sobre as outras. Foi no contexto desse período turbulento, no século IX d.C., que o grande filósofo Śaṅkara apareceu e reformou a tradição védica *smārta*.

Śaṅkara, para consolidar as diferentes tradições religiosas de origem védica, propagou o Vedānta Advaita por toda a Índia, desenvolvendo um Hinduísmo védico monista e eclético. Isto ele fez escrevendo extensos comentários sobre as *Upaniṣads*, o *Brahma-sūtra* e a *Bhagavad-gītā*, além de sistematizar o conhecimento das antigas

²² Um *brāhmaṇa smārta*, ou seguidor da lei tradicional, é aquele que além de pertencer à casta dos *brāhmaṇas*, é um seguidor estrito das injunções dos *Vedas* e das escrituras (*śāstras*) que neles se baseiam (EH, 2010, Vol. IX, p. 551). Além disso, a estratificação social tradicional da Índia, além dos *brāhmaṇas*, também inclui mais três divisões: os *ksatriyas* (governantes), os *vaisyas* (comerciantes e agricultores) e os *sudras* (servos e operários). Estes últimos, entretanto, não recebem iniciação védica.

tradições proto-hinduístas e agâmicas dos *vaiṣṇavas*, *śaivas* e *śāktas*, nos termos e sua filosofia *vedānta advaita*.

Sendo considerada como o Hinduísmo resultante da reforma do Brāhmanismo arcaico, a tradição Smārta (*smārta sampradāya*) assume uma postura liberal ou não sectária, pois aceita todas as principais deidades hindus, sem priorizar nenhuma delas, como sendo todas elas apenas formas manifestas e temporárias de uma realidade que as transcende, que é o Brahman único (*eka*), eterno (*nitya*), sem qualidades (*nirguṇa*) e não manifesto (*avyakta*). Isso contrasta com o ensinamento das outras três grandes tradições do Hinduísmo, onde há identidade entre a divindade prioritária e Brahman, que concilia em seu ser as diferenças intrínsecas sem perder a plenitude. O Vaiṣṇavismo considera Viṣṇu, ou Kṛṣṇa, como a Divindade suprema eterna e capaz de conceder a libertação última (*mokṣa*) para a humanidade. Similarmente, muitos *śaivas* têm crenças similares sobre Śiva, e outros acreditam que a adoração da Śakti leva à obtenção de Śiva, que para os Śāktas é o Absoluto impessoal. No Śāktismo dá-se ênfase no feminino manifesto, pelo qual Śiva, o masculino não manifesto, pode ser realizado.

Unificando a adoração e popularizando o conceito das cinco deidades védicas – Ganeśa, Sūrya, Viṣṇu, Śiva e Śakti –, ao qual se acrescentou mais outra, Kumāra, os *smārtas* desenvolveram um tipo de adoração conhecido como *Pañcāyatana-pūjā*. Dentre essas deidades, os devotos podem escolher sua ‘deidade preferida’ (*iṣṭha-devatā*). Cada deus é nada mais que um reflexo de um único Absoluto impessoal (*sagūṇa brahman*).

Os *smārtas*, assim como muitos *śaivas* e *vaiṣṇavas*, consideram Sūrya como um aspecto da Divindade. Nisso muitos *śaivas* e *vaiṣṇavas* diferem dos *smārtas*, pois consideram que Sūrya é apenas um aspecto de Śiva e Viṣṇu, respectivamente. Por exemplo, para os *vaiṣṇavas* o nome da deidade do sol é Sūrya Nārāyaṇa, enquanto que na teologia *śaiva* afirma-se que o sol é uma das oito formas de Śiva, o *aṣṭamūrti*.²³ Da mesma forma, muitos *śaivas* consideram Ganeśa e Skanda como aspectos de Śakti e Śiva, respectivamente.

A tradição *smārta* de Śaṅkara é um desenvolvimento relativamente novo no Hinduísmo. Muito hindus, inclusive os neo-hindus, talvez não se identifiquem estritamente como os *smārtas*, mas, por aceitarem os princípios do Vedānta Advaita, como fundamento do universalismo não sectário, podem ser considerados como seus seguidores indiretos. Entretanto, outras tradições contestam essa noção de que a

²³ *Aṣṭamūrti* (EH, 2010, Vol. I, p. 483).

supremacia de uma Divindade impessoal seja a única base para o não sectarismo. Essas controvérsias, sobre a natureza e identidade do Absoluto, sempre estiveram em pauta na história da filosofia e da religião na Índia.

1.1.2 – Tradições tantricas dos *Āgamas*: Vaiṣṇavismo, Śaivismo e Śāktismo

A palavra *āgama* vêm da raiz verbal *gam*, ‘ir’, mais a preposição ‘ā’, ‘em direção a’, e se refere às escrituras como ‘aquilo que conduz’ (Grimes, 1996, p.14) e tem sido utilizada para indicar a tradição continuamente transmitida de mestre para discípulo. Os *Āgamas*, que são considerados tão importantes quanto os *Nigamas*, são classes de literaturas sagradas que estabelecem as crenças e práticas relacionadas com Viṣṇu, Śiva e Śakti²⁴. Elas lidam com o conceito da Divindade, a disciplina da vida religiosa, os modos de adoração, a construção de templos e monastérios, a consagração de imagens, *yoga*, cosmologia e filosofia (Vivekjivandas, 2010, p. 102). Os termos *saṃhitā* e *tantra* geralmente são utilizados como sinônimos de *āgama*.

Os *Āgamas* prescrevem a adoração exclusiva de uma deidade em particular, Viṣṇu, Śiva e Śakti, e por isso recebem a denominação de *Āgamas vaiṣṇavas*, *śaivas* e *śāktas*, respectivamente. Podemos então constatar que, com exceção do Smārtismo – que se baseia fundamentalmente nos *Nigamas* –, as principais religiões do Hinduísmo tradicional baseiam fundamentalmente as suas doutrinas e rituais nos seus respectivos *Āgamas*, sem, contudo, rejeitar as raízes e autoridade dos Vedas. Esse é o caso das tradições do Vaiṣṇavismo, Śaivismo e Śāktismo.

A palavra *vaiṣṇava* indica um adorador de Viṣṇu ou de suas numerosas manifestações.²⁵ Viṣṇu é uma das principais deidades védicas e também é conhecido pelos nomes de Nārāyaṇa, Vāsudeva ou Puruṣottama. O Vaiṣṇavismo forma a maior de todas as denominações teístas do Hinduísmo. Por teísmo queremos indicar a ideia de um Deus supremo e distinto (ou uma deusa, no caso do Śāktismo) que é o criador, mantenedor e destruidor do Universo, e que tem o poder de salvar as pessoas do ciclo de nascimentos e mortes, concedendo a salvação por sua graça (Vivekjivandas, 2010, p.

²⁴ Também podemos encontrar textos denominados *āgamas* no Budismo e Jainismo.

²⁵ Essa definição é encontrada no Padma Purāṇa (Patala Khaṇḍa, 30.14.2): *vaiṣṇavo viṣṇu sevaka*, “quem serve a Viṣṇu é um *vaiṣṇava*”. Uma análise etimológica da palavra *Viṣṇu* pode ser encontrada em GONDA, J. *Aspects of Early Visnuism*. Utrecht: Oosthoek, 1954, p. 54-55.

162-163). Entretanto, não devemos confundir superficialmente o conceito de graça *vaiṣṇava* com o conceito cristão da graça eficaz ou gratuita²⁶.

O Vaiṣṇavismo tem Viṣṇu, em suas diferentes formas, como o objeto supremo de devoção e como Divindade suprema, dotada de opulências e atributos infinitos. Segundo Srinivasa Chari, o Vaiṣṇavismo é:

[...] um sistema monoteísta que se baseia na teoria de que Viṣṇu é a Realidade última, a Deidade suprema (*paratattva*) e idêntico ao Brahman das *Upaniṣads*. Ele acredita que a adoração exclusiva e devotada de Viṣṇu levará à obtenção da meta espiritual mais elevada. E também enfatiza a observância de uma forma de vida ética e religiosa com o propósito da realização de Viṣṇu (Chari, 2005, p. xxvi).

Um dos traços característicos e determinantes do Vaiṣṇavismo é o conceito de *avatāra*,²⁷ onde o ‘aparecimento’ ou ‘descida’ da Divindade está inserido no contexto da sua função como mantenedor do *dharma*, ou seja, da ordem ou princípios que mantêm a criação; função esta exercida por Viṣṇu. Na *Bhagavad-gītā*, Kṛṣṇa fala sobre as razões de sua descida: “De fato, sempre que há um declínio do *dharma* ó Filho de Bharata, e surgimento do seu oposto, nesse momento eu me manifesto”²⁸. Kṛṣṇa também descreve o propósito de tal manifestação: “Em me manifesto de tempos em tempos para a proteção dos virtuosos e destruição dos malfeitores e para o estabelecimento do *dharma*”²⁹.

Há referências a Viṣṇu e Nārāyaṇa nas literaturas védicas, inclusive no *Ṛg Veda* (Bhandarkar, 1965, p. 33). Uma das estrofes mais famosas do *Ṛg Veda* descreve que “os sábios sempre meditam na morada suprema de Viṣṇu, assim como os olhos se fixam no céu”.³⁰ Em alguns dos *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* e *Upaniṣads* e proeminentemente em *Purāṇas* como o *Viṣṇu*, *Bhāgavata*, *Matsya* e *Varaha Purāṇas*, há descrições de Viṣṇu como o Ser supremo (Chatterjee, 1993, p. 5-6). Segundo relatos históricos, as escolas Pāñcarātra e Bhāgavata do Vaiṣṇavismo já eram bastante populares séculos antes da era

²⁶ Na doutrina cristã há o conceito de ‘graça eficaz’, que é o dom gratuito concedido por Deus cujos efeitos são infalíveis. Distingue-se da ‘graça suficiente’ que necessita da colaboração da liberdade humana, do livre arbítrio (Schlesinger, 1995, p. 1187). Essa discussão também pode ser encontrada no Śrī-vaiṣṇavismo do filósofo Rāmanuja entre os conceitos de *nirhetuka-kṛpa* ‘graça incondicional’ e *sahetuka-kṛpa* ‘graça em resposta a uma boa ação feita pelo devoto’ (Chari, 1994, p. 278-279).

²⁷ A palavra *avatāra*, segundo Pāṇini (III.3.120), tem o sentido de ‘descida’, indicando a manifestação da Divindade ou de um ser divino na Terra (Stutley, 1977, p. 32).

²⁸ *Yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata, abhyutthānam adharmasya tad ātmānam sṛjāmy aham* (Bg, 4.7; Prabhupāda, 1994, p. 215).

²⁹ *Paritrāṇāya sādḥūnām vināśāya ca duṣkṛtām, dharma-saṁsthāpanārthāya sambhavāmi yuge yuge* (Bg, 4.8; Prabhupāda, 1994, p. 217).

³⁰ *Tad viṣṇoḥ paramam padaṁ sadā paśyanti sūrayaḥ, divīva cakṣur ātatam* (RV, 1.22.20; Sarasvatī, 1987, Vol. II, p. 58).

cristã (Bashan, 1982, p. 331-332). O Vaiṣṇavismo teria surgido da integração de várias tradições individuais de fé, como as dos Vāsudeva-Kṛṣṇa, Kṛṣṇa-Gopāla, Sātvatas e Bhāgavatas (Vivekjavandas, 2010, p. 163).

O Vaiṣṇavismo foi popularizado pelos Ālvārs, os doze poetas santos do Sul da Índia, que viveram entre os séculos VI e IX d.C. Eles compunham e cantavam com intensa devoção as canções em tâmil glorificando Bhagavān Viṣṇu ou Nārāyaṇa e sua consorte, Lakṣmī, bem como Rāma e Kṛṣṇa. Eles conseguiram atrair pessoas de todas as classes sociais, pois pertenciam a diferentes camadas sociais (Vivekjavandas, 2010, p. 163).

Logo depois, as diferentes tradições (*sampradāyas*) do Vaiṣṇavismo tiveram suas bases filosóficas e teológicas sistematizadas pelos cinco grandes *ācāryas* (mestres) *vaiṣṇavas* de acordo com diferentes hermenêuticas do Vedānta: (1) Rāmānuja (1017-1137 d.C.), e sua filosofia *viśiṣṭādvaita*, ‘não dualismo qualificado’; (2) Madhva (1238-1317 d.C.) e sua filosofia *dvaita*, ‘dualismo puro’; (3) Nimbārka (1125-1162 d.C.), e sua filosofia *svābhāvika-dvaitādvaita*, ‘dualismo e não dualismo inerente’; (4) Vallabha (1473-1531 d.C.), e sua filosofia *śuddhādvaita*, ‘não dualismo puro’; e (5) Caitanya Mahāprabhu (1486-1533 d.C.), e sua filosofia *acintya-bhedābheda*, ‘dualismo e não dualismo inconcebível’.

As diferentes escolas teológicas do Vaiṣṇavismo, mesmo tendo conceitos filosóficos e religiosos particulares, partilham de princípios fundamentais comuns, tais como: (1) Paramātmā (o ‘si mesmo’ supremo) ou Parameśvara (o Senhor supremo), que é conhecido como Viṣṇu, Nārāyaṇa, Vāsudeva, Nṛsimha, Rāma ou Kṛṣṇa, é a Pessoa Suprema (*puruṣottama*); (2) ele possui qualidades (*saguṇa*) e forma (*sākāra*); (3) ele, e unicamente ele, é a causa de todas as causas, inclusive da manifestação, manutenção e destruição do universo; e (4) ele se revela por meio de encarnações (*avatāras*), escrituras sagradas (*śāstras*), deidades (*mūrtis*) nos templos e mestres (*gurus*) autorrealizados. Esses princípios são encontrados principalmente nos *Pāñcarātras Samhitās*, mais conhecidos como *Āgamas* ou *Tantras vaiṣṇavas*. Além disso, o Vaiṣṇavismo também se baseia nos *Vedas*, *Purāṇas* (principalmente o *Bhāgavata* e o *Viṣṇu Purāṇas*) e *Mahābhārata* (incluindo a *Bhagavad-gītā*). O caminho de devoção (*bhakti*), herdado das primeiras tradições devocionais e propagado em comum pelos cinco grandes *ācāryas vaiṣṇavas*, enfatiza *prapatti*, rendição integral que conduz diretamente a Viṣṇu, suas manifestações ou *avatāras*.

A segunda grande tradição do Hinduísmo de origem tântrica é o Śaivismismo que segue os ensinamentos de Śiva (*śivāsāsana*), enquanto divindade suprema. Essa tradição tem como foco a adoração de Śiva³¹ e sua consorte, considerada sua *śakti*, ou potência (Flood, 1996, p. 149). A adoração de Śiva é uma tradição pan-hindu, praticada por toda a Índia, Sri Lanka e Nepal (Flood, 1996, p. 17; 149). Também podem ser encontrados vestígios da adoração de Śiva em Java, Bali e outras regiões bem distantes da Índia. Gavin Flood afirma que “a formação das tradições Śaivas como as compreendemos começou a acontecer de 200 a.C. até 100 d. C.” (Flood, 2005, p. 205). Apesar do Śaivismismo ter se espalhado por todo o subcontinente da Índia, ele adquiriu formas e nomes próprios segundo as tradições regionais. No Śaivismismo da Caxemira ele adquiriu características monistas singulares onde se aceita a identidade entre a Divindade (*pati*), isto é, Śiva, a alma individual (*paśu*) e o mundo (*pāśa*). Śiva é imanente e transcendente, e executa por meio de sua *śakti* as cinco ações de criação, preservação, destruição, revelação e ocultação. O Śaivismismo da Caxemira, ou Śivādvaita, inclui tanto o conhecimento (*jñāna*) como a devoção (*bhakti*) como *sādhanas* (disciplina ou prática) para realizar a identidade da alma com Śiva (EH, Vol. IX, p. 182). Além do Śaivismismo da Caxemira podemos ainda mencionar outras tradições *śaivas* tais como a tradição Nakulīśa ou Lakulīśa-pāsupatam no Gujarat; a tradição Kālamukha³², também denominada Vira-śaivismismo ou Liṅgāyata em Karnataka; a tradição Śaiva Siddhānta em Tamil Nadu. Esta última diferentemente da tradição da Caxemira desenvolveu um sistema dualista.

Além dos *Āgamas*, todas as seitas do Śaivismismo, sejam elas do Norte ou do Sul da Índia, aceitam os *Vedas* como seus textos canônicos. Ambos são aceitos como afirmações de Śiva. Os *Vedas* considerados de natureza geral e os *Āgamas* de natureza específica (EH, Vol. IX, p. 66).

A terceira grande tradição do Hinduísmo de origem agâmica é o Śāktismo. O Śāktismo considera Devī, ‘a Deusa’, como o Brahman Supremo, o ‘um sem um segundo’, e todas as outras formas da divindade, femininas ou masculinas, como sendo meramente suas diferentes manifestações. Nos detalhes de sua filosofia e prática, o Śāktismo lembra em muito o Śaivismismo. Contudo, os seguidores do Śāktismo, focam a maior parte de sua adoração na *śakti*, como o aspecto feminino dinâmico da Divindade Suprema. Śiva, o

³¹ A palavra sânscrita *śiva* é um adjetivo que significa ‘bondoso’, ‘amistoso’, ‘auspicioso’, ‘gracioso’ e ‘auspicioso’ (Apte, 1965, p. 919).

³² A seita dos Kālamukhas, que prevaleceu na área de fala Kannada do Sul da Índia, adotava práticas muito austeras e muita polêmica foi gerada sobre ela.

aspecto masculino da divindade, é apenas uma entidade transcendente, cuja adoração é relegada a um papel auxiliar (Subramuniaswami, 1999, p. 1211). O Śāktismo engloba uma infinidade de práticas, desde as encontradas de modo incipiente no animismo primitivo até às formas derivadas das especulações filosóficas que visam o acesso ao poder ou à energia da *śakti* divina. Suas principais escolas são *Śrī-kula*, ‘família de Śrī’, mais forte no Sul da Índia, e a *Kālī-kula*, ‘família de Kālī’, que prevalece no Norte e Leste da Índia.

A Deusa Devī concede tanto a libertação espiritual (*mukti*) como o desfrute material (*bhukti*). A meta última do Śāktismo é *mokṣa*, definido como identificação completa com a divindade de Śakti, que é adorada como Pārvatī, Durgā, Kālī, Amma, etc. Sua meta secundária é a execução de ações piedosas e desinteressadas, pois estas garantem, após a morte, entrar no paraíso celestial, bem como, quando do retorno à Terra, obter um bom nascimento. O Śāktismo, da mesma forma que o Śaivism, utiliza como disciplina espiritual (*sādhana*) os princípios do *tantra*. Esse *tantra*, baseando-se no princípio arcaico da conciliação dos opostos aparentes – masculino e feminino, prazer e dor, causa e efeito, corpo e mente etc. –, aceita o corpo com um templo da Divindade e utiliza várias técnicas de purificação e transformação. Nos seus rituais e visualizações, utiliza *mantras*³³, *mudrās*, ‘gestos manuais’³⁴ e *yantras*, ‘figuras geométricas’³⁵. Mas diferentemente do Śaivism, o Śāktismo dá mais ênfase na potência (*śakti*) da Divindade onde se manifesta seu Ser e Consciência. Isto é, o feminino manifesto do engloba o masculino não manifesto.

1.1.3 – A hermenêutica vedantista da não dualidade e as tradições de *bhakti*

Podemos encontrar na tradição religiosa e filosófica do Sanātana Dharma (Hinduísmo) duas correntes de pensamento distintas, mas complementares, para a obtenção da meta última da existência, que seria a transcendência das dualidades da existência material (*mokṣa* ou *mukti*): uma enfatizando o caminho do conhecimento (*jñāna*) e a outra o da devoção (*bhakti*), como elementos determinantes de seus métodos soteriológicos. Ambos os caminhos buscam autoridade hermenêutica para suas respectivas teorias soteriológicas no que é conhecido como os três *prasthānas*, ‘pontos de

³³ *Mantras*: “formula que compreende palavras e sons com poder mágico ou divino” (Stutley, 1977, p. 180).

³⁴ *Mudrās* são gestos físicos, mentais e psíquicos utilizados no *yoga*, na dança e no culto.

³⁵ *Yantras*: “diagramas místicos que se acredita possuir poder mágico ou oculto”. (Stutley, 1977, p. 347).

partida’, que são os três textos canônicos mais importantes da filosofia hindu. Os três *prasthānas* são os seguintes de: (1) as *Upaniṣad*, que são os textos prescritivos (*upadeśa prasthāna*) ou ponto inicial da revelação (*śruti prasthāna*); (2) os *Vedānta* ou *Brahma-sūtras*, que é o texto lógico ou ponto de compreensão da tradição (*nyāya prasthāna*); e (3) a *Bhagavad-gītā*, que é o texto prático (*sādhana prasthāna*) ou ponto de recordação da tradição (*smṛti prasthāna*). Mas, as escolas de *bhakti*, adicionalmente, aceitam também a autoridade dos *Purāṇas* (como o *Viṣṇu* e *Bhāgavata*) e dos *Āgamas*.

As escolas que enfatizam *jñāna* afirmam que a libertação (*mukti*) é possível através do conhecimento correto do ‘si mesmo’ (*ātma-jñāna*) como não diferente da Divindade. Mas, para as escolas que enfatizam *bhakti* a libertação é obtida pela graça da Divindade (*bhagavat prasāda*) e é possibilitada por *prapatti* ou completa devoção e rendição a ele (EH, 2011, Vol. IX, p. 141). Os seguidores das primeiras (*jñāna*), representados pelo Vedānta Advaita sustentam que unicamente o Absoluto Brahman é impessoal e a única realidade. Já os seguidores da escola *bhakti*, representados principalmente pelas tradições *vaiṣṇavas*, apesar de não discordarem da natureza não dual de Brahman, discordam quanto à natureza específica de uma não dualidade que exclua a diversidade.

Quanto ao Vedānta Advaita, a primeira exposição sistemática do não dualismo (*advaita*) hindu foi feita por Gauḍapāda (780 d.C.), o mestre do mestre (*parama-guru*) de Śaṅkara. Govinda foi discípulo de Gauḍapāda e mestre de Śaṅkara. Gauḍapāda lançou os alicerces do Vedānta Advaita em seu famoso *Māṇḍūkya-kārikās*. Mas foi Śaṅkara, em seus comentários sobre as principais *Upaniṣads*, o *Vedānta-sūtra* e a *Bhagavad-gītā*, que aprimorou e deu forma final à filosofia *advaita*, ‘não dualismo’ ou *kevalādvaita*, ‘não dualismo exclusivo’. Seu comentário sobre os *Vedānta-sūtras* é conhecido como as *Śariraka-bhaṣya* (Sivananda, 1997, p. 219). A doutrina metafísica do Vedānta Advaita afirma que Brahman é a única realidade, um sem um segundo (*ekam eva advitīyam*)³⁶ e que é por natureza existência, consciência e bem-aventurança (*sac-cid-ānanda*). A afirmação de que o ‘si mesmo’ (*ātman*) é o Brahman é a linha básica do Vedānta Advaita. *Advaita* significa literalmente ‘não dual’ e se refere não diferença radical entre o ‘si mesmo’ individual (*jīvātmā*) e o ‘si mesmo’ universal (*Paramātmā*).

Śaṅkara, reivindicando a autoridade dos textos das escrituras, estabelece a doutrina de que esse Brahman é *nirguṇa* (sem qualidades) e *nirviśeṣa* (indeterminado) e

³⁶ *Ekam eva advitīyam* (ChU, 6.2.1; Swāhānanda, 1956, p. 415).

que as almas individuais (*jīvas*) são em essência o Brahman, e que o mundo é nosso constructo do Real (Chari, 2004, p. 77). Sua filosofia pode ser resumida na afirmação de que “Brahman, o Absoluto, é real; o mundo é irreal; e *jīva* a alma individual não é diferente do Brahman”³⁷. O mundo inteiro (*jagat*) é uma falsa manifestação de Brahman que devido à ignorância, é confundido com o próprio Brahman. Essa é a teoria do *brahma-vivartavāda* de Śaṅkara. Brahman é imanente em tudo, é autorrefulgente, autoevidente, e a unidade transcendental do sujeito com o objeto. O Brahman é frequentemente descrito pela sua negação como *neti neti*, ‘isto não é, isto não é’ (BāU, 4.2.4; 4.4.22; 4.5.15; Mādhavānanda, 1951, p. 307, 375, 395).

Śaṅkara ensina que *Brahman* é realizado exclusivamente pelo conhecimento (*jñāna*) e nunca pelo trabalho frutivo (*karma*) ou devoção religiosa (*bhakti*), que para ele somente tem o valor de poder levar o praticante até *jñāna*. O processo prático ou caminho (*sādhana*) para a realização de *Brahman* implica renúncia (*vairāgya*) e meditação (*dhyāna*) nas grandes afirmações (*mahā-vākya*) das escrituras védicas, que afirmam a unidade de Brahman, tais como: ‘tu és como ele é’³⁸; ‘eu sou Brahman’³⁹; ‘todo este universo é Brahman’⁴⁰; ‘a sabedoria é Brahman’⁴¹; ‘tudo é o Brahman’⁴²; e ‘tudo é o Ātmā’⁴³.

A influência do pensamento de Śaṅkara foi determinante na história da filosofia e religião hindu, pois norteou os grandes mestres do Vedānta, tanto *vaiṣṇavas* como *śaivas*, e seus seguidores a escreverem comentários sobre o *prasthānas* e estabelecerem suas próprias filosofias, aceitando ou rejeitando parcialmente a filosofia *advaita* de Śaṅkara.

Não obstante a associação estreita da tradição *bhakti* com o conceito de uma divindade pessoal dentro do contexto realista de uma pluralidade do mundo, a noção de *bhakti* pode também, excepcionalmente ser associada a um tipo de devocionalismo impessoal que seja, portanto, compatível com a tradição *advaita* de Śaṅkara. *Nirguna-bhakti* – lit. ‘devoção a um objeto sem qualidades’ – refere-se precisamente às tradições de *bhakti* que estão de acordo como essas conclusões não dualista. Segundo Krishna Sharma:

³⁷ *Brahma satyaṃ jagan mithyā, jīvo brahmaiva nāparaha* (VC, 20, ?).

³⁸ *Tat tvam asi* (ChU, 6.6.7.; Swāhānanda, 1956, p. 453).

³⁹ *Ahaṃ brahmāsmi* (BāU, 14.10; Mādhavānanda, 1951, p. 59).

⁴⁰ *Sarvaṃ khalv idam brahma* (ChU, 3.14.1; Swāhānanda, 1956, p.217).

⁴¹ *Prajñānaḥ brahma* (AitU, 3.1.3; Sarvānanda, 1978, p. 67).

⁴² *Brahmedaṃ sarvaṃ* (BāU, 2.5.1; Mādhavānanda, 1951, p.158).

⁴³ *Ātmā idam sarvaṃ* (ChU, 7.25.2; Swāhānanda, 1956, p. 540).

Devoção para o Brahman Nirguṇa talvez possa ser mais bem compreendido no sentido etimológico do termo *bhakti* como ‘participação’, ou seja, no sentido da devoção de uma alma individual para submergir-se e participar no ‘Todo alma’, o Brahman. A ideia é de que o devoto e a deidade, são axiologicamente separados e diferentes um do outro, não se apresenta nele. Nele tanto o ‘Eu’ como ‘Tu’ existem e funciona dentro do devoto no ato da devoção. Essa forma de devoção ou *bhakti nirguṇa*, merece a mesma consideração que o *bhakti saguṇa*. *Bhakti saguṇa* significa devoção para uma deidade pessoal; e *bhakti nirguṇa*, devoção para o Brahman Nirguṇa (Sharma, 1987, p. 44-45).

O conceito de *bhakti nirguṇa* ou devoção para *Brahman nirguṇa* encontra-se presente na tradição *advaita* de Śaṅkara e em Madhusūdana Sarasvatī (séculos XVI e XVII d. C.) de uma forma proeminente (Pandeya, 1961). Mas é em Kabir (1440-1518 d.C.), um dos grandes poetas místicos ou santos-poetas da Índia medieval, que foi um dos *gurus* de Guru Nanak, um dos principais preceptores do Siquismo, que esse conceito se estabeleceu historicamente como parte do assim chamado Movimento Bhakti medieval. Os poemas de Kabir evidenciam a fusão entre o *bhakti nirguṇa* hindu e o Sufismo muçulmano. Kabir provavelmente foi influenciado pelo não dualismo (*advaita*) de seu mestre Rāmānanda (séculos XIV e XV d.C.), que apesar de ser um *vaiṣṇava* da linha de Rāmānuja, havia adotado valores e conceitos da escola dos Nātha-panthīs.⁴⁴

Kabir utiliza a palavra *bhakti* ‘devoção’ em seu sentido genérico, apenas como um sentimento ou estado da mente. Segundo ele, a Divindade é *nirguṇa*, impessoal e sem nome. Apesar de chamar a Divindade por um nome, Kabir utiliza termos abstratos e impessoais como *ātman*, *tattva* e *brahman*. Kabir, com frequência, também utilizava em seus poemas o nome Rāma, mas invariavelmente ele o fazia em um sentido simbólico, para indicar alguma abstração. Segundo ele, a verdade sobre o Brahman *nirguṇa* pode ser entendida por poucos, pelos poucos dotados de *viveka*, a faculdade de discriminação intelectual (Sharma, 1987, p. 196).

Kabir representa um estágio definitivo na tradição *nirguṇa*, que foi e tem sido uma constante na história religiosa e intelectual da Índia. Sua linha de pensamento influenciou a muitos, como Guru Nānak, Raidās e outros, e não pode ser confundido e vinculado com *bhaktas saguṇas* tais como Jayadeva, Caitanya Mahāprabhu, Tulsīdās, Sūrdās, Mīrā Bāī, etc. (Sharma, 1987, p. 196).

⁴⁴ O Nātha-pantha, de Gorakhanātha, foi um dos movimentos de ascetas mais popular no período medieval, ativo em diferentes partes da Índia, entre os séculos XI e XV d.C. Sua influência pode ser encontrada na escola *śaiva* dos Vīra-śaivas ou Liṅgāyatās (Sharma, 1987, p. 181, n. 1).

Passamos agora para a tradição *vaiṣṇava* e sua ênfase em uma devoção (*bhakti*) a uma Divindade pessoal no contexto de um mundo real e plural. O *vedānta vaiṣṇava*, que se estabeleceu com os comentadores *vaiṣṇavas* da escola Vedānta, não apenas divergia da interpretação de Śaṅkara sobre o Vedānta, mas também entre si, em suas abordagens para determinar a relação existente entre as três realidades que todos eles, em comum, admitiam como sendo eternas: Deus, a alma e o mundo (Dube, 1984, p. ix).

Primeiramente a filosofia *Viśiṣṭādvaita*, ou ‘não dualismo qualificado’, de Rāmānuja da Śrī Sampradāya, foi sistematizada em contraste com a de Śaṅkara. Apesar de sua filosofia também ser um tipo de não dualismo (*advaita*), que considera a Divindade como a realidade única, difere do não dualismo de Śaṅkara por ser um não dualismo qualificado (*viśiṣṭa*), onde a matéria e o ser individual se relacionam organicamente com ele na forma de seus atributos. Rāmānuja admite a realidade do ‘si mesmo’ individual e da matéria e os integra como elementos constitutivos de uma realidade única e independente. Em outras palavras, não há diferença ontológica, mas sim diferenças de funcionalidade. A doutrina de um *brahman* exclusivamente impessoal, como no *Advaita* de Śaṅkara, é inconsistente com a realidade dos seres individuais e da matéria.

O *Viśiṣṭādvaita* aceita a Divindade como uma pessoa, mas pleno de qualidades infinitas e divinas. O Absoluto se identifica com o Deus da religião, adorado pelos seres humanos. Os sistemas que identificam Deus com o Absoluto, consideram-no como pessoal. Mas a personalidade da Divindade não está no mesmo nível que a humana. A personalidade humana é incompleta e finita, enquanto que a da Divindade, a personalidade suprema, é completa e infinita. A forma da Divindade é de *śuddha-sattva* (bondade pura), sendo ocasionalmente descrita como ‘sem forma’ (*nirākāra*) e ‘sem qualidades’ (*nirguṇa*). Com isso se pretende ressaltar o fato de que a Divindade não possui forma material nem é constituída pelas qualidades da matéria (*guṇa*). Sua forma não é feita pela combinação dos *guṇas*, ou seja, de *rajas*, *sattva* e *tamas*. Sua forma divina não pode ser concebida pelos órgãos dos sentidos externos, somente a consciência purificada pode concebê-la. Quando as escrituras descrevem a Divindade como ‘não é visto’ (*adrśya*), ‘não é segurado’ (*agrāhya*) etc., significa que Ele não pode ser percebido por instrumentos ou sentidos materiais.

No *Viśiṣṭādvaita*, a Divindade é descrita tanto como ‘com qualidades’ (*sagūṇa*) como ‘sem qualidades’ (*nirguṇa*). Isso não constitui contradição alguma em relação à natureza infinita de Deus. Ele é *sagūṇa* no sentido de todas as qualidades auspiciosas

constituírem a sua natureza essencial e *nirguṇa* no sentido de *rajas*, *sattva* e *tamas* não constituírem sua essência. Os textos das escrituras que definem Brahman como sem atributos negam unicamente o que é inauspicioso. Entre os atributos da Divindade, ‘existência’ (*sat*), ‘consciência’ (*cit*), ‘bem-aventurança’ (*ānanda*), ‘pureza’ e outros, determinam Sua natureza essencial e transcendental. Já os atributos como ‘onipotência’, ‘onisciência’, ‘onipresença’, etc. são aplicados nos atos da criação, manutenção, proteção, compaixão, salvação etc.

Rāmānuja considera que a meta última da vida é a comunhão íntima com a Divindade, não a fusão absoluta e homogênea da identidade da alma na existência da Divindade, como advoga o *advaita* de Śaṅkara. Ele tentou reconciliar o ‘dualismo’ (*dvaita*) e o ‘não dualismo’ (*advaita*) em uma forma de ‘monismo-dualista’ (*bhedābheda*).

A ideia de diferença-na-identidade não agradava a Madhva, o pioneiro da segunda grande escola *vaiṣṇava* do Vedānta. Sua filosofia é denominada *dvaita* ‘dualismo’ ou *śuddha-dvaita* ‘dualismo puro’. Para Madhva, da Brahmā Sampradāya, o pluralismo é inevitável se quisermos estabelecer um sistema realmente teísta. Qualquer sistema que aceite a graça divina como meio último de salvação tem que estabelecer a diferença entre Deus e os seres individuais. Madhva, portanto, tentou estabelecer um sistema que aceita Deus como pessoal, qualificado e completamente diferente das almas individuais e do mundo material. Assim, ele descreve três entidades: (1) *paramēśvara*, o Senhor Supremo; (2) *jīvas*, as almas individuais; e (3) *jagad*, o mundo material. Essas três entidades são essencialmente diferentes umas das outras. Delas a primeira, o Senhor Supremo, é *svatantra*, ‘independente’ e as demais são *paratantra*, ‘dependentes’. O que é mais vital nesse conceito é o da independência de Deus. Ele traçou uma distinção bem definida entre o independente e o dependente. O próprio nome ‘*dvaita*’, dado a sua filosofia, deve-se a esse conceito ontológico. Tal dependência, segundo Jayatīrtha (discípulo de Madhva), deve ser compreendida como significando dependência de uma substância com relação a outra, quanto à existência, conhecimento e atividade. Unicamente Deus ou Viṣṇu é independente, sendo que a alma individual e o mundo são dependentes dele. A ideia básica presente na distinção da realidade em dependente e independente, está na categoria de ‘diferença’. Esse é o conceito fundamental que alicerça toda a estrutura da filosofia de Madhva. A libertação (*mokṣa*) é considerada a meta última da vida (*puruṣārtha*) e a devoção (*bhakti*) do dependente pelo independente o meio supremo de realizar a Divindade.

O pioneiro da terceira grande escola *vaiṣṇava* do Vedānta, Nimbārka (1125-1162 d.C.), sistematizou a Kumāra Sampradāya e estabeleceu a teoria do *dvaitādvaita* ‘dualismo não dualista’. Ele contesta o Vedānta Advaita de Śaṅkara por discordar que alguém possa nutrir devoção por um ser indeterminado e sem atributos. Em sua filosofia, a devoção (*bhakti*) ocupa uma posição importante. Para se alcançar a graça divina e libertação a pessoa necessita realizar que a Divindade está investida de inúmeras qualidades auspiciosas. Em sua opinião, a Divindade, Brahman, é Kṛṣṇa. Ele é desprovido de *sattva*, *rajas* e *tamas*. Ele possui qualidades auspiciosas como onisciência, onipotência e outras. A Divindade possui um corpo espiritual eterno, porque sem corpo não poderia criar e entrar no mundo. Seu corpo não é o produto do *karma* como o corpo humano, sendo, portanto, indestrutível.

No *dvaitādvaita* a realidade é de dois tipos: ‘independente’ e ‘dependente’. A Divindade é o único ser independente que é autoexistente e autocontrolado. Ele não depende de nada de forma alguma. De outro lado o ser individual e o mundo são seres dependentes. Eles são controlados por Deus. Possuem poderes limitados e são inferiores a Deus. A visão de Nimbārka sobre *dvaitādvaita* é diferente do *viśiṣṭādvaita* de Rāmānuja. A principal diferença entre eles é que, segundo Rāmānuja, diferença é um atributo da unidade, já para Nimbārka tanto a identidade como a diferença têm o mesmo status de realidade. Para ele a diferença não é secundária.

O pioneiro da quarta grande escola *vaiṣṇava* do Vedānta é Vallabha (1473-1531 d.C.). Ele sistematizou a Rudra Sampradāya e estabeleceu a teoria do *śuddhādvaita* ‘não dualismo puro’, que afirma ser o Brahman das *Upaniṣads* o Kṛṣṇa do *Bhāgavata Purāṇa*. Kṛṣṇa só pode ser alcançado pelo devoto por meio do caminho de *puṣṭi-bhakti*. *Puṣṭi* significa literalmente ‘nutrição’ – a nutrição espiritual que um devoto recebe quando Deus lhe concede a sua graça (Vivekjiandas, 2010, p. 150). O caminho de *puṣṭi-bhakti*, ou *puṣṭi margā*, impele o devoto a desenvolver sentimentos de servidão (*dāsya-bhāva*), de amizade (*sākhya-bhāva*), de amor conjugal (*mādhurya-bhāva*) e de amor parental (*vātsalya-bhāva*). Dentre eles, o sentimento supremo é *vātsalya-bhāva*. O devoto se considera como mãe ou pai da de Kṛṣṇa, vendo-o como um bebê, Bāla-mukunda, que é a deidade adorável da Vallabha Sampradāya. Ele oferece sua devoção, seu amor e sua atenção para a *mūrti* (forma da deidade) de Kṛṣṇa criança.

A filosofia *śuddhādvaita* de Vallabha estabelece Paramātmā ou Parabrahman como a realidade suprema e independente. O universo surge de Parabrahman, assim como centelhas que surgem de um grande fogo. As almas individuais (*jīvas*) e a natureza

material (*māyā*) são suas manifestações e partes (*amśa*). O Parabrahman torna-se todas as coisas por meio de sua *māyā-śakti*. Mas essas manifestações são todas reais e não ilusórias. Parabrahman se manifesta como: (1) *antaryāmi*, residindo em todos os seres como o controlador interno; (2) *akṣara-brahman*, que é a causa de toda existência que aparecendo em três formas, *kāla*, o tempo, *karma*, as ações, *svabhāva*, a natureza inerente das coisas e (3) *puruṣottama*, a pessoa suprema Kṛṣṇa. É somente por devoção pura a Kṛṣṇa que o *jīva* recebe sua graça e se liberta do corpo material para alcançar a sua morada divina Goloka. Deus abençoa a alma abrigando-a em sua morada, onde ela desfrutar eternamente de bem-aventurança pela associação e deleite em Kṛṣṇa (*rāsa-līlā*). Vallabha ensina que ao se realizar Brahman através do conhecimento (*jñāna*) o devoto é absorvido na dimensão criadora de Brahman (*akṣara-brahman*) e não na sua dimensão pessoa de Kṛṣṇa (*puruṣottama*): é unicamente através de *bhakti* que Puruṣottama Kṛṣṇa permite ser alcançado e concede a sua companhia de prazer eterno em Goloka.

O pioneiro da quinta escola *vaiṣṇava* do Vedānta é Caitanya Mahāprabhu (1486-1533). Ele estabeleceu a escola *vaiṣṇava gauḍīya* do Vedānta⁴⁵ e sua teoria de *acintya-bhedābheda* ‘inconcebível diferença e igualdade simultânea’. Historicamente essa escola associa-se com a de Mādhva e recebe, desse modo, o nome de Mādhva-Gauḍīya Sampradāya. Mas devido a certas divergências filosóficas com o Mādhvismo, deve ser considerada uma escola independente. Caitanya Mahāprabhu não escreveu os seus ensinamentos, mas aceitou os ensinamentos do *Bhāgavata Purāṇa* como sendo os seus próprios, bem como sendo a interpretação natural dos *Vedānta-sūtras*. Seus principais intérpretes foram Jīva Gosvāmī (1511-1596), autor do *Ṣaḍ-sandarbhā*, e Baladeva Vidyābhūṣana (1700), autor do *Govinda-bhāṣya*. Na tradição de Caitanya Mahāprabhu, considera-se que Deus (*īśvara*), as almas (*jīvas*), e a natureza (*prakṛti*) são reais e, de uma forma inconcebível pela razão (*acintya*), são simultaneamente iguais e diferentes.

Para Jīva Gosvāmī, a concepção de uma Divindade qualificada, em contraste com o Brahman indeterminado do *Vedānta advaita*, baseia-se no famoso verso do *Bhāgavata Purāṇa*: “Videntes conhecedores da Realidade absoluta (*tattva*) chamam essa substância

⁴⁵ O termo *gauḍīya* de refere aos seguidores de Caitanya Mahāprabhu bem como à região da Bengala, que abrange o estado da Bengala Ocidental, na Índia e o todo de Bangladesh. Segundo Prabhupāda, utiliza-se esse termo porque Caitanya Mahāprabhu propagou a sua missão a partir dessa região, que então era conhecida como Gauḍadeśa (CC, Adi. 1.19; Prabhupāda, 1984, Vol. 1.1, p. 31).

não dual (*advaya*) de Brahman, Paramātmā e Bhagavān⁴⁶. Esse verso expressa como a Realidade absoluta pode ser compreendida diferentemente como Brahman, o Ser impessoal onipresente, Paramātmā, a superconsciência localizada em todos os seres e Bhagavān, a Personalidade Suprema da Divindade.

A ênfase exclusiva de Śāṅkara na identidade e na unidade, bem como sua doutrina que vê o Brahman como a única realidade, o mundo e as almas como aparências ilusórias, não é aceita pelos seguidores de Caitanya Mahāprabhu. Para eles, as três realidades constituída por Deus, as almas e o mundo, são inseparáveis, mas ao mesmo tempo distintas uma das outras. Deus é imutável e suas potências (*śakti*) se manifestam enquanto almas e mundo. A distinção entre elas é tão importante quanto sua identidade. Segundo Caitanya, nem a categoria da identidade nem a categoria da diferença pode expressar adequadamente a relação existente entre Deus, a energia ilusória (*māyā*) e o universo. Conscientes da dificuldade lógica de reconciliar a identidade com a diferença no mesmo ponto de vista, os seguidores de Caitanya Mahāprabhu consideram que seria ‘inconcebível’ (*acintya*) conhecer essa relação. Essa singularidade epistêmica os distingue das outras escolas do Vaiṣṇavismo.

Jīva Gosvāmī rejeita o conceito de duas realidades, uma independente e outra dependente, proposta por outras escolas vaiṣṇavas, como a de Mādhva. Rejeitando essa distinção, ele aceita Deus como uma realidade não dual (*advaya*). As almas e o mundo seriam *śaktis* ou potências da Divindade e nesse sentido inseparáveis dele. As almas têm o livre arbítrio de viver sua essência espiritual ou desfrutar dos prazeres do mundo material. Quando realizam a natureza perecível dos prazeres mundanos e se abrigam no serviço devocional (*bhakti-seva*) ao Senhor, elas podem compreender a sua natureza eterna como servos de Deus e se libertar da existência material temporária.

1. 2. A evolução da tradição devocional teísta nas escrituras hindus

No Hinduísmo podemos visualizar um espectro de crenças que parece ir do ateísmo⁴⁷ ao monoteísmo, passando pelo politeísmo, monismo, panteísmo e panenteísmo.

⁴⁶ *Vadanti tat tattvavidas tattvaṃ yaj jñānam advayaṃ brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate* (BhP, 1.2.11; Prabhupāda, 1995, p. 113).

⁴⁷ Se por ateísmo queremos dizer a negação da existência da causalidade última de um Deus eterno (Abaganano, 1982, p. 82; Schlesinger, 1995, p. 272), podemos identificá-lo em alguns hinos do *Rg Veda*, nos *Upanisads* mais antigos, nas escolas filosóficas (*darśanas*) do Sāṅkhya, Mīmāṃsā e Vedānta *advaita* (de Śāṅkara), e na tradição materialista de Cārvāka. O Sāṅkhya clássico rejeita a ideia de um Deus criador e eterno; o Mīmāṃsā argumenta que os Vedas não têm a autoria de uma deidade; e o Vedānta *advaita*,

Contudo, devemos ter em conta que o Hinduísmo como um sistema plural de pensamento teológico não esgota as categorias religiosas tradicionalmente utilizadas no Ocidente. Dessa forma, o caráter politeísta do Hinduísmo tem elementos monoteístas. Por isso, Sri Aurobindo descarta o caráter politeísta do Hinduísmo, quando declara que: “O politeísmo indiano não é o politeísmo popular da Europa antiga; pois aqui os adoradores dos muitos deuses reconhecem que todas as suas divindades são formas, nomes, personalidades e poderes do uno; seus deuses procedem de um único *puruṣa*⁴⁸ e suas deusas são energias de uma única Força divina” (Aurobindo, 1984, p. 135).

Similarmente, não podemos confundir o que chamaríamos de monoteísmo indiano com os monoteísmos semitas e cristãos, pois no indiano, diferentemente do semita-cristão, concilia-se o aspecto impessoal ou não dual da Realidade última com seu aspecto pessoal imanente e/ou transcendente. Por isso o conceito hindu da Realidade última, quando não estiver indicando a Divindade exclusivamente como impessoal e indiferenciada – doutrina característica do panteísmo e do monismo –, poderia ser mais bem definido como um ‘monoteísmo panenteísta’. Por panenteísmo nos referimos à “teoria criada por Christian Krause (1781-1832) para designar uma síntese entre o teísmo e o panteísmo o qual consistiria em admitir que tudo o que existe, existe em Deus e existe como revelação e realização de Deus” (Abbaganano, 1982, p.711-712). Tal conceito panenteísta está explícito nos textos da *Bhagavad-gītā*: “Por mim este universo inteiro é permeado, pela minha forma não manifesta. Todos os seres situam-se em mim, mas eu não estou neles”⁴⁹.

O Vaiṣṇavismo, segundo Srinivasa Chari, “é um sistema monoteísta baseado na teoria de que Viṣṇu é a Realidade última, a Deidade suprema (*paratattva*) e idêntico com o Brahman dos Upaniṣads” (Chari, 2005, p. xxvi). Essa tradição considera que a adoração exclusiva e devotada a Viṣṇu conduz à obtenção da meta espiritual última e com esse propósito estabeleceu uma disciplina ética e religiosa.

reconhece o papel instrumental de um Deus (Īśvara) na criação, mas o considera ontologicamente irreal. Já o Cārvāka heterodoxo advoga um ateísmo hedonista explícito. Os assim chamados ateístas hindus consideram o Hinduísmo mais como uma ‘forma de vida’ do que uma religião, e partilham de valores culturais e morais em comuns com os outros hindus.

⁴⁸ *Puruṣa* significa literalmente ‘pessoa’ ou Deus como pessoa; no sistema Sāṅkhya ele indica o ‘espírito’ em contraposição à ‘matéria’.

⁴⁹ *Mayā tatam idaṁ sarvaṁ jagad avyakta-mūrtinā, mat-sthāni sarva-bhūtāni na cāhaṁ teṣv avasthitaḥ* (Bg. 9. 4; Prabhupāda, 1994, p. 438).

Nele, o conceito de *bhakti* identifica-se com a devoção exclusiva a Viṣṇu, Rāma, ou Kṛṣṇa⁵⁰, e, como veremos mais à frente, pode ser encontrada nos textos do *Ṛg-veda*, *Bhagavad-gītā*, *Bhakti-sūtras* e *Bhāgavata Purāṇa*, na vida e canções dos santos Āḷvārs, bem como nos ensinamentos dos *ācāryas vaiṣṇavas*, como Rāmānuja, Madhva, Nimbārka, Vallabha e Caitanya Mahāprabhu. Contudo, como já foi visto, o conceito de *bhakti* também pode ser encontrado no Śaivismismo, como devoção a Śiva, e nas tradições não dualistas (*advaita*) de Śaṅkara e de outros místicos como Kabir, como devoção impessoal (*nirguṇa bhakti*) ao Absoluto. Considerando que o nosso interesse imediato é estabelecer a relação de *bhakti* com o Vaiṣṇavismo, traçando as origens deste, Chari explica que:

Podemos remontar a origem do Vaiṣṇavismo no *Ṛg Veda*, que é a literatura religiosa mais antiga do mundo. A tradição, contudo, atribui a sua origem ao ensinamento oral comunicado pelo próprio Viṣṇu à deusa Lakṣmī que por sua vez o transmitiu a Viśvakṣena, o anjo divino. Julgando em base de registros literários existentes, podemos encontrar no *Ṛg Veda* evidências adequadas e inquestionáveis dos princípios básicos do Vaiṣṇavismo. Há vários hinos no *Ṛg Veda*, alguns dos quais também se repetem no *Yajur Veda* e no *Sāma Veda*, que falam de Viṣṇu como o único criador e controlador do universo e salvador da humanidade. Indólogos ocidentais e alguns acadêmicos indianos têm, contudo, adotado a opinião que o Viṣṇu mencionado no *Ṛg Veda* é uma entre várias deidades tais como Agni, Rudra, Prajāpati, Indra, Varuṇa, Soma, etc., e que Viṣṇu, portanto, não é a Deidade suprema. Um estudo imparcial dos hinos relacionados com Viṣṇu, em base nas interpretações de antigos comentadores como Yāska e os interpretes do Vedānta, nos traz as verdadeiras implicações das afirmações védicas e revelam além de qualquer dúvida que a opinião dos indólogos é incorreta (Chari, 2005, p.3).

1.2.1 – Devoção nos *Vedas*, *Bhagavad-gītā*, *Bhāgavata Purāṇa*, *Bhakti-sūtras*, e *Gītā Govinda*

Geralmente cita-se os principais textos védicos dos *Vedas*, que incluem os *Upaniṣads*, e clássicos, como a *Bhagavad-gītā*, o *Bhāgavata Purāṇa* e os *Bhakti-sūtras*, para confirmar a atual definição de *bhakti* e as teorias com ele relacionadas. Os principais

⁵⁰ Apesar das diferentes tradições ou escolas vaiṣṇavas, do ponto de vista de sua devoção (*bhāva*), priorizarem uma dessas forma em detrimento de outras, todas concordam com a identidade ontológica entre essas formas e Viṣṇu ou Nārāyaṇa. Por isso aceitam a denominação comum de *vaiṣṇavas*, apesar de seus Kṛṣṇaísmo, Rāmāismo manifestos.

elementos presentes nas teorias sobre *bhakti*, portanto, estabelecem-se com base na autoridade das escrituras.

Nos *Vedas* não encontramos a adoração de Viṣṇu como um Deus da graça, nem a utilização da palavra *bhakti*, como devoção incondicional a ele. Isso não está explícito nos *Vedas* nem nos *Brāhmaṇas*. Hemchandra Raychaudhuri esclarece esse ponto da seguinte forma:

Apesar de Viṣṇu ser visto por alguns como o mais excelente dos deuses, até hoje ele está longe de ser considerado por qualquer dos povos arianos como o Deus único [...] É muito distante a conexão entre a adoração védica e brâmane de Viṣṇu e a religião *bhakti* que chamamos de Vaiṣṇavismo. A ideia de um Deus de graça e a doutrina de *bhakti* são conceitos fundamentais da religião conhecida como Vaiṣṇavismo. Mas elas não estão evidentes na adoração védica e brâmane de Viṣṇu. Viṣṇu nos textos brâmanes está conectado mais intimamente com o *yajana* (sacrifício) do que com *bhakti* ou *prasāda*⁵¹ (Raychaudhuri, 1975, p. 17-18).

Assim, a tradição do Vaiṣṇavismo, como a adoração de Viṣṇu se manifesta na época védica de uma forma diferente daquela que conhecemos hoje. Segundo Kapoor, podemos identificar que as sementes do Vaiṣṇavismo atual foram semeadas naquela época, tendo em vista o fato de que há descrições de Viṣṇu, que poderiam muito bem ser relacionadas não apenas com um Deus supremo, mas também com um Deus único (Kapoor, 1977, p. 2). Quanto à possibilidade da existência de um Deus único, isso não é disputado nos *Vedas*: “O que é Um, os sábios descrevem de formas diferentes, como Agni, Yama, Mātariśva”⁵². Certamente isso poderia se aplicar a qualquer uma das divindades ali descritas, mas nenhuma delas deixou tradições que reivindicassem tal pretensão; como aconteceu enfaticamente com a tradição de Viṣṇu.

Kapoor descreve que o politeísmo, por meio do henoteísmo⁵³, se desenvolveu até o monoteísmo e que esse monoteísmo do período védico mais tardio estava centrado em Viṣṇu. Ele afirma também que esse:

⁵¹ *Prasāda* o verbo *prasad* (1P) ‘estar satisfeito’, tem o sentido de ‘graça’ ou ‘favor divino’

⁵² *Ekaṁ sad viprā bahudhā vadanty agniṁ yamaṁ mātariśvānam āhuḥ* (RV, 1.164.46, 1977, Vol. II, p. 609).

⁵³ O ‘henoteísmo’ é uma forma de religião em que se cultua um só Deus sem se excluir a possibilidade da existência de outros. O termo e a teoria foram introduzidos pelo orientalista Marx Müller (1823-1900). Trata-se de uma espécie de afirmação religiosa intermediária entre o monoteísmo e o politeísmo, aproximando-se mais desse último do que daquele, por admitir várias divindades, embora subalternas ou com soberania sucessivamente atribuída por um processo chamado catenoteísmo, onde um deus governa por vez, enquanto outros esperam o seu turno (Schlesinger, 1995, p. 1252; Abbagnano, 1982, p. 117).

Monoteísmo, ou a crença em um Deus único, que é todo-poderoso e dotado de todas as qualidades auspiciosas, que pode responder às preces dos devotos, e em quem eles podem depender plenamente, implica necessariamente em fé ou *śraddhā*, que é o primeiro passo de *bhakti*. Reconhece-se que *śraddhā* seja a essência da religião védica, que se constituía principalmente de sacrifícios (RV. 10.151). Ela é a mãe dos ritos, e Manu o seu pai: *śraddhā mātā manuḥ pitā* (SV. 1.1.9). (Kapoor, 1977, p. 2).

Apesar da enorme importância dos rituais, uma vez que eles não priorizam *mokṣa*, a salvação ou libertação, poderia se questionar se a essência da religião védica esteja realmente contida neles, como ritos em si. Parece que eles apontam para outra dimensão de prioridade. Goswamishastri comentando sobre essa essência, afirma que: “Ela assenta-se em *upāsanā* ou *bhajana* que é expresso como *namaskāra*, *vandanā*, *sevā*, *arcanā*, etc., que são todos executados com *stutis*, ou hinos de louvor. Fundamentalmente era *śraddhā* que manifestava o espírito genuíno da adoração no sacrifício”⁵⁴ (Goswamishastri, 1975, p.3). Segundo Seal, “os hinos védicos estavam repletos com sentimentos de devoção e reverência (*bhakti* e *śraddhā*) na adoração dos deuses [...] Os *upāsanā kāṇḍās* dos *Āraṇyakas* e *Upaniṣads* apresentam as bases do *bhakti mārga*, o caminho da devoção ou fé” (Seal, 1899, p. 5).

Quanto às *Upaniṣads*, *bhakti* ocorre inicialmente na *Muktika Upaniṣad*, onde *bhakti* já é utilizado no sentido de devoção, e na *Kaivalya Upaniṣad*, onde é mencionado juntamente com outros caminhos soteriológicos:

Hanuman perguntou com devoção, ‘Ó Rama, sois o supremo Paramātmā, da natureza de *sat*, *cit* e *ānanda*’⁵⁵.
E para ele, o avô (Brahmā) disse: “Conheça (isso) por fé, devoção e meditação. Não por obras, progênie, nem por riquezas, mas pela renúncia, que alguns obtiveram a imortalidade”⁵⁶.

Para Flood, o conceito pode ser encontrado nas *Śvetāśvatara* e *Mahānārāyaṇa Upaniṣads*. Segundo ele: “teísmo é a ideia de que há um Deus (*Bhagavān*) ou uma Deusa (*Bhagavatī*) supremo e distinto que produz, mantém e finalmente destrói o cosmos, e que tem o poder de salvá-lo pela sua graça” (Flood, 1996, p. 114). Na *Śvetāśvatara*

⁵⁴ *Upāsanā* ou *bhajana* ‘meditação ou adoração devocional’, *namaskāra* ‘prostrar-se em reverência’, *vandanā* ‘reconhecer a grandeza’, ‘louvar’, *sevā* ‘servir’, *arcanā* ‘adorar’, *śraddhā* ‘fé ou consideração genuína’ (RV, 10.15; 10.60; 1.156; 2.12; 6.34; 1.1.10; Sarasvati, 1977. AV, 5.2.16; Sarasvati, 1992.).

⁵⁵ *Bhaktiā śuśruṣayā rāmaṁ stuvan papraccha mārutiḥ, rāma tvaṁ paramātmāsi sac-cid-ānanda-vigrahaḥ* (MkU, 3; Joshi, 2007, vol.1, p. 488).

⁵⁶ *Tasmai sa hovāca pitāmahaś ca śraddhā bhakti-dhyāna-yogādavaihi, na karmaṇā na prajayā dhanena tyāgenaike amṛtāvamānaśuḥ* (KvU, 2; Madhavānanda, 1973, p. 73).

Upaniṣad, menciona-se enfaticamente a palavra *bhakti*, já com o sentido de ‘devoção’: “Essas verdades, quando ensinadas, reluzem somente naquelas grandes almas que têm devoção suprema para Deus, e o mesmo grau de devoção pelo mestre espiritual”⁵⁷.

Nas *Upaniṣads* em geral, o uso da palavra *bhakti* pode não ser tão explícito, mas sua presença está indicada pela palavra *upāsana* e por outros termos, os quais têm o mesmo sentido de *bhakti*, ou estão dentro do contexto de *bhakti*, que está implícito em muitos deles. Por exemplo, nas *Muṇḍaka* e *Kaṭha Upaniṣads*, o contexto de *bhakti* está implícito: “Esse-mesmo (a Superalma – *Paramātmā*) não é alcançado pela eloquência, nem pelo intelecto, ou por muita audição (das Escrituras). Ele só pode ser alcançado por aqueles que Ele mesmo escolheu; para tais pessoas, Ele revela sua própria forma”⁵⁸.

Os diferentes usos de termos *upāsana* (meditação), *dhyāna* (meditação), *vedanā* (conhecimento), *darśana* (visão), etc., podem nos sugerir implicitamente contextualmente que *bhakti* esteja sendo indicado, pois em todos eles a meta é a mesma. Segundo um princípio de interpretação do Mīmāṃsā, quando diferentes termos são utilizados no mesmo contexto, os termos gerais devem ser tomados como tendo o sentido do termo específico. Portanto, quando em contextos de *bhakti* utiliza-se termos gerais, como *jñāna*, *dhyāna*, *upāsana*, *vedana*, *darśana*, que têm a mesma meta de *bhakti* – a libertação ou *mokṣa* –, esses termos devem ser entendidos como indicativos de *bhakti*.

Na *Bhagavad-gītā*, o conceito de *bhakti* (devoção), inicialmente, é identificado com o sentimento de fé ou confiança (*śraddhā*) nos diferentes caminhos soteriológicos dos *Vedas*, e finalmente se estabelece como rendição plena ao Senhor supremo (*prapatti*). Quando identificado com fé ou *śraddhā*, *bhakti* vai além dos limites de uma fé particular, pois *śraddhā* representa algo que se situa entre as fés, é algo que permite todos verem as coisas do ponto de vista do coração. Daí a derivação do seu sentido: *śrat* ‘crença’ (conforme *hṛd* ‘coração’) mais *dhā* ‘situar’. Considera-se que o indivíduo é feito de *śraddhā* e que *śraddhā* é algo inerente a todos os seres vivos, e que o que for desprovido de *śraddhā* é inútil (*asat*): “Sem fé, aquilo que é sacrificado, doado ou executado como

⁵⁷ *Yasya deve parā bhaktiḥ yathā deve tathā gurau, tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanah* (ŚvU, 6.23; Tyāgīśānanda, 1971, p. 136).

⁵⁸ *Nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena, yam evaiva vṛṇute tena labhyas tasyaiva ātmā vivṛṇute tanūm svan* (KU, 1.2.23. Joshi, 2007, Vol,1, p. 22; MuU, 3.2.3; Sarvānanda, 1982b, p. 79).

austeridade intensa, é chamado de *asad*, ó filho de Pr̥tha; não é nada no além, nem aqui”⁵⁹.

Inicialmente, *śraddhā*, como fé, não se apresenta subjetivamente, mas sim de uma forma bem objetiva, pois é determinado por seguir ou não os *śāstra-vidhis* ou injunções das escrituras (Bg.17.1; Prabhupāda, 1994, p. 733). Essa fé se estabelece, segundo a influência das qualidades ou modos da natureza (*guṇas*), de três formas: *sāttvika*, *rājasika* e *tāmasika* (Bg, 17.3-4; 1994, p. 735-737). Na fé *sāttvika* os homens de natureza *sattva* (consciência ou bondade) adoram os deuses; na *rājasika* os homens de natureza *rajas* (energia ou paixão) adoram *yakṣas* e *rākṣasas*⁶⁰; e na *tāmasika* os homens de natureza *tamas* (ignorância) adoram os antepassados (*pitṛs*) e fantasmas: “Os homens na bondade (*sattva*) sacrificam aos deuses, na paixão (*rājas*) sacrificam aos elementares e demônios e na ignorância (*tamas*) sacrificam aos fantasmas e espíritos”⁶¹.

Podemos ver, portanto, que esses tipos de fé ainda estão condicionados pelas qualidades da matéria (*saguṇa*). Seria a fé ainda motivada por algum interesse frutivo. Mas, na *Bhagavad-gītā*, *śraddhā* cresce e vai além do conceito e sentido sacrificial. Segundo Rao: “*Śraddhā* na Gītā se caracteriza pela aspiração do coração por comunhão com Deus. A alma individual aspira alcançar a meta não em virtude de suas ‘obras’ como sacrifício, penitência, etc., mas por *śraddhā*; sua confiança não é em suas ‘obras’, mas em Seu amor e misericórdia” (Rao, 1971, p. 174).

A *Bhagavad-gītā* nos apresenta um processo de evolução da fé (*śraddhā*) pontuado nos três principais caminhos ou disciplinas (*sādhanas*) de elevação: *karma yoga*, *jñāna yoga* e *bhakti yoga*. Inicialmente temos o caminho da ação (*karma-yoga*)⁶², que nos conduz gradualmente até uma forma de *bhakti*, onde, apesar de ainda haver ação, há o desapego dos seus resultados (*niṣkāma-karmya*). Essa atitude de agir neste mundo desapegado e com devoção (*niṣkāma-karmya*) conduz ao conhecimento (*jñāna*). Ou seja, no início temos *apara-bhakti*, que é devoção inferior motivada por alguma retribuição, posteriormente se busca outro tipo de *bhakti*, a de um sábio (*jñāni*). Esse tipo

⁵⁹ *Āsraddhayā hūtaṁ dattaṁ tapas taptam kṛtam ca yat, asad ity ucyate pārtha na ca tat pretya no iha* (Bg. 17.28; Prabhupāda, 1994, p. 756).

⁶⁰ Os *yakṣas* são uma classe de espíritos da natureza, de seres elementares, às vezes benéficos, que protegem as riquezas das diferentes dimensões minerais e vegetais. Os *rākṣasas*, por sua vez, são uma classe de espíritos ou seres humanoides maléficos e demoníacos.

⁶¹ *Yajanti sāttvikā devān yakṣa-rakṣāṁsi rājasāḥ, pretān bhūta-gaṇāṁś cānye yajante tāmasā janāḥ* (Bg, 17.4; Prabhupāda, 1994, p. 737).

⁶² Não confundir *karma-yoga* com *karma-kaṇḍa* que é a mera ação ritualista frutiva com o propósito de gozo dos resultados da ação, nesta vida ou na próxima, inclusive no paraíso.

de *bhakti* ou *śraddhā* é considerado como *parā* ou *avyabhicāri bhakti*. Nele há o conhecimento, que identifica *bhakti* com *jñāna*, e que é a realização de natureza eterna da alma e da natureza transcendental do aparecimento e atividades da Divindade, de Kṛṣṇa⁶³.

Essa devoção (*bhakti*) ou meditação (*upāsānā*) superior (*para*) na Divindade pode ser praticada até mesmo por um devoto que desconhece temas como *jñāna*, *karma*, *dhyāna*, *sāṅkhya*, *yoga*, etc. Contudo, ao ouvir falar sobre a Divindade de um conhecedor dos Vedas, ele a adora com amor e devoção. Por isso, ele é um *bhakta* e seu amor é *bhakti*, e ele supera a morte, sendo fiel ao que ouviu⁶⁴. Com essa forma de devoção e amor resoluto o *bhakta* transpõe os três *guṇas* (*sattva*, *rajas* e *tamas*) e realiza sua identidade espiritual como parte de *Brahman*, conseguindo, assim, a bem-aventurança suprema: “Aquele que, sem se desviar, me adora pelo yoga da devoção, transcende as qualidades da matéria e capacita-se para situar-se em *Brahman*”⁶⁵. Tudo o que se espera de um devoto é concentração na Divindade, devoção e rendição completa por fixar sua mente nela, prestar-lhe reverências, entrar em comunhão com ela e depender inteiramente dela. Considera-se que a essência de toda a *Gītā* pode ser encontrada na seguinte afirmação de Kṛṣṇa: “Pensa em mim, torna-te meu devoto, sacrifica a mim e reverência a mim. Com certeza virás a mim, tendo absorto a ti mesmo em yoga e tendo a mim como a meta suprema”⁶⁶.

Segundo a tradição *vaiṣṇava*, *bhakti*, em sua forma mais pura, como *parā bhakti*, é identificado com *prema* (amor puro por Deus), podendo ser considerado tanto o meio como o fim. Esse *parā-bhakti* (devoção suprema), portanto, não é diferente do *uttama bhakti* (devoção mais elevada), o amor incondicional e exclusivo, encontrado no *Bhāgavata Purāṇa* e que Rūpa Gosvāmī sistematizou, em uma autêntica mistagogia, no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Para Rūpa Gosvāmī, *śraddhā* é o estágio inicial de *bhakti* que, por diferentes estágios, evolui até à perfeição de *prema bhakti*, amor puro por Kṛṣṇa. Dessa forma, a *Bhagavad-gītā* não traz apenas uma solução para os dilemas da existência com uma síntese das *yogas* da ação e do conhecimento, que fixa o caminhante no *dharma*, no caminho do dever e da ação desinteressada. Portanto, é partindo dessa

⁶³ *Janma karma ca me divyam* (Bg. 4.9; Prabhupāda, 1994, p. 219).

⁶⁴ *Te 'pi cātitaranty eva mṛtyuṁ śruti-parāyaṇāḥ* (Bg. 13.26; Prabhupāda, 1994, p. 641).

⁶⁵ *Mām ca yo 'vyabhicāreṇa bhakti-yogena sevate, sa guṇān samatīyaitān brahma-bhūyāya kalpate* (Bg. 14.26; Prabhupāda, 1994, p. 674).

⁶⁶ *Man-manā bhava mad-bhakto mad-yājī mām namaskuru, mām evaiṣyasi yuktaivam ātmānaṁ mat-parāyaṇaḥ*. (Bg. 9.34; Prabhupāda, 1994, p. 477).

propedêutica que ele nos ensina a levar a vida como um ato de amor, que cresce da simples fé e confiança (*śraddhā*) até à rendição e dependência completa (*prapatti*) em Kṛṣṇa, a personalidade da Divindade (*bhagavān*): “Abandonando todos os *dharmas*, vem a Mim como seu único refúgio, não te preocupes, eu te livrarei de toda as reações”.⁶⁷

O *Bhāgavata Purāṇa*, também conhecido como *Śrīmad-Bhāgavatam*, é um dos dezoito principais *Purāṇas*⁶⁸. Mas ele se diferencia dos outros *Purāṇas* por apresentar seus temas em dez categorias (*daśa-lakṣana*): (1) *sarga* ‘a criação do universo’; (2) *visarga* ‘criação secundária’; (3) *sthāna* ‘os sistemas planetários’; (4) *poṣaṇa* ‘a proteção dada pelo Senhor’; (5) *ūtaya* ‘o impulso criativo’; (6) *manvantara* ‘a mudança de Manus’; (7) *īśa-anukathā* ‘a ciência de Deus’; (8) *nirodha* ‘a volta ao lar, a volta ao Supremo’; 9) *mukti* ‘a libertação’; e (10) *āśraya* ‘o *summum bonum*’ (BhP, 2.10.1, 1995, p. 587). Ele afirma que foi escrito com o objetivo de levar as pessoas ao: “conhecimento exato e verdadeiro da décima categoria [acima mencionada]”.⁶⁹ Essa décima categoria (*āśraya*), que indica o ‘abrigo último’, é Brahman ou Bhagavān, a Verdade Absoluta, a meta final a ser obtida pelo estudo dos *Purāṇas*, que não é diferente do que se busca pelo estudo das *Upaniṣads* (BhP, 12. 7.19, 1995, p. 214).

Ademais, ainda falando de si, explica que “este *Śrīmad-Bhāgavatam* é declarado ser a essência de toda a filosofia Vedānta”⁷⁰, [...] “o fruto maduro da árvore dos desejos da literatura védica”⁷¹. Encontramos no texto do *Bhāgavata Purāṇa* a afirmação de ele ter sido compilado por Vyāsadeva, sob as instruções de Nārada, seu próprio mestre espiritual. Vyāsa já havia compilado toda a literatura védica contendo as quatro divisões dos *Vedas*, *Vedānta-sūtras*, *Purāṇas* e *Mahābhārata*, mas, não ficou satisfeito. Por isso, Nārada lhe sugeriu escrever algo tratando exclusivamente das glórias de Vāsudeva, narradas explicitamente no décimo canto do *Bhāgavata Purāṇa* (BhP, 1.5.1-14, 1995, p. 259-278).

Krishna Sharma, afirma que o *Bhāgavata Purāṇa* é definitivamente um texto *vaiṣṇava*, pois sua principal tese é discorrer sobre a vida e glorificar a personalidade de

⁶⁷ *Sarva-dharmān parityajya mām ekaṁ śaraṇam vraja, ahaṁ tvām sarva-pāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ* (Bg, 18.55; Prabhupāda, 1994, p. 812).

⁶⁸ Geralmente os *Purāṇas* são constituídos de seis temas característicos (*pañca-lakṣana*): (1) *sarga*, ‘criação do universo’, (2) *pratisarga*, ‘destruição e recriação’, (3) *vaṁśa*, ‘genealogia dos deuses e patriarcas’, (4) *manvantaras*, ‘reinados e períodos dos Manus’, e (5) *vaṁśānucarita*, ‘história das dinastias solares e lunares’ (Stuley, 1977, p. 236).

⁶⁹ *Daśamasya viśuddhy-arthaṁ navānām iha lakṣaṇam* (BhP, 2.10.2; Prabhupāda, 1995, p. 588).

⁷⁰ *Sarva-vedānta-sāraṁ hi śrī-bhāgavatam iṣyate* (BhP, 12.13.15; Prabhupāda, 1995, p. 394).

⁷¹ *Nigama-kalpa-taror galitaṁ phalam* (BhP, 1.1.3; Prabhupāda, 1995, p. 62).

Bhāgavan Kṛṣṇa. A totalidade do décimo canto desse *Purāṇa* é devotado ao tema exclusivo de Kṛṣṇa (Sharma, 1987, p. 120). Três escolas *vaiṣṇavas* – aquelas fundadas por Madhva, Vallabha e Caitanya Mahāprabhu – consideram os ensinamentos do *Bhāgavata-Purāṇa* como autoridade, pois ele é o principal canal pelo qual as histórias e tradições populares sobre Kṛṣṇa se estabeleceram plenamente na civilização hindu (Sheridan, 1986, p. 2). Por outro lado, a tradição de Caitanya Mahāprabhu, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, inclui o *Bhāgavata Purāṇa* na categoria de revelação (Flood, 1996, p. 140), isto é, na categoria de literatura védica.

Caitanya Mahāprabhu considera o *Bhāgavata Purāṇa* como o *Purāṇa* imaculado, porque ele narra explicitamente, desde o seu primeiro canto, e pela voz de Śukadeva, os passatempos transcendentais (*līlā*) de Kṛṣṇa como a personalidade da Divindade Suprema⁷². Em sânscrito, *śuka* quer dizer papagaio. Quando um fruto maduro é cortado pelo bico vermelho de tal ave, seu sabor doce aumenta. O fruto maduro do conhecimento védico foi falado pelos lábios de Śukadeva, que é comparado ao papagaio, não por repetir exatamente como ouviu de seu pai erudito (Vyāsa), mas por sua habilidade de apresentar esses tópicos de uma forma doce que atrai todas as classes de homens.

O *Bhāgavata Purāṇa*, como fonte de autoridade para as tradições *vaiṣṇavas*, descreve as nove formas primárias (*navāṅga*) de *bhakti*: (1) *śravaṇa*, 'ouvir' as histórias de Kṛṣṇa e seus associados; (2) *kīrtana*, 'cantar' os nomes do Senhor; (3) *smaraṇa*, 'recordar' ou fixar a mente em Viṣṇu; (4) *pāda-sevana*, 'prestar serviço'; (5) *arcana*, 'adorar as deidades'; (6) *vāndana*, 'louvar' com preces; (7) *dāśya*, 'servir'; (8) *sākhya* 'amizade'; e (9) *ātma-nivedana*, 'render-se completamente' (BhP, VII.5.23-24, 1995, p. 246-247).

Sem considerar a origem historicamente comprovada da redação do *Bhāgavata Purāṇa*, a tradição *vaiṣṇava* vislumbra uma tradição oral e atemporal de seus ensinamentos. Por essa razão, Prabhupāda comenta que:

Alguns eruditos [...] argumentam que o *Śrīmad Bhāgavatam* não foi compilado por Śrī Vyāsadeva. E outros sugerem que este livro é uma criação moderna escrita por um tal de Vopadeva. A fim de refutar tais argumentos sem sentido, Śrī Śridhāra Svāmī (séc. XIV) chama a atenção para o fato de que há referências ao *Bhāgavatam* em muitos dos mais antigos *Purāṇas* [...]. Há referência a isto no *Matsya Purāṇa*, que é

⁷² *Kṛṣṇas tu bhagavān svayam* (BhP, 1.3.28; Prabhupāda, 1995, p. 192).

o mais velho dos *Purāṇas*⁷³. Nesse *Purāṇa* está dito, com relação ao *mantra Gāyatrī* do *Bhāgavatam*, que há muitas narrações de instruções espirituais que começam com o *mantra Gāyatrī* [...]. Há referências ao *Bhāgavatam* também em outros *Purāṇas*, onde se afirma claramente que esta obra se compõe de doze cantos, com o total de dezoito mil *ślokas*. No *Padma Purāṇa* também há referência ao *Bhāgavatam* em uma conversação entre Gautama e Mahārāja Ambariṣa [...]. Em tais circunstâncias, não há dúvida sobre a autoridade do *Bhāgavatam* (Prabhupāda, 1995, Vol. 1, p. 55-56).

Vários *ācāryas* e comentadores *vaiṣṇavas*, tais como Śrīdhara, Madhva, Vallabha, Jīva Gosvāmī, Sanātana Gosvāmī, Viśvanātha Cakravartī, fizeram comentários elaborados sobre o *Bhāgavata Purāṇa*.

O *Bhāgavata Purāṇa* apresenta uma forma de não-dualidade (*advaya*) entre Deus, o universo e as almas individuais. Mas seu não-dualismo é distinto do não-dualismo indiferenciado (*nirviśeṣa*) de Śāṅkara. Seria como que um não-dualismo qualificado, que comporta a diversidade (*saviśeṣa*) e aceita as *śaktis* (potências) da Divindade como sendo reais. Essa não dualidade se estabelece na autoridade do seguinte verso do *Bhāgavata Purāṇa*: “Os videntes e conhecedores da Verdade não dual (*advaya*) e plena de conhecimento (*jñāna*) descrevem-na como o Absoluto (*Brahman*), a Alma suprema (*Paramātmā*) e o Senhor todo-opulento (*Bhagavān*)”⁷⁴. Isso significa que a Verdade absoluta é uma, mas tem três aspectos. Ou ainda, o mesmo Ser ontologicamente uno descrito no *R̥g Veda* (RV 1.164.46; Sarasvati, 1977, Vol. II, p. 609) e nas *Upaniṣads*, também se manifesta em dimensões cognitiva e esteticamente distintas. Sheridan explica que:

O não-dualismo do *Bhāgavatam* acontece dentro de religião da devoção, que interpreta em um sentido amplo a personalidade da Deidade. Apesar de toda tradição de devoção maximizar de uma forma característica a personalidade da Deidade suprema, e dessa forma distinguir a Deidade da pessoa do devoto, o *Bhāgavata* introduz essa distinção dentro da pessoa da Deidade suprema. Talvez, um homólogo da natureza dessa distinção seja o da doutrina cristã da Trindade, onde a diversidade não implica em separação. Muito pelo contrário, a perfeição da Deidade requer uma trina diferença dentro da identidade da Divindade (Sheridan, 1986, p. 148).

⁷³ MP, 1.53.20-22; Wilson, 1983, p. 251-252.

⁷⁴ *Vadanti tat tattva-vidas tattvaṃ yaj jñānam advayam, brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate* (BhP, 1. 2.11, Prabhupāda, 1995, p. 113).

Similarmente, o *Bhāgavata- Purāṇa* propõe a visão de um Deus, que, pela sua própria onipotência, mantém diferenças e variedades ontologicamente reais dentro de seu próprio Ser infinito. Todas as distinções derivam sua realidade ‘relativa’ da Divindade, sem que isto de alguma forma comprometa a realidade ‘absoluta’ desta. Por isso, segundo Sheridam, separar devoção (*bhakti*) de não-dualismo (*advaita*), como acontece com frequência, é trivializar a visão do amor do devoto por Kṛṣṇa (Sheridam, 1986, p. 148). Essa é a singularidade do *Bhāgavata Purāṇa*, que explica o porquê de sua autoridade e importância nas tradições de *Kṛṣṇa-bhakti* mais viçosas.

Os *Bhakti-sūtras* são outra classe de literatura dedicada específica e exclusivamente ao tema de *bhakti*. Os mais importantes e conhecidos deles são os de autoria de Śāṅḍilya e de Nārada (Patki, 1996, p. 166). Nesses *Bhakti-sūtras* “afirma-se que Kṛṣṇa deve ser adorado em graus variados de apego devocional: da percepção da glória majestosa do Senhor até à experiência de várias emoções associadas com os papéis dos diferente servos, companheiros, pais e finalmente da esposa de Kṛṣṇa” (Flood, 2006, p. 133). Sendo um importante trabalho filosófico da escola Bhāgavata (*vaiṣṇava*), considera-se que o *Śāṅḍilya-bhakti-sūtra* seja complementar ao *Nārada-bhakti-Sūtra*. Enquanto este último tem uma orientação religiosa e prática, o *Śāṅḍilya-bhakti-sūtra* adota uma abordagem acadêmica e polêmica e serve para prover uma base filosófica forte para a doutrina da devoção (EH, 2011, vol. IX, p. 175). O *Śāṅḍilya-bhakti-sūtra* apresenta a ideia da encarnação ou do advento da Divindade que “aparece nesse mundo pela sua própria potência”⁷⁵ e motivado principalmente por sua compaixão.⁷⁶ Ele discute sobre a natureza de Deus (*brahman*), das almas individuais (*jīvas*) e da sua inter-relação. Enfatizando que “não há uma terceira entidade, além de Deus e sua energia” (*puruṣa* e *prakṛti*)⁷⁷. Ele explica que “*Māyā* é real, pois é a potência de Deus, a sua energia material”⁷⁸. Śāṅḍilya considera a criação não como um efeito de Brahman, mas como transformação da sua Prakṛti que está situada internamente nele: Portanto, para ele, “o universo (*jagat*) é parte integrante de Brahman”⁷⁹. Para Śāṅḍilya, *bhakti* significa “apego ou amor intenso por Īśvara”.⁸⁰ Esse seria o mesmo *parā-bhakti* descrito na *Bhagavad-gītā* como *avyabhicāri-bhakti* (Bg, 14.26; Prabhupāda, 1994, p. 674). Tal *bhakti* “conduz à

⁷⁵ *Tac ca divyam sva-śakti mātrodbhavat* (ŚBS, 48, 1991, p. 92).

⁷⁶ *Mukhyaṁ tasya hi kāruṇyam* (ŚBS, 49, 1991, p. 93).

⁷⁷ *Cetyācitorna tṛtīyam* ŚBS, 40, 1991, p. 75).

⁷⁸ *Śaktitvānnānṛtaṁ vedyam* (ŚBS, 42, 1991, p. 79).

⁷⁹ *Prakṛty antarālat-avaikāryaṁ cid-sattvenānuvartamānāt* (ŚBS, 37-38, 1991, p. 69).

⁸⁰ *Sā parānuraktir īśvare* (ŚBS, 2, 1991, p. 4).

libertação ou imortalidade”⁸¹, e é o estágio final de *karma*, *jñāna* e *yoga*, onde só *bhakti* permanece (ŚBS, 4-5; Prabhupāda, 1991, p. 8-13).

Apesar de haver certa semelhança com os *Bhakti-sūtras* de Śāṅḍilya, os de Nārada lidam mais com a doutrina da devoção do que com aspectos filosóficos. Nārada, além de apresentar as definições dadas pelos vários Ācāryas (NBS, 15-18; Prabhupāda, 1992, p. 39-44), define *bhakti* como: “a forma mais elevada de amor puro por Deus”⁸² e como o ato de se “oferecer todas as ações ao Senhor sentindo muito desgosto em esquecer-se dele”⁸³. Ele também afirma que esse *bhakti* puro é “em sua essência imortal”⁸⁴, ou seja, *bhakti* é o mesmo que *mokṣa* (libertação), pois “ao ser obtido, a pessoa torna-se perfeita, imortal e plenamente satisfeita”⁸⁵. Também fica bem claro que nesse tipo de *bhakti* “não há lugar para desejo, pois [*bhakti*] tem a renúncia como sua forma”⁸⁶. E tal renúncia significa dedicação exclusiva a Deus (*anayatā*) e indiferença (*udāsīnatā*) a tudo que lhe é oposto (NBS, 9; Prabhupāda, 1992, p.22).

Nārada não discorre sobre o conhecimento de Brahman, pois parece tê-lo como garantido, como no exemplo do amor das *gopīs* (pastorinhas de vaca) por Kṛṣṇa. Nārada afirma: se as *gopīs* não conhecessem filosoficamente a verdadeira natureza de Krishna, como poderiam elas amá-lo como Deus? A conclusão é que o amor delas é da natureza de ‘amor inabalável’⁸⁷. O *Nārada-bhakti-Sūtra* contém uma discussão sobre a relação de *bhakti* com outros caminhos (*mārgas*) ou processos espirituais (*sādhanas*) como *karma*, *jñāna* e *yoga* (*dhyāna*). Na opinião de Nārada, “tanto os *karma*, *jñāna* como *yoga* são meios de se alcançar *bhakti*, que lhes seriam superior”⁸⁸, e seria “o próprio fruto de seus esforços”⁸⁹. *Bhakti* seria tanto um meio como o próprio fim (NBS, 28, 30; Prabhupāda, 1992, p. 71, 74), afirma ele, apesar de alguns pensadores afirmarem que “*jñāna* e *bhakti* são interdependentes”⁹⁰. Para Nārada, há diferentes métodos (*sādhanas*) de se obter a meta de *bhakti* tais como “desapego dos objetos dos sentidos e das más companhias”⁹¹,

⁸¹ *Tad-saṁsthasyāmṛtatvopadeśāt* (ŚBS, 3, 1991, p. 7).

⁸² *Sā tv asmin parama-prema-rūpa* (NBS, 2, 1992, p.).

⁸³ *Tad-arpitākhilācāratā tad-vismaraṇe parama-vyākulateti* (NBS, 19, 1992, p. 48).

⁸⁴ *Amṛta-svarūpa ca* (NBS, 3, 1992, p. 8).

⁸⁵ *Yal labdhvā pumān siddho bhavaty amṛto bhavati tṛpto bhavati* (NBS, 4, 1992, p. 10).

⁸⁶ *Sā na kāmāyamānā nirodha-rūpatvāt* (NBS, 7, 1992, p. 18).

⁸⁷ *Ayabhicāri bhakti* (NBS, 21-23, 1992, p. 52-57).

⁸⁸ *Sā tu karma-jñāna-yogebhyo’py adhikatarā* (NBS, 55; Prabhupāda, 1992, p. 129).

⁸⁹ *Phala-rūpatvāt* (NBS, 26; Prabhupāda, 1992, p. 67).

⁹⁰ *Anyonyāśrayatvam ity eke* (NBS, 29; Prabhupāda, 1992, p. 73).

⁹¹ *Tat tu viṣaya-tyāgāt saṅga-tyāgāc ca* (NBS, 35; Prabhupāda, 1992, p. 84).

“adoração constante”⁹² e “ouvir e descrever os nomes e qualidades do Senhor”⁹³. Ele discorre sobre a importância e raridade da associação com pessoas santas, por cuja misericórdia (*mahat-kṛpaya*) é possível alcançar a misericórdia do Senhor (*bhagavat-kṛpa*) (NBS, 39-40; Prabhupāda, 1992, p. 94-97), sendo que essa associação, por sua vez, “só é obtida unicamente pela graça do Senhor”⁹⁴, pois não há diferença entre os santos e o Senhor⁹⁵. O contrário se aplica às más companhias, que devem ser abandonadas, devido aos prejuízos que pode causar a *bhakti*⁹⁶. O mesmo princípio se aplica à arrogância causada do pseudoconhecimento dos Vedas, que também deve ser abandonada⁹⁷. Os diferentes métodos de *bhakti* são essenciais para se obter *parā-bhakti*, devoção pura e mais elevada, que, uma vez obtida, torna o praticante indiferente a tudo que não seja o Senhor⁹⁸.

Assim como Śaṅḍilya, Nārada também faz a distinção entre *parā-bhakti*, ou devoção superior e *gauṇi-bhakti*, devoção inferior ou secundária (NBS, 55; Prabhupāda, 1992, p. 129). Ele afirma que *gauṇi-bhakti* tem três aspectos: *ārtā*, *artārthi* e *jijñāsu*⁹⁹. O *bhakta ārtā* não está satisfeito com sua existência e ora ao Senhor em busca de alívio. O *bhakta artārthi* procura conforto e felicidade neste mundo e pede isso à Divindade. Por sua vez, o *bhakta jijñāsu* quer conhecer a Divindade por meio do intelecto. Esses três tipos de *bhakti* geram frutos temporários e, portanto, não concedem bem-aventurança ao devoto, a menos que ele se eleve à plataforma de *parā-bhakti*, que é amor incondicional por deus (*anāsakta*). Tanto os três tipos de *bhaktas* inferiores como o *bhakta* superior (*parā-bhakta*) são descritos na *Bhagavad-gītā* (Bg, 7.16; Prabhupāda, 1994, p. 373).

Finalmente Nārada classifica *bhakti* em onze formas de adoração: (1) *guṇa māhātmyāsakti*, ‘apego à grandes qualidades do Senhor’; (2) *rūpāsakti*, ‘apego à sua beleza’; (3) *pūjāsakti*, ‘apego à sua adoração’; (4) *smaraṇāsakti*, ‘apego à sua lembrança’; (5) *dāsyāsakti*, ‘apego ao seu serviço’; (6) *sakhyāsakti*, ‘apego à ele como amigo’; (7) *vātsalyāsakti*, ‘apego à ele como um filho’; (8) *kāntāsakti*, ‘apego a ele como cônjuge’; (9) *ātma-nivedanāsakti*, ‘apego na forma de rendição plena’; (10) *tanmayāsakti*, ‘apego como completa absorção nele’; (11) *parama-virahāsakti*, ‘apego

⁹² *Ayāvṛtta-bhajanāt* (NBS, 36, 1992; Prabhupāda, p. 87).

⁹³ *Bhagavad-guṇa-śravaṇa-kīrtanāt* (NBS, 37; Prabhupāda, 1992, p. 89).

⁹⁴ *Labhyate’ pi tat kṛpayaiva* (NBS, 40; Prabhupāda, 1992, p. 97).

⁹⁵ *Tasmīms taj-jane bhedābhāvāt* (NBS, 41; Prabhupāda, 1992, p. 98).

⁹⁶ *Duḥsaṅgam rasvathaiva tyājyaḥ* (NBS, 43-44; Prabhupāda, 1992, p. 101).

⁹⁷ *Yo vedān api sanyasyati* (NBS, 49; Prabhupāda, 1992, p. 115.).

⁹⁸ *Tat prāpya tad evāvalokayati tad eva śṛnoti tad eva cintayati* (NBS, 55; Prabhupāda, 1992, p.129).

⁹⁹ *Gauṇī tridhā guṇa-bhedād ārtādi-bhedād vā* (NBS, 56; Prabhupāda, 1992, p. 132).

com o sentimento de saudade’ (NBS, 82, 1992, p. 185). Todas essas formas de adoração resultam em *parā-bhakti*, (Pakti, 1996, p. 171), mas a última é considerada como a forma mais extática de adoração *vaiṣṇava* à Divindade, pois lembra o desejo ardente entre amantes separados, assim como as pastorinhas de Vraja em seu sentimento de saudades por Kṛṣṇa.

O *Gītā-govinda* de Jayadeva (século XII d.C.) foi uma das grandes fontes de inspiração religiosa do Vaiṣṇavismo medieval e do contemporâneo. Como poema lírico-dramático ele foi uma das influências predominantes no desenvolvimento da devoção a Kṛṣṇa na Bengala (Vaudeville, 1995. P. 11). Essa grande obra literária sânscrita foi de grande importância na revitalização do Vaiṣṇavismo quando este, em conflitos com as diferentes ortodoxias bramânicas e desgastado pelas invasões islâmicas, estava chegando quase ao ponto de colapso. Jayadeva foi um poeta da corte do rei Lakṣmana Sem da Bengala. Posteriormente, ele se estabeleceu em Purī, na região de Orissa, onde se casou com Padmavati, uma dançarina famosa do Templo de Jagannātha (Miller 1984, p. 3). Segundo Rogério Duarte, o *Gītā-govinda* foi “composto especialmente para a apresentação de dança das bailarinas *devadāsīs*, no Templo de Jagannātha” (Duarte, 2011, p. 15).

O *Gītā-govinda* consiste em uma invocação e vinte e quatro canções, divididas em doze cantos ou partes. Cada canção relaciona-se com um *rāga*¹⁰⁰, que deve ser cantado na forma correta para despertar as emoções apropriadas. Jayadeva começa estabelecendo que o propósito da obra é descrever as brincadeiras (*līlās*) amorosa de Kṛṣṇa, e encoraja aqueles que têm gosto e interesse para escutarem. Em seguida, tem-se a glorificação de Kṛṣṇa como Jagannātha o ‘Senhor do Universo’ através da descrição de suas dez encarnações e de seus feitos maravilhosos. Depois de estabelecida a grandeza de Kṛṣṇa (*aiśvarya*), Jayadeva passa a descrever seus *affaires* amorosos, descrevendo a floresta de Vṛndāvana em toda a sua beleza primaveril e romântica. Nessa floresta Kṛṣṇa desfruta de prazeres amorosos com as *gopīs* (pastorinhas de vaca), enquanto Rādhā, à distância, lamenta sentindo saudades dele. Sentindo a ausência da companhia de Rādhā, Kṛṣṇa também expressa seus sentimentos de abandono amoroso. Tendo as *gopīs* como mensageiras, Rādhā e Kṛṣṇa ficam cientes do sofrimento de ambos, que se intensifica ao ponto de fazer o esportivo e orgulhoso Kṛṣṇa se submete aos pés de Rādhā. Com a

¹⁰⁰ Modos usados na música clássica indiana.

cumplicidade de suas amigas, Rādhā, então, entrega-se ao abraço de Kṛṣṇa (Duarte 2011, p. 17). Em todo o poema Jayadeva estimula os leitores a se lembrarem de Kṛṣṇa e despertarem a presença dele em seus corações.

Segundo Sushil Kumar De, os *vaiṣṇavas gauḍīyas* não consideram o *Gītā-govinda* apenas como uma composição poética de grande beleza, mas também como uma grande obra religiosa. Porque seus temas eróticos refletem nos sentimentos humanos as emoções místicas da Divindade, o *Gītā-govinda* foi proclamado pelos seguidores de Caitanya Mahāprabhu como uma das suas fontes da inspiração religiosa (De, 1986, p. 9). Em essência o *Gītā-govinda* é uma elaboração poética das atividades amorosas de Kṛṣṇa encontradas no *Bhāgavata Purāṇa* (Clooney; Stewart, 2004, p. 175). A proeminência que Jayadeva dá a Rādhā no *Gītā-govinda* confirma que a fonte de inspiração de Jayadeva são os relatos sobre Kṛṣṇa e as *gopīs* de Vraja descritos no *Bhāgavata Purāṇa*, ainda que este último não faça menção direta a Rādhā. Em vez de trazer qualquer dogmatismo metafísico, o *Gītā-govinda* revela um Vaiṣṇavismo dotado de amor, devoção e rendição absoluta, instrumentos essenciais para dissipar as dualidades e permitir a comunhão amorosa entre a alma individual e a personalidade suprema da Divindade, Kṛṣṇa.

1.2.2 – Devoção e rendição (*prapatti*) nos Āḷvārs e sua influência no Vaiṣṇavismo Gauḍīya

Apesar do Vaiṣṇavismo predominante na Bengala se relacionar com o nome de Caitanya Mahāprabhu, não foi ele quem fundou o Vaiṣṇavismo na Bengala. Antes dele, os melodiosos Pādavalīs de Jayadeva (em sânscrito) e as canções de Caṇḍīdāsa (em bengali) glorificando e adorando Kṛṣṇa, já estavam presentes na região. Ademais, segundo Steven Rosem, houve muitos precursores importantes do legado de Caitanya Mahāprabhu (Rosen, 1988, p.5-6). Foi relevante o movimento medieval *bhakti* que floresceu no sul da Índia com os Āḷvārs, com Yamunācārya e com seu seguidor imediato, Rāmānuja, o grande sábio da Śrī Sampradāya (Kapoor, 1977, p. 6).

Mas qual é a principal influência da tradição do Sul da Índia? E como especificamente teria surgido essa influência? Sabemos que, entre os séculos VI e IX d.C., aconteceu um movimento *bhakti* de onde surgiram vários poetas *śaivas* e *vaiṣṇavas* que foram reverenciados como santos por seus respectivos seguidores, por todo Sul da Índia. Os santos *śaivas* ficaram conhecidos como os sessenta e três *nāyaṇārs*, e os *vaiṣṇavas*

como os doze *āļvārs*¹⁰¹. *Āļvār* significa literalmente ‘absorto em meditação’, uma referência ao fato de que os poetas santos *Āļvāres* permanentemente absortos em amor por Deus. Eles compuseram poemas que ficaram conhecidos pela tradição como reconhecidos como *Prabandham* ou ‘Veda tâmil’, uma coletânea de ‘quatro mil composições sagradas’. Esses poemas eram recitados ritualmente como parte da rotina de adoração nos templos *vaiṣṇavas tamis* e tinham o *status* de escritura sagrada. Eles também se tornaram objeto de comentários teológicos eruditos (Flood, 2005, p. 148). Steven Rosen relata que:

Os *Āļvārs* compuseram o *Prabandham*, que é uma coleção de quatro mil canções devocionais na língua tâmil. Essa obra foi considerada como muito sagrada e por algum tempo foi adorada como o *Veda Vaiṣṇava*. A característica especial da religião *bhakti* como pregada pelos *Āļvārs* era sua acessibilidade às pessoas de castas altas e baixas, homens e mulheres, ricos e pobres, sábios e ignorantes, piedosos e ímpios, da mesma maneira. Entre os próprios *Āļvārs*, Andal era uma mulher; Tiruppana pertencia a uma classe baixa; Kulashekhar era um rei; e Tondara-dippodi um pecador redimido. A única coisa necessária para a realização, segundo os *Āļvārs*, era *prapatti*, ou auto entrega (Rosen, 1988, p. 6).

Rosen também explica que: “Segundo a maioria dos acadêmicos da religião indiana, todos os *Āļvārs* viveram antes do século IX. Mas de acordo como o notável historiador, R. G. Bhandarkar, Kulaśekar (um deles) viveu provavelmente na primeira metade do século XII, enquanto que o mais antigo pode ser situado por volta dos séculos V e VI” (Rosen, 1988, p. 6). Flood nos explica que: “A poesia e o *bhakti* extático dos *Āļvārs* influenciou as tradições posteriores e foi adotado pelos devotos em diferentes regiões e em vários templos por toda a nação. O *Bhāgavata Purāṇa*, composto em sânscrito, foi influenciado pelo devocionalismo tâmil, bem como a poesia devocional sânscrita do Vaiṣṇavismo, em particular na Bengala” (Flood, 2006, p. 132-133). Essa também é a opinião de Dasgupta, para quem os *Āļvārs*, assinalam pela primeira vez “o

¹⁰¹ Segundo Suniti Kumar Pathak, os doze *Āļvārs* foram: (1) Periy-āļvār (Santa Viṣṇucitta), com poemas no *Tirumoli (Śrīsūkti)*; (2) *Āṇṇāl* (Śrīgodā), com poemas no *Tiruppāvai (Prabandha)* e no *Nacciṽr Tirumoli (Devī-śrīsūkti)*; (3) Kulaśekhhar-āļvār (Santa Kulaśekhara), com poemas no *Perumāl Tirumoli (Śrīsūkti)*; (4) Tirumaliśai-āļvār (Santa Bhaktisāra), com poemas no *Tiruccanda Viruttam* e no *Namukam Tiruantaḍi*; (5) Tondar-adippodi-āļvār (Santa Bhaktānghri-reṇu), com poemas no *Tirumālai (Śrīmālā)* e no *Tiruppalliyelucci (Prabandhana-gīta)* que glorifica a Śrī Raṅganātha; (6) Tiruppan-āļvār (Santa Pāṇa Munivāhana), com poemas no *Amalam ādi pirān*; (7) Madhurkavi-āļvār (Santa Madhurakavi), com poemas no *Kaṇṇi nuṅ Shiruttāmbu*; (8) Tirumangai-āļvār (Santa Śrīparakāla), com poemas no *Periy-tirumoli (Bṛhat-Śrīsūkti)*, no *Tirukkuruṇḍakam*, no *Tirenetanḍakam*, no *Tiru eļukurrirukkai*, no *Shiriyamaṇḍala*, e no *Periy-madala*; (9) Paygai-āļvār; (10) Bhutt-āļvār; (11) Nanm-āļvār; e (12) Pey-āļvār. (Pathak, 1999, p. 176-177)

surgimento proeminente de uma ideia que alcançou sua culminação nas vidas e literaturas dos devotos da escola Gauḍīya da Bengala, e particularmente na vida de Caitanya” (Dasgupta, 1975, p. 81). Na experiência espiritual dos Āḷvārs encontramos um “desejo ardente por Deus, o Senhor e Amante; na expressão do amor deles por Deus, podemos identificar a maioria dos sintomas patológicos de aspiração amorosa que foram tão intensamente enfatizados nos escritos dos *vaiṣṇavas* da escola *gauḍīya*” (Dasgupta, 1975, p. 83).

Alguns autores apoiam a teoria de que Caitanya Mahāprabhu teria sido influenciado pelas canções dos Āḷvārs por meio de Mādhavendra Purī (Kapoor, 1977, p. 14). Majumdar afirma que “não é possível estabelecer com base em evidência histórica qualquer elo entre os Āḷvārs e Caitanya Mahāprabhu [...]. Contudo, é bem possível que seu *paramaguru* (mestre de seu mestre) Mādhavendra Purī tenha sido influenciado pelos Āḷvārs” (Majumdar, 1969, p. 50), pois há relatos de que ele tenha visitado o Sul da Índia. Outra influência oriunda da tradição dos Āḷvārs, adotada por Caitanya Mahāprabhu, é o conceito de *prapatti*, ‘rendição’, ou *śaraṇāgati*, ‘buscar refúgio’. *Prapatti* é o processo de rendição completa a Paramātmā ou Bhagavān (Viṣṇu ou Kṛṣṇa), que constitui a base da devoção (*bhakti*) à Divindade das principais tradições *vaiṣṇavas*.

Tanto a Sampradāya Śrī¹⁰² de Rāmānuja, como a Sampradāya Gauḍīya de Caitanya Mahāprabhu aceitam a rendição e a situam na plataforma de *parā-bhakti*, a devoção mais elevada. Na Sampradāya Śrī recomenda-se a rendição a Lakṣmī e Viṣṇu, enquanto que na Sampradāya Gauḍīya a Rādhā e Kṛṣṇa.

Podemos remontar o conceito de rendição em diferentes escrituras sagradas. O *Śvetāśvatara Upaniṣad*, afirma: “desejoso de salvação, devo me render ao Senhor”¹⁰³. Mas o texto mais importante e conhecido sobre rendição (*śaraṇāgati*) é a *Bhagavad-gītā*, onde Kṛṣṇa declara que rendição é o caminho mais fácil e seguro de libertação: “Abandona todo os deveres (*dharmas*), vem a mim como teu único refúgio, não temas, eu te livrarei de todos os pecados, não te aflijas”¹⁰⁴. Os *Pāñcarātra Āgamas* apresentam uma definição e classificação bem clara dos elementos de rendição (*prapatti* ou *śaraṇāgati*) que é aceita pelas duas *sampradāyas* acima mencionadas: “As seis divisões da rendição

¹⁰² *Sampradāya* significa ‘tradição’ ou ‘sistema religioso’, e se refere a uma sucessão discipular, como no conceito de *guru-paramparā*, a linhagem de transmissão sucessiva de conhecimento de mestre a discípulo.

¹⁰³ *Tam ha devam ātma-buddhi-prakāśam mumukṣur vai śaraṇam ahaṁ prapadye* (ŚvU, 6.18; Tyāgīśānanda, 1971, p. 132).

¹⁰⁴ *Sarva-dharmān parityajya mām ekaṁ śaraṇam vraja, ahaṁ tvām sarva-pāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ* (Bg. 18.66; Prabhupāda, 1986, p. 710).

são as seguintes: determinação para servir o Senhor; rejeitar o que for desfavorável a esse serviço; ter fé na proteção do Senhor; aceitá-lo como o único abrigo; completa autoentrega; e humildade”¹⁰⁵.

Essa mesma doutrina de rendição, vivenciada pelos Āḷvārs em seus arrebatamentos místicos, foi subsequentemente transmitida por uma linha de mestres (*ācārya*) *vaiṣṇavas*. Segundo Flood:

O primeiro desses *ācāryas*, e fundador dos Śrī Vaiṣṇavas, foi Nāthamuni (século X d.C.) que coletou as canções dos Āḷvārs em seu *Prabandham*. Enquanto suas inspirações emocionais e estéticas vieram do santos-poetas tamis, sua principal herança intelectual foi a tradição filosófica sânscrita, particularmente o Vedānta, e as teologias da *Bhagavad-gītā*, do *Viṣṇu Purāṇa* e dos Pāñcarātra Āgamas. A ele é atribuído a fundação e a consolidação da tradição Śrī Vaiṣṇava por estabelecer uma linhagem com os Āḷvārs tamis (Flood, 1996, p. 136).

Dentre esses mestres, Yāmuna ficou conhecido por defender a autoridade dos *Pāñcarātra Āgamas*, chegando a elevar os rituais do *Pāñcarātra* à mesma categoria dos ritos dos brâmanes ortodoxos (Flood, 1996, p. 136). Apesar de Yāmuna ter sido um grande rei e extremante erudito nas escrituras, percebe-se a importância da humildade e rendição em seus escritos: “Não estou situado no *dharma*, não conheço a mim-mesmo, nem tenho devoção pelos teus pés de lótus. Completamente destituído e sem nenhum outro abrigo, tomo o refúgio de teus pés”¹⁰⁶. Yāmuna teve como sucessor Rāmānuja, que se tornou conhecido por desenvolver a teologia do Vaiṣṇavismo e interpretar o Vedānta a luz do seu teísmo, que ficou conhecido como *viśiṣṭādvaita* ou ‘não-dualismo qualificado’. Rāmānuja escreveu em sânscrito, mas foi muito influenciado pela poesia *bhakti* dos Āḷvārs (Flood, 1996, p. 136). Consequentemente, o Vaiṣṇavismo Śrī se estruturou, por um lado, na tradição sânscrita setentrional da adoração a Viṣṇu com base nos *Pāñcarātras* e *Purāṇas* e com sua ênfase no Senhor enquanto causa transcendente e poder mantenedor do cosmos. Ele se estruturou também com base na tradição tâmil meridional de devoção ardente e rendição plena a uma Divindade pessoal, cujas imagens foram instaladas em templos específicos (Flood, 1996, p. 135-136).

¹⁰⁵ *Ānukūlyasya saṅkalpaḥ prātikūlyasya varjanam, rakṣiṣyatīti viśvāso goptṛtve varanam tathā. ātmanikṣepa-kārpaṇye ṣaḍ-vidhā śaraṇāgatih* (AS, 37. 27.28; Rāmānujācārya, 1916). Esse mesmo verso pode ser encontrado no *Hari-bhakti-vilāsa* de Sanātana Gosvāmī.

¹⁰⁶ *Na dharmā niṣṭhosmi na ca ātmavedi na bhaktimānś tvac caraṇāravinde, akiñcano ’ nanyagatiḥ śaraṇya tvat pāda-mūlam śaraṇam prapadye*, (ASR, 22, Yamuna, sem data, internet).

Concluindo, podemos identificar duas contribuições da tradição dos Āḷvārs para a formação da tradição *vaiṣṇava gauḍīya* de Caitanya Mahāprabhu: (1) o conceito de rendição (*prapatti* ou *śaraṅāgati*) que se manteve comum entre os *vaiṣṇavas gauḍīyas* e *śrīs*; e (2) o misticismo extático dos Āḷvārs, que prenunciou através dos seus cantos extáticos, o movimento de *saṅkīrtana*¹⁰⁷ inaugurado por Caitanya Mahāprabhu. Por alguma razão, no Vaiṣṇavismo Śrī o misticismo extático ficou circunscrito ao contexto formal dos rituais dos templos, ao passo que no Vaiṣṇavismo Gauḍīya ele permanece até hoje com a mesma vitalidade original.

1. 3. A tradição teísta de *bhakti* no contexto histórico do Vaiṣṇavismo Gauḍīya

O Vaiṣṇavismo Bengali ou Gauḍīya, fundado por Caitanya Mahāprabhu e seus seguidores, é classificado como uma tradição monoteísta e considera a adoração devocional (*bhakti*) a Kṛṣṇa, ou Govinda, como o meio supremo para se obter o destino final da existência. Kṛṣṇa é visto como a personalidade original (*adi-puruṣam*) e plena (*svayam bhagavān*) da Divindade, e as muitas formas de Viṣṇu como suas expansões ou encarnações. A posição suprema de Kṛṣṇa é estabelecida pelo *Bhāgavata Purāṇa*, que o considera não apenas como um *avatāra* de Viṣṇu, mas sim como o próprio Bhagavān que é a fonte de todos os o misticismo extático. Depois de expor as diferentes manifestações da Divindade, afirma-se que “de todas as encarnações enumeradas, algumas são porções plenárias e outras são partes de porções plenárias, mas Kṛṣṇa é o próprio Bhagavān”¹⁰⁸.

No não dualismo do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, estabelecido pelo *Bhāgavata Purāṇa* (BhP, 1.2.11; Prabhupāda, 1995, p. 113), a Divindade como Realidade consciente única (*jñānam advayam*) tem três aspetos distintos e indivisos: (1) Brahman, o Ser absoluto, impessoal, que abrange a existência de todas as categorias eternas e reais; (2) Paramātmā, a divindade pessoal e a consciência imanente, situada no coração de todos os seres, que se manifesta na forma das diferentes encarnações de Viṣṇu; e (3) Bhagavān, a suprema personalidade da Divindade, que surge de sua transcendência mística, para se relacionar amorosamente com seus devotos. Apesar de muitas vezes constar em listas de encarnações, Kṛṣṇa seria o próprio Bhagavān original. Significativamente, Jayadeva, na

¹⁰⁷ *Saṅkīrtana* é o cantar congregacional dos nomes de Kṛṣṇa, pelas ruas de todas as vilas e cidade, inalgurado na Benbala e divulgado por Caitanya Mahāprabhu e seus seguidores.

¹⁰⁸ *Ete cāmśa-kalāḥ puṁsaḥ kṛṣṇas tu bhagavān svayam* (BhP, 1.3.38; Prabhupāda, 1995, p. 192).

lista das dez encarnações apresentadas no seu *Gītā Govinda* omite Kṛṣṇa, pois o considera como a própria fonte das encarnações¹⁰⁹.

De acordo com Subhinda Chakravarti, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, assim como as outras escolas vaiṣṇavas, opõe-se à interpretação de Śāṅkara sobre o Brahman (Absoluto), enquanto “realidade indiferenciada, sem atributos, inativa e impessoal, que tem *māyā* sua causa inexplicável para a aparência ilusória do mundo de pluralidade”. O Vaiṣṇavismo Gauḍīya também rejeita a “identificação da *jīva* com Brahman, do finito com o Infinito, do imperfeito com o perfeito, colocações que parecem absurdas para todas as seitas *vaiṣṇavas*” (Cakravarti, 2004, p. 38-39). Mesmo comungando das objeções dos outros *vaiṣṇavas* às interpretações de Śāṅkara sobre Brahman, *māyā*, *jīva* e a relação entre eles, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya desenvolveu características próprias que o distingue não apenas do não-dualismo (*advaita*) absoluto de Śāṅkara, como também de alguns aspectos do teísmo *vaiṣṇava* mais antigo (Cakravarti, 2004, p. 39).

Uma das características distintivas da escola *gauḍīya* do Vaiṣṇavismo é aceitar o *Bhāgavata Purāṇa* tanto como uma escritura revelada bem como o comentário genuíno do *Vedānta-sūtra*. Para Cakravarti, o modo de interpretação dos textos das escrituras adotado pelo Vaiṣṇavismo Gauḍīya difere do utilizado por Śāṅkara. Quanto a isso, ele explica:

[Śāṅkara] se vale principalmente do sentido secundário dos textos das escrituras mesmo quando o sentido primário é obviamente admissível. A escola bengali enfatiza mais o sentido primário dos textos, deixando o uso do sentido secundário apenas para os casos de falha de todas as tentativas imparciais de interpretação utilizando o sentido primário. A forma de interpretação dos textos das escrituras pelo uso do sentido secundário, como foi mostrado, é totalmente inconsistente com a teoria vedântica da validade intrínseca das escrituras reveladas. Tendo em vista que todos os sentidos secundários são inferenciais por natureza, confiar neles é confiar em uma inferência e rejeitar a natureza de autoridade auto evidente das escrituras (Cakravarti, 2004, p. 39).

Portanto, o teísmo e o conceito de *bhakti* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya se sustentam na autoridade literal do *Bhāgavata Purāṇa*. Segundo Caitanya Mahāprabhu, o *Bhāgavata Purāṇa* apresenta, de forma bem ilustrativa (característica do gênero literário dos *Purāṇas*), os ensinamentos das *Upaniṣads*, tal como sistematizados pelo *Vedānta-sūtra*. Segundo Caitanya Mahāprabhu, os Vaiṣṇavas Gauḍīyas devem estudar e fazer a sua

¹⁰⁹ *Keśava dhrta...* (GG, 1.5-15; Duarte, 2011, p. 119-120).

exegese do *Bhāgavata Purāṇa* com base nos comentários de Śrīdhara Svāmī (século XV d. C.), conhecido como *Bhāvārthadīpikā*¹¹⁰. Śrīdhara realizou uma síntese entre Śaṅkara e Madhva em um sistema não-dual teísta, concluindo que “tudo não é nada mais do que a Divindade; mas, ainda assim, somente uma parte dela”.

1.3.1 – Vida¹¹¹ e ensinamentos de Caitanya Mahāprabhu, dos Gosvāmīs de Vṛndāvana e seus seguidores

Caitanya Mahāprabhu nasceu na vila de Navadvīpa, também conhecida como Māyāpura, na Bengala Ocidental, em uma sexta-feira do dia 18 de fevereiro de 1486¹¹², exatamente no momento de ocorrência um eclipse da lua cheia, no momento em que todos os membros da comunidade estavam cantando os nomes de Deus (*haribol*), já que era uma prática comum em tal ocasião. Seu nome antes de ser iniciado na ordem monástica de *sannyāsa*¹¹³ era Viśvambhara, mas ficou mais conhecido como Nimai¹¹⁴. Sua mãe, Śacīdevī, era filha de Nīlāmbara Cakravartin um brâmane devoto e erudito de Sylhet. Seu pai, Jagannātha Mīśra era um brâmane piedoso e erudito seguidor da fé vaiṣṇava, provavelmente devoto de Rāma (De, 1986, p. 68). Naquela época, além de seu avô materno, residiam em Navadvīpa vários vaiṣṇavas que haviam migrado de Sylhet e outras partes da Índia, como é o caso de Śrīvāsa Paṇḍita, Candraśekhara, Murārigupta, Puṇḍarīka Vidyānidhi, Caitanya Vallabha Datta e outros. Toda a atmosfera conspirava para que a grande fagulha da explosão de *bhakti* se acendesse. Contudo, naquele momento, segundo hagiografias tradicionais, Navadvīpa havia se tornado um centro de prazer sensual. Apesar de ser uma cidade universitária renomada, um grande centro de aprendizado do sânscrito e do Navya-Nyāya¹¹⁵, seus moradores estavam profundamente envolvidos no

¹¹⁰ Originário da vila de Balodi, no Gujarat, Śrīdhara Svāmī era discípulo de Paramānanda Purī e sua deidade adorável era Narasiṁha, uma das formas de Viṣṇu. Ele também escreveu os seguintes comentários: o *Subodhinī* sobre a *Bhagavad-gītā* e o *Ātmaprakāśa*, sobre o *Viṣṇu Purāṇa*.

¹¹¹ Há sete principais biografias hagiográficas de Śrī Caitanya Mahāprabhu : o *Śrī Kṛṣṇa Caitanya-caritāmṛta*, em sânscrito, de Murāri Gupta; o *Caitanya-caritāmṛta Mahākāvya*, em sânscrito, de Kavi Karṇapūra; o *Caitanya-bhāgavata*, a primeira biografia em bengali, por Vṛndāvana dāsa Ṭhākura; os dois *Caitanya-maṅgalas*, ambos em bengali, de Jayānanda e de Locana dāsa; o *Caitanya-candrodaya-nāṭaka*, em sânscrito, de Kavi Karṇapūra; e finalmente o *Caitanya-caritāmṛta*, em bengali de Kṛṣṇadāsa Kavirāja (Stewart, 1992, p. 101).

¹¹² Essa data, que no calendário hindu corresponde ao dia *Phālguna Paurṇamāsī*, Śaka 1407, é confirmada pela tradição gauḍīya vaiṣṇava. Baseados na confusão entre os calendários Juliano e Gregorianos, estudiosos, como B. B. Majundar, estabelecem uma data diferente: 27 de fevereiro. (Rosen, 1988, p. 175, n.26; De, 1986, p. 68, n.2)

¹¹³ *Sannyāsa* significa renúncia; seria o quarto estágio da divisão civil da vida do indivíduo (*aśrama*).

¹¹⁴ Por ter nascido embaixo de uma árvore Nim (*Azadirachta indica*), recebeu o apelido familiar de Nimai.

¹¹⁵ O Navya-Nyāya, ou escola da ‘nova lógica’, foi fundado pelo filósofo Gangeśa Upādhyāya (século XIII d.C.) de Mithila. Como um desenvolvimento do *darśana* clássico do Nyāya, ele estabeleceu, na Índia, uma

que os *vaiṣṇavas* chamariam de um comportamento materialista grosseiro (Rosen, 2004, p, 65-66).

Haridasa Ṭhākura (um ex-muçulmano convertido ao Vaiṣṇavismo) e Advaita Ācārya, de Śāntipura, eram dois importantes *vaiṣṇavas* seniores frustrados com o vazio que assolava a região. Eles oravam pelo surgimento de uma encarnação divina, alguém que pudesse acabar com o mal que havia se alojado em Navadvīpa. Segundo a tradição, a resposta a suas preces foi Caitanya Mahāprabhu, que teria vindo a esse mundo para inaugurar o Movimento de *San̄kīrtana*¹¹⁶. Mas a tradição *vaiṣṇava gauḍīya* afirma que essa foi somente a razão externa para seu aparecimento. Quanto à razão interna, Rosen explica que:

A razão interna foi bem elaborada teologicamente. Em suma, no seu aparecimento como Caitanya, Deus desejou saborear o amor dos seus devotos mais elevados. Esse amor era tão intenso, que ele desejou experimentá-lo diretamente da perspectiva singular deles. Por essa razão ele apareceu nesse mundo como o seu próprio e perfeito devoto – como Caitanya Mahaprabhu – para saborear plenamente esse amor divino, que é a meta mais desejada dos *vaiṣṇavas* (Rosen, 2004, p. 66).

Com oito anos de idade, por volta de 1494, Caitanya começou seus estudos sob a tutela de Gaṅgādāsa Paṇḍita. Com apenas dois anos de estudo, com dez anos de idade, revelou-se uma criança prodígio, um erudito versado em várias línguas, lógica, retórica, hermenêutica e filosofia, ficando, por isso, conhecido como Nimai Paṇḍita. Foi também nesse mesmo ano, em 1496, que seu irmão mais velho Viśvarūpa aceitou a ordem sagrada *sannyāsa*, ou o estágio de vida renunciada, tornando-se um mendicante andarilho (Rosen, 2004, p. 66). Por volta dos quinze anos de idade, em 1500, Caitanya casou-se com Lakṣmī Devī, a filha de Vallabha Mīśra de Nadia. Dois anos depois, já como chefe de família, ele abriu sua própria escola e começou a ensinar *sānscrito* e sintaxe. Durante uma visita à vila de seus ancestrais na Bengala Ocidental (onde agora é Bangladesh), em 1502, sua esposa Lakṣmī Devī veio a falecer, após ser picada por uma serpente venenosa. Então, atendendo pedido de sua mãe, ele se casou novamente com Viṣṇupriyā, uma jovem pia e dedicada que eventualmente tornar-se-ia uma das devotas mais importantes da

cultura de ciência teórica, famosa pelo seu rigor metodológico, sutileza linguística, indefinição estilística e aproximações teóricas, que em muito contribuiu para o estudo das escrituras sagradas (*sāstras*). O mérito das suas especulações situa-se proeminentemente em seu método de análise de conceitos e de formulação de uma terminologia exata.

¹¹⁶ *San̄kīrtana* significa ‘cantar congregacional’. Esse movimento religioso estava centrado no cantar congregacional dos santos nomes de Kṛṣṇa.

comunidade *vaiṣṇava gaudīya* (Rosen, 2004. P. 67). Seu pai faleceu nesse mesmo ano e, seguindo os costumes fúnebres, Caitanya Mahāprabhu viajou no ano seguinte (1503) para Gayā¹¹⁷, em Bihar, para realizar os ritos póstumos (*śrāddha*).

A visita a Gayā iria mudar a vida de Caitanya. Lá ele visitou o mestre Īśvara Purī, da linhagem de Madhva e discípulo de Mādhavendra Purī, que se tornaria seu mestre espiritual (*guru*) iniciando-o no *mantra* dos nomes de Kṛṣṇa. Caitanya Mahāprabhu retornou para Navadvīpa completamente mudado. Uma transformação radical aconteceu em seu coração e o amor divino começou a brotar de seu próprio ser, a ponto de os residentes de Navadvīpa não poderem mais reconhecê-lo. Segundo Steven Rosen:

Caitanya Mahāprabhu, era como um fio de alta tensão, carregando todos aqueles com quem se encontrava com amor extático. Agora, com vinte e três anos de idade, ele já tinha fechado sua escola e podia, portanto, dedica-se em tempo integral à sua religião de êxtase. Ele com toda dedicação organizou seu ponderoso movimento de *saṅkīrtana*, centrado no cantar congregacional do santo nome de Kṛṣṇa. Como resultado, ele atraiu não somente os piedosos e eruditos, mas também marginais famigerados da época, tais como Jagai e Madhai. Os acadêmicos bem eruditos como Keśava Kashmiri, se submeteram a Caitanya e sua mensagem. Mesmo líderes políticos poderosos no governo islâmico, como Chand Kazi, prontamente foram tomados por essa corrente de amor divino. Navadvīpa inteira foi inundada pelo humor de doce divindade (Rosen, 2004, p. 68).

Nessa mesma ocasião, Nityānanda, um famoso *avadhūta*¹¹⁸, juntou-se a ele em Navadvīpa. A amizade entre eles acendeu ainda mais o fogo da paixão de Caitanya Mahāprabhu pelo amor divino, e ambos, juntamente com outros devotos, passavam dias e noites dançando e cantando em êxtase (Dasgupta, 1975, Vol. IV, p. 386).

Ao atingir os 25 anos de idade, no início de 1510, Caitanya Mahāprabhu viajou para Katwa e lá foi iniciado na ordem de renunciante (*sannyāsa*) por Keśava Bhāratī. Nessa ocasião que recebeu o nome de Kṛṣṇa Caitanya, geralmente abreviado para Caitanya (De, 1986, p. 81). Depois disso Caitanya Mahāprabhu após uma tentativa frustrada de visitar Vṛndāvana, a terra de Kṛṣṇa, fixou sua base em Purī¹¹⁹. Em 1510, lá ele se encontrou com Sārvabhauma Bhaṭṭācārya, o grande filósofo monista do Vedānta Advaita e versado no Navya-nyāya. Após caloroso debate, Caitanya Mahāprabhu

¹¹⁷ Gayā é uma cidade situada do Estado de Bihar considerada com uma das sete mais sagradas cidades da Índia famosa por lá se realizar ritos para os antepassados.

¹¹⁸ *Avadhūta* é um asceta que renunciou todos os apegos e às conexões mundanas, e não se sujeita a nenhuma convenção social.

¹¹⁹ Purī é uma cidade conhecida também como Jagannātha Purī, pois alí se situa o templo de Jagannātha, uma das principais deidades de Kṛṣṇa, sendo, portanto, importante centro de peregrinação.

finalmente conseguiu converter Bhaṭṭācārya ao teísmo *vaiṣṇava*. Após o que ele iniciou um tour pelo Sul da Índia (Rosen, 2004, p. 68; De, 1986, p. 84). Logo no início de sua viagem, em Chennai (Madras), às margens do rio Godavari, Caitanya Mahāprabhu se encontrou com Rāmānanda Rāya, que se tornaria um de seus associados mais íntimos. Nesse encontro Caitanya Mahāprabhu revelou sua identidade como manifestação Divindade na sua forma amorosa enquanto Rādhā e Kṛṣṇa. Ele teria ainda revelado as verdades teológicas mais complexas da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya (Rosen, 2004, p. 69).

No inverno de 1514, Caitanya Mahāprabhu tentou mais uma vez visitar Vṛndāvana, a terra de Kṛṣṇa. No caminho ele se encontrou com dois oficiais importantes e eruditos do governo islâmico do Norte da Índia: Dabir Khash e Shakara Malik, que insatisfeitos com a situação política e cultural da época, tornaram-se seus discípulos. Eles viriam a se tornar Rūpa Gosvāmī, o objeto central da presente tese, e Sanātana Gosvāmī respectivamente, os principais seguidores de Caitanya Mahāprabhu (Rosen, 2004, p. 69-70). Somente em 1515, aos vinte e nove anos de idade, Caitanya Mahāprabhu chegou finalmente em Vṛndāvana onde pode se entregar ao êxtase espiritual dos passatempos (*līlā*) de Kṛṣṇa e identificar os locais sagrados relacionados a esses passatempos, que estavam perdidos.

Em 1516, ele partiu de volta para Purī, via Prayāga¹²⁰ (Allahabad). Em Prayāga permaneceu por meses instruindo Rūpa Gosvāmī¹²¹ no ensinamento esotérico de das emoções devocionais (*rasa-tattva*) e nas minúcias do relacionamento do homem com a Divindade. Em Vārāṇasī¹²², em seu caminho de volta para Purī, ele instruiu Sanātana Gosvāmī na filosofia dos *avatāras*, explicando como e porque a Divindade se manifesta neste mundo. Ainda em Vārāṇasī, ele converteu um dos mais famosos monistas da Índia, Prakaśānanda Sarasvati (Rosen, 2004, p. 70).

De volta a Puri, com 30 anos de idade, Caitanya Mahāprabhu ali permaneceu até o fim de sua vida em 1534. Durante todo esse período Caitanya permaneceu entregue ao sentimento *rādhā-bhāva*, o êxtase por Kṛṣṇa associado à sua consorte e essência Rādhā. Rosen explica que:

¹²⁰ Prayāga, lit. ‘lugar do sacrifício’, é uma cidade sagrada, mais tarde ficou conhecida como Allāhābād, situada na confluência do rio Gaṅgā [Ganges] com o rio Yamunā e o místico rio subterrâneo Sarasvatī, o que fez este local receber a denominação de *trivenī*, ‘três tranças’.

¹²¹ O mesmo Rūpa Gosvāmī que é o objeto da presente tese.

¹²² Vārāṇasī é uma cidade que já foi conhecida por Kāśī e Benares. Situada nas margens do rio Ganges é uma das sete cidades mais antigas e sagradas da Índia sendo dedicada à adoração de Śiva.

Nos últimos anos de sua permanência nesse mundo, ele experimentou sintomas extáticos profundos. Por exemplo, os membros de seu corpo às vezes se retraíam para dentro de seu corpo e outras vezes se expandiam, como acontece com os membros de uma tartaruga em sua carapaça, enquanto ele chorava descontroladamente de amor por Kṛṣṇa. Segundo a taxonomia gauḍīya, tais sintomas somente se manifestam no décimo segundo estágio de *mahā-bhāva* – nível exaltado de devoção, raramente obtido. Dessa forma ele passou os dezoito anos finais de sua vida em Puri, partindo desse mundo com a idade de quarenta e oito anos (Rosen, 2004, p. 70).

Uma das contribuições significativas de Caitanya Mahāprabhu foi defender o direito de todos, incluindo as classes mais baixas da sociedade de desenvolver a prática devocional de amor por Kṛṣṇa¹²³. Nesse sentido, ele aceitou Rāmānanda Rāya, Rūpa Gosvami, Sanātana Gosvami e Haridāsa, sem considerar suas origens de castas e comunidades às quais pertenciam (Chatterjee, 1999, p. 321-322). Caitanya Mahāprabhu estabeleceu assim as bases de uma sociedade espiritualmente igualitária, sob a égide dos nomes da Divindade Kṛṣṇa ou Hari, onde as origens sociais, culturais, econômicas e religiosas não funcionariam como barreira. Ainda assim, ele jamais desafiou a antiquíssima tradição do Hinduísmo e seu sistema de estratificação social (*varṇāśrama-dharma*) e sua ênfase, por vezes excessivas, no ritualismo. Caitanya Mahāprabhu apenas pedia que as pessoas praticassem a repetição (*japa*), a lembrança (*smaraṇa*) e o canto (*kīrtana*) dos nomes de Kṛṣṇa.

Caitanya Mahāprabhu inspirou centenas de milhares de pessoas na Índia de sua época e continua a inspirar até hoje por todo o mundo. O teólogo John Moffit, escrevendo sobre ele, afirma:

Se tivermos de escolher um homem na história religiosa indiana que melhor representa o espírito puro de auto entrega devocional, eu escolheria o santo *vaiṣṇava* Caitanya, cujo nome inteiro era Kṛṣṇa Caitanya, ou ‘Consciência de Kṛṣṇa’. De todos os santos na história escrita, no Oriente ou Ocidente, ele me parece como o exemplo supremo de uma alma carregada pela maré de amor extático por Deus. Esse homem extraordinário, que pertence a um período rico que tem início no fim do século XIV, representa a culminação das escolas devocionais que cresceram em volta de Kṛṣṇa [...] em sua natureza, Caitanya deleitava-se intensamente. Afirma-se que, como São Francisco de Assis, ele tinha um poder milagroso sobre os animais selvagens. Sua vida na cidade santa de Purī é a história de um homem em um estado de intoxicação espiritual praticamente contínua. Discursos iluminantes, contemplação

¹²³ Nityānanda e Advaita Ācārya receberam a missão de tornar *kṛṣṇa-bhakti* acessível às comunidades dos *caṇḍālas*. Os *caṇḍālas* são pessoas sem castas, consideradas intocáveis, que equivale ao que hoje classificamos como párias ou dálits.

profunda, humores de comunhão amorosa com Deus, eram ocorrências diárias (Moffitt, 1972, p. 129, 135-136).

Tamanha é a importância Caitanya Mahāprabhu para o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, que com bases nas escrituras divinas ele é considerado uma encarnação divina (*āvātara*). Sobre isso Bhaktivinoda Ṭhākura afirma:

Deixamos para nossos leitores decidir como lidar com Mahāprabhu. Os vaiṣṇavas aceitaram-no como o grande Senhor, o próprio Śrī Kṛṣṇa [...]. Aqueles que não estão preparados para aceitar esta perspectiva podem considerar o Senhor Caitanya como um mestre nobre e santo. Isso é tudo que desejamos que os nossos leitores acreditem [...]. Não fazemos nenhuma objeção se o leitor não acredita em seus milagres, visto que milagre por si não demonstram Divindade. Demônios como Rāvaṇa e outros também realizam milagres e isso não prova que eles são deuses. É o amor ilimitado e sua influência esmagadora que seria visto no próprio Deus (Thakur, 1984, p. 60-61).

Caitanya Mahāprabhu não deixou nenhuma obra escrita, com exceção de uma pequena antologia de apenas oito versos, conhecidos como *Śikṣāṣṭaka* ‘Os Oito Versos de Instruções’. Ela apresenta, de uma forma condensada, toda a filosofia e mística do Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Posteriormente ele pediu a um grupo seletivo de discípulos, que mais tarde ficariam conhecidos como os ‘Seis Gosvāmīs de Vṛndāvana’, para apresentar sistematicamente toda a teologia *bhakti*, conforme os ensinamentos por ele mesmo dados. Os seis Gosvāmīs foram: Rūpa Gosvāmī, Sanātana Gosvāmī, Raghunātha Bhaṭṭa, Raghunāthadāsa Gosvāmī, Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmī e Jīva Gosvāmī. Esse último o sobrinho dos irmãos Rūpa Gosvāmī e Sanātana Gosvāmī.

Rūpa Gosvāmī e Sanātana Gosvāmī sistematizaram a teologia da religião de Caitanya Mahāprabhu. As obras mais importantes de Rūpa Gosvāmī foram: *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, *Ujjvala-nīlamaṇi*, *Laghu-Bhāgavatāmṛta*, *Upadeśāmṛta*, *Stava-mālā* e várias peças de teatro. Sanātana Gosvāmī por sua vez escreveu o *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta*, o *Hari-bhakti-vilāsa*, o *Līlā-stava*, e o *Vaiṣṇava-toṣanī* (De, 1986, p. 151-152). Jīva Gosvāmī forneceu evidências lógicas e escriturais em apoio às obras de Rūpa e Sanātana. Suas obras mais importantes, do ponto de vista filosófico, são o *Ṣaḍ-saṁdarbha* e o *Sarva-saṁvādinī*. Raghunātha Dāsa compôs hinos devocionais imbuídos de intenso misticismo, em linguagem erótica e centrados na adoração do casal Rādhā-Kṛṣṇa. Atribui-se a Gopāla Bhaṭṭa o famoso *Hari-bhakti-vilāsa* que codifica as regras rituais e comportamentais da tradição de Caitanya Mahāprabhu, influenciado pelos Purāṇas, Pāñcarātra e Tantras.

Os escritos dos Gosvāmīs de Vṛndāvana estabeleceram os cânones do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, cobrindo toda a gama das escrituras *vaiṣṇavas*. Posteriormente as obras de Viśvanātha Cakravartī (1638-1708) e Baladeva Vidyābhūṣaṇa (? -1768) também seriam acrescentadas a esses cânones.

1.3.2 – O Vaiṣṇavismo Gauḍīya na modernidade pós-colonial e sua presença contemporânea no Ocidente

Segundo Jan Brzezinski, a história do Vaiṣṇavismo Gauḍīya poderia ser analisada em sintonia com a ‘Teoria do Grande Homem’¹²⁴, que se baseia nas “categorias sociológicas definidas por Max Weber, para quem o ‘grande homem’ é o profeta carismático que rompe com a tradição para propagar uma nova mensagem” (Brzezinski, 2004, p.74). Vejamos então as várias fases do Vaiṣṇavismo Gauḍīya e seus ‘profetas carismáticos’.

A primeira fase inicia-se com o próprio Caitanya Mahāprabhu e seus discípulos. A segunda inicia-se no século XX com a criação da Gauḍīya Matha por Bhaktisiddhanta Sarasvati. E finalmente a terceira inicia-se com a propagação do Vaiṣṇavismo Gauḍīya por todo o mundo, por meio da ISKCON – International Society for Krishna Consciousness –, que foi fundada por Swami Prabhupāda (Brzezinski, 2004, p.74). Na sub-seção anterior descrevemos a primeira fase relativa ao ‘profeta’ Caitanya Mahāprabhu e mostramos como ela foi determinante no renascimento do Vaiṣṇavismo e na estruturação da tradição *vaiṣṇava gauḍīya*, em um contexto marcado pela ortodoxia brâmane e pela presença islâmica. Analisemos agora as outras fases que emergem em um contexto de modernidade pós-colonial.

A segunda fase é marcada pela personalidade carismática de Bhaktisiddhanta Sarasvati, nascido em Purī em 1874, e falecido em Calcutá em 1937. Aos vinte e cinco anos, Bhaktisiddhanta Sarasvati já era famoso pelo seu vasto conhecimento de sânscrito, matemática e astronomia. Devido ao seu comentário sobre o Sūrya Siddhānta, um tratado de astronomia hindu, ele recebeu o título de Siddhānta Sarasvati, em reconhecimento à sua grande erudição. Sob orientação de seu pai, em 1905, ele aceitou iniciação espiritual

¹²⁴ A ‘Teoria do Grande Homem’ é uma teoria frequentemente associada com o historiador escocês do século XIX, Thomas Carlyle. Ele declarou: “A história do mundo é apenas a biografia dos grandes homens” (Carlyle. 1840). Carlyle acreditava que os grandes homens moldavam a história através de suas visões.

do grande santo Gaura-kisora Dasa Babaji. A influência de Bhaktisiddhanta Sarasvati na sociedade bengali não poder ser comparada à de Caitanya Mahāprabhu, mas ele certamente foi um dos grandes reformadores do final do século XIX e início do século XX, que contribuiu para resgatar o orgulho dos hindus em sua própria tradição. Jan Brzezinski diz que:

Diferentemente de Chaitanya, Bhaktisiddhanta Sarasvati não era uma pessoa extática, mas sim um asceta e intelectual, motivado pela visão da glória potencial do Vaishnavismo de Chaitanya e pelo desejo de superar as limitações impostas a este pelas condições da época. Ele se via como o continuador das tentativas de seu pai Bhaktivinoda Ṭhākura de racionalizar e trazer o Vaiṣṇavismo Gauḍīya para a era moderna (Brzezinski, 2004, p.84).

A importância da missão de Bhaktisiddhanta Sarasvati só pode ser entendida no contexto da vida de seu pai, Bhaktivinoda Ṭhākura (1838-1914). Bhaktivinoda Ṭhākura recebeu uma educação inglesa e se graduou em uma faculdade cristã. Após seus estudos jurídicos, ele se tornou funcionário público no governo da Bengala, onde, entre muitas outras responsabilidades, foi supervisor do famoso templo de Jagannātha em Purī (Brooks, 2001, p.344). Apesar da sua educação, com base na filosofia ocidental e no Cristianismo, e de seu comprometimento com o sistema britânico colonial, que o imbuíram da opinião de que a filosofia e religião indianas eram inferiores, em determinado momento, ele desenvolveu um interesse forte pela tradição *vaiṣṇava*. Buscando conhecer mais profundamente sua própria cultura em seus próprios termos, ele se aprofundou no estudo do *Caitanya-caritāmṛta* e do *Bhāgavata Purāṇa*. Isso acarretou uma transformação radical de valores, levando-o a se dedicar ativamente à religião *vaiṣṇava* e a revitalização do pensamento de Caitanya Mahāprabhu.

Em meados do século XVII, a religião iniciada por Caitanya Mahāprabhu já havia perdido seu zelo extático e se identificava basicamente com uma de suas ramificações, a seita Sahajiyā. Considerando-se herdeiros de Caitanya Mahāprabhu, os *sahajiyās* integraram elementos tântricos em suas práticas espirituais, sendo o ritual de intercurso sexual o principal deles. A situação do Vaiṣṇavismo Gauḍīya na época é assim definida:

O Vaishnavismo tinha sido praticamente abandonado pela seção culta da sociedade, sua literatura era dificilmente lida. Não mais se considerava o *kīrtana* como uma prece, mas sim como um meio de gratificação para pessoa de moral baixa. A maior parte dos seguidores do Vaiṣṇavismo da época perderam seu padrão elevado de moralidade; abandonaram seu ascetismo, sua excelência intelectual e fervor

devocional, que eram as principais características dos mestres vaiṣṇavas anteriores (Yati, 1978, p.39).

Foi nesse contexto histórico que surgiu Bhaktivinoda Ṭhākura. Em seu esforço de sanar essa situação e revitalizar o interesse por Caitanya Mahāprabhu, ele traduziu e escreveu comentários sobre vários textos *vaiṣṇavas* em diferentes línguas, inclusive inglês. Ele fundou a revista *Sajjana-toṣani* para disseminar os ensinamentos de Caitanya Mahāprabhu. Assim como Caitanya Mahāprabhu havia redescoberto os locais das atividades (*līlās*) de Kṛṣṇa em Vṛndāvana, ele fez o mesmo em relação à Caitanya Mahāprabhu, redescobrando o seu local de nascimento, que aparentemente estava perdido, e ali construiu um templo, que existe até hoje e se tornou um local de peregrinação do Vaiṣṇavismo Gauḍīya.

Jason Fuller explica que, considerando que a modernização do Vaiṣṇavismo Gauḍīya no século XIX aconteceu com o uso de tecnologias como a impressão de livros, Bhaktivinoda “inaugurou um movimento religioso baseado na publicação da palavra escrita” (Fuller, 2001, p. 301). Sua meta era chegar à classe culta dos bengalis, os *bhadralokas*,¹²⁵ e por isso,

Pelo uso da impressão de livros e periódicos, a tradição nativa do Vaiṣṇavismo Gauḍīya foi recuperada e adequada de forma moderna. Nesse processo ela se transformou. A inovação de Bhaktivinoda no domínio da mídia impressa definiu os parâmetros de uma modernidade vaiṣṇava, e que se tornaram os parâmetros pelos quais a maior parte das comunidades vaiṣṇavas gauḍīyas operam até hoje (Fuller, 2001, p. 312).

Foi nessa direção aberta por seu pai, que seguiu Bhaktisiddhanta Sarasvati. Ele afirmava que a impressão de livros seria a *br̥hat mṛdaṅga*, a grande *mṛdaṅga*¹²⁶. Para ele, a *mṛdaṅga*, que é o instrumento de percussão utilizado nos *kīrtanas*, podia ser ouvida em um raio de uma ou duas quadras; mas com a *br̥hat mṛdaṅga*, a mídia impressa, a mensagem de Caitanya Mahāprabhu, poderia se espalhar por todo o mundo. Com a morte de seu pai, Bhaktisiddhanta Sarasvati tornou-se o editor da revista *Sajjana Toṣani* e fundou a Bhagavat Press, orientada para a publicação da literatura vaiṣṇava. Mais tarde aceitou a ordem dos renunciantes (*sannyāsa*), agora com nome de Bhaktisiddhānta

¹²⁵ O termo *y*, que vem de *bhadra* ‘gentil’, ‘civilizado’, ‘próspero’ mais *loka* ‘povo’, ‘pessoas’, se refere à classe média urbana que se desenvolveu na Índia no período colonial. Literalmente vem de *bhadra* ‘gentil’, ‘civilizado’, ‘adequado’ mais *loka* ‘povo’, ‘pessoas’ (Fuller, 2001, p. 298, 312, n. 8).

¹²⁶ A palavra *mṛdaṅga* vem das palavras *mṛt* e *aṅga*, que significam ‘barro’ e ‘corpo’, respectivamente. Como se pode deduzir da definição literal, a *mṛdaṅga* original foi feita de barro. Através do tempo, o termo *mṛdaṅga* tem sido usado para descrever qualquer tambor de duas peles.

Sarasvatī Gosvāmī Mahārāja. Com o propósito de pregar *Kṛṣṇa-bhakti* por toda a Índia, ele organizou a missão Caitanya Gauḍīya Matha, com 64 ramificações por todo o país. A sede da Gauḍīya Matha ficava em Sridhama Māyāpur, local de nascimento de Caitanya Mahāprabhu. Alguns de seus discípulos foram enviados para trabalho missionário na Europa.

Bhaktisiddhanta Sarasvati tinha como propósito final a mística de *bhakti*, contudo ele foi influenciado pelas mesmas preocupações sociais de seu pai. Em vários de seus artigos ele criticou abertamente as estruturas sociais na Bengala. Como afirma Brzezinski:

Contudo, considerando que Bhaktivinoda Ṭhākura, apesar de ter uma forte opinião sobre a necessidade de reformar a sociedade Vaiṣṇava gauḍīya, permaneceu dentro das estruturas tradicionais da linhagem Vaiṣṇava gauḍīya, lidando com ela de uma forma conciliatória, Bhaktisiddhanta Sarasvati adotou uma abordagem de confrontação direta. Como um reformador, ele rompeu com as estruturas de autoridade tradicionais no mundo vaiṣṇava. Isso, juntamente com o desejo de utilizar instituições modernas para pregar o Vaiṣṇavismo gauḍīya, resultou na criação da Gauḍīya Math em 1920 (Brzezinski, 2004, p.82).

Bhaktivinoda Ṭhākura considerava que a casta de uma pessoa não deveria ser determinada unicamente pelo nascimento, mas também pelas qualidades e méritos. Dessa forma, a casta do filho poderia ser bem diferente da dos pais. Em sua obra *Brāhmaṇa o vaiṣṇava*, Bhaktisiddhanta Sarasvati defende esses princípios argumentando, com base no *Purāṇas*, *Mahābhārata* e até mesmo *Smrtis* e *Dharma Śāstras*, que nos tempos antigos havia mobilidade de casta. Segundo seus argumentos a tradição social bengali há muito se havia desviado do modelo social védico puro (Brzezinski, 2004, p.84). Sobre isso, Brzezinski afirma:

Em 1918, Bhaktisiddhanta Sarasvati deu um grande passo no seu plano de *daivi varṇāśrama*, uma ideologia que combinava organização social com devoção a Krishna, iniciando a si próprio em uma nova ordem de *sannyāsa* bem distinta da tradição vaiṣṇava existente de *bhekh*. Ele adotou a infame roupa açafraão, considerada pelos vaiṣṇavas como indicativa das seitas ‘*māyāvadas*’ do Hinduísmo, e o bastão triplo (*tridanda*), revivendo uma tradição que, apesar de ser mencionada nos *Purāṇas*, nunca foi utilizada em nenhuma das linhas vaiṣṇavas. Bhaktisiddhanta Sarasvati tinha dois objetivos; criticar o sistema existente de renúncia, que ele considerava responsável de ter colocado a instituição estabelecida por Rūpa Gosvāmī em descrédito, e criar uma irmandade de pregação comprometida e de caráter impecável. O *sannyāsī* da Gauḍīya Matha, apesar de inteiramente comprometido com sua prática espiritual, era para ser uma parte da sociedade, e não

divorciado dela. A essência dessa atitude de renúncia era ser *yukta vairāgya*, que é mencionado por Rūpa Gosvāmī no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* que aparenta dar licença para um ‘ascetismo desse mundo’¹²⁷ (Brzezinski, 2004, p.84, n. 34).

Até a sua morte em 1937, Bhaktisiddhanta Sarasvati viajou extensivamente por toda a Índia, abrindo templos como parte da missão Gauḍīya Matha. Também enviou discípulos para a Inglaterra, Alemanha e Japão, onde foram abertas pequenas missões, que, entretanto, não foram bem-sucedidas. Segundo Brooks:

A Gauḍīya Matha foi a primeira organização monástica vaiṣṇava a ser criticada por se envolver com o ‘sistema’ estabelecido; críticas estas que vieram dos sacerdotes hereditários de templos Vaiṣṇavas gauḍīyas que sentiram ameaçado o seu status superior, pela política de abertura social de Bhaktisiddhanta Sarasvati. Eventualmente, a Gauḍīya Matha foi reconhecida como um ramo genuíno da árvore religiosa plantada por Caitanya Mahāprabhu (Brooks, 2001, p. 347).

A terceira e última fase do Vaiṣṇavismo Gauḍīya é marcada pela personalidade carismática de Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (1896-1977), que não apenas herdou o ‘chamado’ para imprimir livros, que caracterizou a revolução iniciada por Bhativinda Thākura e Bhaktisiddhanta Sarasvati, mas também a energia estimulante da Gauḍīya Matha para divulgar a mensagem de Caitanya Mahāprabhu por ‘todas as vila e cidades’ (Goswami, 1982, p. xix). Com esse propósito em mente e cumprindo as ordens de seu mestre espiritual Bhaktisiddhanta Sarasvati, ele deixou a Índia e foi para o Ocidente. Em 1966, fundou na cidade de Nova Iorque, a instituição ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) que ficaria mais conhecida como Movimento Hare Krishna (Goswami, 1980, p. 132). Falando sobre a missão de Prabhupāda, Kin Knott afirma:

Nessa capacidade Prabhupāda foi identificado por seus discípulos não apenas como um guru seguindo a mesma linhagem de Caitanya, mas como o ‘*ācārya* fundador’ da ISKCON. Com relação a ambos, considera-se que ele tenha cumprido com sucesso a profecia missionária de Caitanya sobre o *saṅkīrtana*, glorificando a Krishna em toda vila e cidade, pelo seu próprio ministério de viagem, e inspirando os outros a fazerem o mesmo. A abertura de templos por todo o mundo, a publicação de livros em muitas línguas e as viagens de grupos de *saṅkīrtana* para distribuir livros e cantar em público foram todos considerados como instrumentais na realização dessa profecia (Knott, 2001, p. 371).

¹²⁷ *Anāsaktasya viṣayān yathārham upayujjataḥ, nirbandhaḥ kṛṣṇa-sambandhe yuktaṁ vairāgyam ucyate*, “Define-se *yukta- vairāgya* como a atitude que desapego dos objetos dos sentidos, mais ainda os utiliza enquanto forem uteis no serviço a Kṛṣṇa” (BRS, 1. 2.225; Svāmī, 2006, p. 74).

Apesar de não ser o primeiro *vaiṣṇava* a pregar no Ocidente¹²⁸. Prabhupāda foi, sem dúvida alguma, o mais bem-sucedido *vaiṣṇava* na propagação da tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya entre não hindus. Paul H. Sherboow afirma:

Seus ensinamentos, contudo, mantiveram-se firmemente arraigado nos princípios e doutrinas de seus predecessores da tradição Vaiṣṇavismo gauḍīya, especialmente aqueles transmitidos pelo seu guru, Bhaktisiddhanta Sarasvati, e pelo pai de seu guru, Kedarnath Dutt Bhaktivinoda. Bhaktivedanta Swami traçou o curso que todos os mestres religiosos devem negociar: entre fidelidade à tradição e relevância de tempo e lugar (Sherboow, 2004, p. 144).

Também segundo Charles Brooks, a história do Vaiṣṇavismo Gauḍīya atesta não somente as sólidas fundações estabelecidas por Caitanya Mahāprabhu e seus seguidores imediatos, mas também a “habilidade da tradição em produzir periodicamente líderes inspirados, capazes de renovar e interpretar a doutrina e filosofia para fazer frente às exigências de novos ambientes sociais e culturais”. Para ele a ISKCON seria um bom exemplo da vitalidade integrativa da *sampradāya gauḍīya* (Brooks, 2001, p. 335). Ele afirma:

O lugar legítimo da ISKCON na *sampradāya gauḍīya* de Caitanya Mahāprabhu tem sido aceito pelos indianos seguidores dessa tradição, e a população hindu devota em geral têm aceitado os devotos da ISKCON como vaiṣṇavas verdadeiros. Esse fenômeno pode ser compreendido se considerarmos a vida e os ensinamentos de Caitanya e os antecedentes históricos da ISKCON ocorridos na revitalização do Caitanismo por Bhaktivinoda Ṭhākura e seu filho, Bhaktisiddhanta Sarasvati, o guru de Bhaktivedanta Swami, o fundador da ISKCON (Brooks, 2001, p.365-367).

Para Swami Prabhupāda a ISKCON representa o inevitável encontro do Oriente com o Ocidente. Por meio de uma analogia, ele afirma que a Índia era como que um aleijado, isto ser dotado de conhecimento e visão espiritual, mas sem a força para transmiti-los; e que o Ocidente era como que um cego, isto é, um ser incapaz de ver a verdade, mas pleno de recursos e energia. Ele visionava a ISKCON como o encontro do ‘cego e do aleijado’, cuja cooperação possibilitaria uma “era dourada de consciência de Krishna” no mundo inteiro (Brooks, 2001, 358).

¹²⁸ Em 1933, Bhakti Siddhānta já havia enviado seus *sannyāsīs* pregadores B. H. Bom e B. P. Tirtha para a Alemanha e Inglaterra.

CAPÍTULO 2

A TRADIÇÃO DA ESTÉTICA INDIANA E O CONCEITO DE RASA

A Beleza é Verdade, a Verdade Beleza – isto é tudo
O que sabeis na terra, e tudo o que deveis saber.
(Keats, *Ode a um vaso grego*, V.)

2.1 – Teoria clássica de *rasa*

O conceito de *rasa* e seu desenvolvimento formam um capítulo longo e fascinante na história intelectual da Índia antiga e medieval. Questiona-se quanto ao surgimento do sentido especificamente estético da palavra *rasa* (Haberman, 1988, p. 13), já que ela é utilizada na literatura védica dos diferentes sistemas filosóficos ortodoxos e heterodoxos, no *Āyurveda*, no *Nāṭyaśāstra* e em outras obras literárias (tanto dramáticas quanto poéticas) a ele associadas.

Com Bharata Muni (entre os séculos I e V d. C.)¹²⁹, a teoria estética de *rasa* assume sua forma definitiva, estando na origem de inúmeros debates escolásticos, tal como a teoria da tragédia de Aristóteles. Na Índia, o tema de *rasa* (experiência estética) tornou-se força determinante da prática artística de forma bem mais duradora que a teoria grega (Saxena, 2010, p. 372). Seu uso apresenta ainda uma grande diversificação de aplicações nas esferas da religiosidade, literatura, drama, dança, música e cinema.

2.1.1 – Origens e fundamentos etimológicos de *rasa*

Há pelo menos três diferentes genealogias do conceito de *rasa*: (1) as implicações estéticas encontradas nos *Vedas*, *Upaniṣads* e outras escrituras; (2) as implicações estéticas encontradas nas artes performáticas e na poética; e (3) as implicações religiosas encontradas no Movimento *bhakti* (Adkoli, 2000, p. 1).

No desenvolvimento da civilização da Índia, o termo esteve ligado a diversos conceitos que se insinuavam em diferentes épocas. Nos *Vedas* mais antigos, podemos identificar o uso de *rasa* com o sentido de ‘seiva’, ‘essência’, ‘sabor’ ou ‘sentimento’. Seu sentido variava de acordo com os diferentes contextos, desde os rituais védicos até à metafísica das *Upaniṣads*. No *Rg Veda* e no *Atharva Veda*, há vários hinos glorificando

¹²⁹ O período de Bharata Muni e de sua obra não pode ser determinado precisamente. Mas há evidências de que seu *Nāṭya-śāstra* foi composto antes do século V d.C. (E.H. Vol.2, p. 256).

rasa. No *Ṛg Veda*, ele é utilizado para designar o leite da vaca¹³⁰, a água enquanto essência das plantas¹³¹ e acima de tudo, o sumo da planta *soma* que produz o elixir dos deuses¹³². No *Atharva Veda*, *kapitha* ou *bel* (marmeleiro-da-índia) é considerado um correlativo da lua, que é o senhor de todos os remédios. *Kapitha*, portanto, identifica-se com *rasa* enquanto fonte de cura de muitas doenças (Barlingay, 2007, p. 86). No *Āyurveda*, considera-se que *rasa* é um dos sete *dhātus* ou elementos básicos constituintes do corpo humano. O *Āyurveda* também utiliza essa mesma palavra para designar o elemento mercúrio ou *pārada*. Segundo Barlingay, o mercúrio desempenhava um papel importante na terapia ayurvédica. Ele era usado como base para a preparação de uma classe de medicamentos conhecidos *rasāyana* (Barlingay, 2007, p. 86).

Mas foi nas *Upaniṣads* que o termo *rasa* adquiriu um sentido metafísico. A preocupação ontológica pela busca do ‘Ser’ eterno e real prevalece sobre a busca dos frutos transitórios dos rituais védicos e já contém em si, de forma implícita, a perspectiva de uma experiência estética da totalidade. Nessas mesmas *Upaniṣads* podemos encontrar a palavra *rasa*, utilizada como ‘essência’ (ChU, 1.1.2), ‘sabor’ (TaiU, 2.7.2) e associada ao conceito de *ānanda* ‘prazer’ ou ‘bem-aventurança’ (TaiU, 2.7.2). Segundo o *Chāndogya Upaniṣad*, a palavra *rasa*, ainda com o sentido de ‘essência’, indica o Supremo Brahman (*parama*): “A essência de todos os seres é a terra. A essência da terra é a água. A essência da água é a vegetação. A essência da vegetação é o homem. A essência do homem é a palavra. A essência (*rasa*) da palavra é o *ṛk*. A essência do *ṛk* é o *sāman*. A essência do *sāman* é o *udgītha*”¹³³. “A sílaba *om* chamada de *udgītha* é a quintessência de todas as essências, o supremo, o mais adorável”¹³⁴. Também, o *Taittirīya Upaniṣad*, em seu sentido metafísico, identifica *rasa* com o Ser Supremo (Brahman), “Ele (o Ser), de fato, é *rasa*”¹³⁵ (TaiU, 1.2.7). Na sequência ele conclui: “unicamente Ele (como *rasa*) pode conduzir à bem-aventurança”¹³⁶. Em outras palavras o *rasa* da *Taittirīya Upaniṣad* é a fonte de prazer que cada um descobre em si mesmo quando entra em contato com a fonte de sua própria essência, isto é, a razão e princípio

¹³⁰ *Goṣv aghnyam... jambhe rasasya vāyrdhe* (RV, 1.37.5; Sarasvati, 1977, Vol. II, p. 377).

¹³¹ *Rasāśirah prathamam somyasya* (RV, 3.48.1; Sarasvati, 1977, Vol. IV, p. 1180).

¹³² *Yaḥ pāvamānīr adhyety ṛṣibhiḥ sambhṛtaṁ rasam* (RV, 9.67.31; Sarasvati, 1977, Vol. XI, p. 3750).

¹³³ *Eṣā bhūtānām pṛthivī rasaḥ pṛthivyā āpo rasaḥ, apām oṣadhayo rasaḥ oṣadhīnām puruṣo rasaḥ puruṣasya vāg raso vāca ṛg rasaḥ ṛcām sāma rasaḥ* (ChU, 1.1.2; Swāhānanda, 1956, p.7).

¹³⁴ *Sa eṣa rasānām rasatamaḥ paramaḥ parārdhyo’ ṣtamo yad udgīthaḥ* (ChU, 1.1.3; Swāhānanda, 1956, p.8).

¹³⁵ *Raso vai saḥ* (TaiU, 2.7.1; Sarvānanda, 1982a, p.135)

¹³⁶ *Rasam hy evāyam labdhvānandī bhavati [...] eṣa hy evānandayāti* (TaiU, 2.7.1; Sarvānanda, 1982a, p.135).

criador de seu próprio ser. Como afirma Chantal Maillard, “*rasa* é uma experiência embriagadora que se identifica com o ‘gozo místico’” (Maillard; Pujol, 1999, p. 19-20).

Esse sentido místico de *rasa* também está presente no *Agni Purāṇa*. Nesse contexto, *rasa* é a expressão da bem-aventurança que constitui a realidade. O eterno e imortal Brahman é personificação dessa bem-aventurança, e quem o realiza enche-se de alegria. Diz o texto: “Afirma-se no *Vedānta* que Brahman é imutável, supremo, eterno, não nascido, onipresente e único; ele é consciência, luz e o Senhor. Quando a beatitude inerente desse princípio se manifesta, essa manifestação é chamada de consciência, *camatkāra* ou *rasa*”¹³⁷. Também no monismo tântrico do Śivaísmo da Caxemira, o sentido místico de *rasa* é sustentado pelo grande esteta e místico Abhinavagupta. Em seu *Tantrāloka*, ele descreve o “ritual como uma forma de restitui em Śiva a essência (*rasa*) que flui em todas as coisas existentes, pois elas ‘estão grávidas de sua não-diferença com Śiva’” (Maillard; Pujol, 1999, p. 20-21). Finalmente este sentido místico também está presente na tradição *vaiṣṇava* de *bhakti*, onde *rasa* seria aquilo que dá satisfação ou prazer estético ao ser, como algo que tem gosto e pode ser saboreado nos relacionamentos espirituais, entre a alma individual e a Personalidade da Divindade. Seria o ‘arrebatamento sagrado’ ou a ‘doçura’ na tradição *vaiṣṇava* de *bhakti*¹³⁸.

A consolidação do sentido estético de *rasa* aparece em Bharata Muni em sua obra *Nāṭya-śāstra*. Tal sentido se desenvolve como um conceito estético que se desdobra em dimensões poéticas e dramáticas bem complexas¹³⁹. Como afirma Edwin Gerow: “tomada como um todo, a ideia geral de *rasa* no *Nāṭya-śāstra* sugere fortemente que *rasa* desenvolveu suas primeiras implicações ‘estéticas’ no contexto dos dramas sânscritos do período clássico” (Gerow, 1977, p. 245). Dessa forma, no contexto da arte estética, talvez *rasa* possa ser traduzido melhor por ‘sentimento dramático’ ou ‘prazer estético’. Depois de Bharata Muni os nomes mais importantes dessa tradição estética são: Ānandavardhana

¹³⁷ *Akṣaram paramam brahma, sanātanam ajam vibhum, vedāntesu vadanty ekam, caitanyam jyotir īśvaram. Ānandaḥ sahasas tasya, vyajyate kadācana, vyaktiḥ sā tasya caitanya, camatkāra rasāhvayā* (AP, 2.176.182; Bhattacharya, 1995, p.28).

¹³⁸ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, seguindo seu mestre espiritual Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī, traduz *rasa* como ‘doçura’ (Prabhupāda, 1981, p. 151).

¹³⁹ O conceito de *rasa*, além de definir os critérios do drama, versou também sobre a poética. Nesse caso, como primeiros autores da poética, temos Bhāmaha, nos séculos VII e VIII d.C (KāA, 3.6; Sastry, 1970, p. 55) e Daṇḍin, no século VIII d.C. (KāD, 2.5; Potdar, 1970, p. 115). Eles consideravam *rasa* apenas como um tipo de figura da linguagem (*rasavad-alāṅkāra*) ou como um ornamento de uma boa poesia. Contudo, Rudraṭa, no século IX, deu mais ênfase ao *rasa* como parte da experiência central de todas as obras poéticas (KāA2, 12.1-2; Rudrata, 1983, p. 149-150).

(século IX d.C.), Abhinavagupta (século X d.C.), Bhaṭṭa Nāyaka, Bhoja e Rūpa Gosvāmi¹⁴⁰.

Alguns desses comentadores, cujas obras estão perdidas, são conhecidos por terem sido comentados por Abhinavagupta. Segundo Delmonico:

A seção do comentário de Abhinavagupta sobre o *rasa-sūtra* (aforismo sobre o *rasa*) do *Nāṭya-śāstra*, por exemplo, contém, em adição à sua própria interpretação da natureza e processo de realização do *rasa*, um registro das tentativas de alguns de seus predecessores para elucidar os conceitos de *rasa* encontrados no texto” (Delmonico, 1990, p. 20).

Apesar do comentário de Abhinavagupta ter um grande valor na reconstrução do desenvolvimento do conceito de *rasa* entre os séculos IV e X, ele nos diz muito pouco sobre os períodos mais antigos da estética de *rasa*.

A partir de Ānandavardhana, autor de *Dhvanyāloka*, *rasa* adquiriu um lugar novo e central na teoria poética. Ele constata a existência de uma relação entre *rasa* e *dhvani* ou “poder sugestivo da palavra”. *Dhvani* seria a essência ou a alma da poesia e do próprio *rasa*. Dessa forma, a escola *dhvani* de Ānandavardhana aceita os humores e sentimentos como um elemento do não- expresso e tenta harmonizar a ideia de *rasa* com a teoria de *dhvani* (De, 1963, p. 60-61). Bhaṭṭa Nāyaka, um escritor da Caxemira do século X, foi o primeiro a mencionar que a compreensão religiosa da experiência estética depende principalmente do conceito de universalização ou generalização (*sādhāraṇī-karaṇa*). Abhinavagupta (século X) unificou as teorias dos pensadores prévios como Bhaṭṭa Lollaṭa, Śaṅkuka, Bhaṭṭa Nāyaka e Bhaṭṭa Tauta em uma síntese magistral, que viria constituir uma rica tradição de estética sobre *rasa*. Eventualmente, essa tradição tornar-se-ia reconhecida como uma tradição central e referencial de estética sânscrita por toda a Índia, sobrevivendo como força intelectual criativa (Delmonico, 1990, p. 22).

Segundo alguns historiadores, o conceito de *rasa*, tal como formulado por Abhinavagupta, tornou-se por muito tempo a teoria padrão e sua posição constitui a escola ‘ortodoxa’ de *rasa* (Haberman, 2003, p. xxxviii). Entretanto, identifica-se o desenvolvimento de outra escola ininterrupta tão antiga quanto à de Abhinavagupta representada por Bhoja outros escritores da Caxemira. “Apesar de o próprio Abhinavagupta divergir muito da postura dessa escola, ela continuou influente e teve

¹⁴⁰ Os textos básicos da principal tradição de estética indiana são os quatro seguintes: (i) *Nāṭyaśāstra* de Bharatamuni (século II); (ii) *Dhvanyāloka* de Ānandavardhana (século IX); (iii) *Abhinavabhāratī*, o comentário sobre o *Nāṭyaśāstra*, de Abhinavagupta (século X); *Locana*, o comentário sobre o *Dhvanyāloka*, também de Abhinavagupta.

notável expressão através de Bhoja. A concepção de *rasa* dessa escola também foi registrada no *Agni Purāṇa*” (Haberman, 2003, p. xlv).

É na confluência de Abhinavagupta e Bhoja que surge Rūpa Gosvāmī. Rūpa Gosvāmī deu uma nova direção à teoria de *rasa* ao sistematizar as ideias estéticas erótico-religiosas relacionadas a *bhakti* no contexto de *rasa* (De, 1963, p. 60-61).

2.1.2 – A tradição do *Nāṭya-śāstra* de Bharata Muni

A teoria clássica de *rasa* se cristalizou com a principal obra sânscrita sobre dramaturgia da Índia clássica, o *Nāṭya-śāstra*. Ele foi escrito provavelmente entre os séculos I a.C. e IV d.C. por Bharata Muni e constitui-se de preceitos sobre composição e representação da dança, da música e do teatro. Versando sobre a arte de escrever ou encenar peças teatrais, ele apresenta os princípios constitutivos da música, da dança e da literatura indiana. Não seria exagero dizer que o *Nāṭya-śāstra* é o fundamento das belas artes.

Bharata Muni considera que sua obra *Nāṭya-śāstra* é uma revelação e a quintessência dos Vedas, que nos dá a base da ciência estética da Índia. Nos primórdios da criação, o demiurgo Brahmā entrou em meditação profunda e, em transe místico, evocou os quatro *Vedas* manifestando a partir deles o conhecimento do *Nāṭya-śāstra*. Do *Ṛg Veda*, ele retirou *pāṭhya*, a recitação; do *Sama Veda*, retirou *gītā*, as canções; do *Yajur Veda*, trouxe *abhinaya*, a encenação; e do *Atharva Veda*, tomou *rasa*, os sentimentos (NŚ, 1.17-18). Assim, ele teria sido criado no início de Treta Yuga por Brahmā, a pedido de Indra¹⁴¹ e outros *devas* como um *krīḍanīyaka* ou objeto de diversão (NŚ, 1.8-11). Uma vez que os membros das classes inferiores (*śūdras*) não tinham acesso aos quatro *Vedas* (NŚ, 1.12), Brahmā criou o *Nāṭya-śāstra* como o quinto *Veda*, que era aberto a todos, sem qualquer consideração de casta ou credo (NŚ, 1.14-15).

Abhinaya são as técnicas utilizadas nas artes cênicas, dramáticas e criativas para representar artisticamente os sentimentos (*bhāvas*) que existem na vida. Seria um veículo pelo qual os sentimentos do poeta ou autor dramático são comunicados e podem ser desfrutados como uma experiência estética (*rasa*). Bharata Muni descreve quatro tipos de *abhinaya* (representação)¹⁴²: (i) *āṅgika*, movimentos gestuais exibidos pelo corpo tais

¹⁴¹ Indra, no panteão védico é o rei dos céus.

¹⁴² *Abhinaya* é comum em todas as danças clássicas indianas. *Abhinaya* é o aspecto expressivo da dança (*nritya*). Em contraste a isso, *Nritya* é composto unicamente de dança e se caracteriza por poses notáveis e estéticas, mas sem qualquer sentido ou simbolismo expressivo.

como posturas das mãos (*hasta-mudrās*); (ii) *vācika*, expressões por meio de palavras, como poesia, canção, declamação e solfejo; (iii) *āhārya*, a comunicação de ideias por meio do figurino, maquiagem, enfeites e cenografia; e (iv) *sāttvika*, representações fisiológicas dos estados emocionais internos (NS, 8.9).

Para Bharata, a melhor peça é a que tem *sāttvika abhinaya* como preponderante (EH, Vol. I, p. 18). Segundo Edwin Gerow, “tomada como um todo, a ideia geral de *rasa* no *Nāṭya-śāstra* sugere fortemente que *rasa* desenvolveu suas primeiras implicações ‘estéticas’ no contexto dos dramas sânscritos do período clássico” (Gerow, 1977, p. 245). Dessa forma, no *Nāṭya-śāstra*, Bharata Muni apresenta de forma breve e sucinta o conceito de *bhāva* (sentimento) e de *rasa* (emoção).

Isso nos remete ao que distingue a arte dramática indiana da arte dramática ocidental: a primeira dá preferência às emoções, ao passo que a segunda dá preferência ao enredo. Segundo Patwardhan, “o tratamento que Bharata dispensa para *abhinaya*¹⁴³ está intimamente relacionado com a transmissão dos pensamentos e emoções dos personagens do drama para a audiência, e o tratamento da doutrina de *rasa* no *Nāṭya-śāstra* tem a finalidade de explicar o propósito cumprido pelo *abhinaya* em uma representação dramática” (Patwardhan, 1986, p.5). Resumindo, *abhinaya* é a arte de comunicar *bhāva* (emoção fundante) para produzir *rasa* (prazer estético).

Os elementos catalizadores ou produtores de *rasa* na mente do espectador da obra artística são classificados como diferentes tipos de *bhāvas*. Essa palavra, *bhāva*, deriva-se da raiz sânscrita *bhū*, “realizar”, “causar a existência”, “permeiar”, sendo geralmente traduzida como sentimento. Em sua forma básica *bhāva* recebe a denominação de *sthāyī-bhāva*, que alcança sua essencialização enquanto *rasa* por meio da representação¹⁴⁴ (Martinez, 2001, p. 127). Bharata descreve oito tipos de *sthāyī-bhāvas*: (1) *rati*, ‘amor’; (2) *hāsa*, ‘riso’; (3) *śoka*, ‘lamentação’; (4) *krodha*, ‘ira’; (5) *utsāha*, ‘entusiasmo’; (6) *bhaya*, ‘medo’; (7) *jugupsā*, ‘aversão’; e (8) *vismaya*, ‘admiração’ (NS, 6.17).

Apesar dos *bhāvas* serem expressões técnicas relacionadas com a dança e o drama, Bharata admite que possa haver também outros usos, tendo sentido na linguagem normal e no contexto da vida no mundo. Contudo, as afirmações sobre *bhāva* ou *sthāyī-bhāva*, segundo Barlingay, são um pouco vagas no *Nāṭya Śāstra*. “Essa falta de clareza

¹⁴³ *Abhinaya* é a representação artística, o aspecto expressivo da dança (*nṛtya*) indiana.

¹⁴⁴ A palavra *sthāyī* vem da raiz verbal *sthā* ‘sustentar’ e significa ‘permanente’, ‘constante’, ‘duradouro’, ‘básico’.

causa o surgimento de muita confusão, e os exponentes de diferentes escolas de filosofia tentaram interpretar a teoria de *bhāva* e *rasa* para se adequar a seus próprios pensamentos” (Barlingay, 2007, p. 149).

Bharata identifica *rasa* com a alma da experiência estética. Apesar de, em alguns contextos, a palavra *rasa* ter o sentido literal de ‘essência’ ou ‘sumo’, no sentido figurado ela pode significar ‘gosto’ ou ‘sabor’. Bharata “explica *rasa* por meio de uma analogia, na qual a palavra *rasa* com o sentido de sabor é empregada para descrever o processo pelo qual um *gourmet* saboreia um prato bem temperado” (Martinez, 2001, p. 126). Essa analogia, compara a experiência de *rasa* ao resultado da atividade de cozinhar e comer. Os ingredientes básicos utilizados seriam as ‘emoções fundantes’ ou básicas (*sthāyī-bhāva*). Posteriormente, temos todos os outros elementos que entram e participam desse ‘cozinhar’, que são como os procedimentos e os temperos. Esses elementos são as ‘emoções determinantes’ (*vibhāva*), as ‘emoções consequentes’ (*anubhāva*) e as ‘emoções transitórias’ (*vyabhicāri-bhāva*). *Rasa*, portanto, seria a comida já pronta e que pode ser degustada, pois tem sabor. Em outras palavras, quando acrescentamos emoções determinantes (*vibhāvas*), emoções consequentes (*anubhāvas*) e emoções transitórias (*vyabhicārī-bhāvas*) às emoções fundantes (*sthāyī-bhāva*), temos o surgimento das oito variantes de *rasas* que correspondem a transformação das oito *sthāyī-bhāva* acima mencionadas. Bharata Muni define o processo causativo de *rasa* em seu célebre *rasa-sūtra* da seguinte forma: “*Rasa* é produzido pela combinação de *vibhāva*, *anubhāva* e *vyabhicāri-bhāva*”¹⁴⁵.

Vibhāva são ‘emoções determinantes’ (NŚ, 7.4), que possibilitam a experiência das ‘emoções fundantes’. Haberman as traduz como ‘emoções excitantes’ (Haberman, 2003, p. xxxvii.). Elas não são ‘causas’ que produzem a emoção, mas somente ‘agentes’ através dos quais se transmite ao espectador. E isso é feito por indução empática. Não há produção de nenhuma emoção nova no espectador, mas o despertar de um sentimento já existente nele. Seriam estímulos, tais como o enredo da história, o palco e os atores. Os *vibhāvas* são de dois tipos: (i) *ālabhana-vibhāva*, o ‘estímulo básico’ capaz de despertar o sentimento, e (ii) *uddipana-vibhāva*, o ‘estímulo externo’ intensificador do sentimento, como o ambiente no qual se situa o estímulo básico. Por exemplo, para despertar o sentimento de compaixão (*karuṇa-rasa*), a visão de uma ‘pessoa pobre’ no palco é o

¹⁴⁵ *Vibhāvanubhāva-vyabhicāri-samyogād rasa-nispattiḥ* (NŚ, 6.32.3; Ghosh, 2009, Vol.1-Text, p.82).

ālambana vibhāva, enquanto que o ‘casebre’ onde ele mora e a atmosfera de abandono e pobreza que o envolve é o *uddipana vibhāva*.

Anubhāvas, por sua vez, são manifestações deliberadas de sentimentos pelo ator, segundo a emoção predominante. Consistem de vários gestos e movimentos vocais, físicos e mentais (*abhinaya*) do ator para manifestar os estímulos básicos. Por exemplo, no *śrngāra rasa*, a presença de uma bela mulher no palco é o *vibhāva* e os seus olhares e movimentos são os *anubhāvas*. O *Nāṭya-śāstra* divide os *anubhāvas* em (i) *vācika* ou expressos por palavras, e (ii) *āṅgika* ou expressos pelo corpo em consequência das alterações orgânicas internas.

Vyabhicārī-bhāvas são as emoções transitórias que surgem no decorrer da manutenção e do desenvolvimento da emoção fundante (*sthāyī-bhāva*). As emoções ou sentimentos secundários são determinados pela emoção fundante (na cena da história) e os *vyabhicārī-bhāvas* reforçam o sentimento básico (*sthāyī-bhāva*). Por exemplo, se o sentimento básico é amor (*rati*), ‘prazer na união’ e ‘dor na separação’ serão as emoções secundárias acompanhantes. Os *vyabhicārī-bhāvas* são trinta e três em número: (1) *nirveda*, ‘desânimo’; (2) *glāni*, ‘fraqueza’; (3) *śaṅkā*, ‘apreensão’; (4) *asūyā*, ‘inveja’; (5) *mada*, ‘intoxicação’; (6) *śrama*, ‘fadiga’; (7) *ālasya*, ‘preguiça’; (8) *dainya*, ‘depressão’; (9) *cintā*, ‘ansiedade’; (10) *moha*, ‘loucura’; (11) *smṛti*, ‘recordação’; (12) *dhṛti*, ‘firmeza’; (13) *vrīḍā*, ‘vergonha’; (14) *capalatā*, ‘inconstância’; (15) *harṣa*, ‘alegria’; (16) *āvega*, ‘agitação’; (17) *jaḍatā*, ‘letargia’; (18) *garva*, ‘arrogância’; (19) *viśāda*, ‘desapontamento’; (20) *autsukya*, ‘inquietação’; (21) *nidrā*, ‘sono’; (22) *apasmāra*, ‘epilepsia’; (23) *supta*, ‘sonhar’; (24) *vibodha*, ‘despertar’; (25) *amarṣa*, ‘indignação’; (26) *avahittham*, ‘dissimulação’; (27) *ugratā*, ‘violência’; (28) *mati*, ‘compreensão, julgamento’; (29) *vyādhi*, ‘doença’; (30) *unmāda*, ‘insanidade’; (31) *maraṇam*, ‘morte’; (32) *trāsa*, ‘medo’; e (33) *vitarka*, ‘deliberação’. Essas emoções transitórias acontecem em diferentes tipos de pessoas de natureza conforme tempo, lugar e circunstância (NŚ, 7.28-93).

Bharata também discorre sobre outras categorias de emoções, os *sāttvika bhāvas* ou ‘emoções responsivas’. São expressões involuntárias como rubor, transpiração etc., que surgem como resultado (bem-sucedido) da experiência e da representação da emoção (NŚ, 7.93). Os *sāttvika bhāvas* são oito em número: (1) *stambha*, ‘paralisia’; (2) *sveda*, ‘suor’; (3) *romāñca*, ‘arrepio’; (4) *svara-sāda*, ‘alteração da voz’; (5) *vepathu*, ‘tremor’; (6) *vaivarṇya*, ‘palidez’; (7) *asru*, ‘lágrimas’; e (8) *pralaya*, ‘desmaio’.

Como resultado (bem-sucedido) de uma operação conjunta de todos esses fatores, surge no espectador, a partir da emoção ou humor básico, o que poderíamos considerar como a emoção amadurecida (*rasa*). Ou seja, o *sthāyī-bhāva* desenvolve-se em *rasa*, quando é desperto e trazido a uma condição desfrutável como resultado de estímulos complexos. O *rasa* que surge como resultado de todos esses fatores é diferente desses mesmos, assim como uma preparação é diferente de todos os seus ingredientes. Bharata Muni enumera então os oito *rasas* que correspondem a transformação sofrido pelos *sthāyī-bhāvas* acima apresentados: (1) *śṛṅgāra*, ‘amor’; (2) *hāsya*, ‘humor’; (3) *karuṇa*, ‘compaixão’; (4) *raudra*, ‘fúria’; (5) *vīra*, ‘heroísmo’; (6) *bhayānaka*, ‘terror’; (7) *adbhuta*, ‘maravilhamento’; e (8) *bībhatsa*, ‘repugnância’ (NS, 6.15).

Para que *rasa* ou experiência estética se realize, a sua culminação e perfeição tem de acontecer na mente de um *sahrdaya*, ou seja, de um espectador quem tem o gosto e a habilidade de saborear (*āsvāda*) uma obra de arte apresentada pelo artista. Um *sahrdaya* possuidor de *vāsānas* latente é a única pessoa capaz de processar as emoções básicas representadas na obra de arte e saborear *rasa* (Sunil, 2005, p. 4).

2.2 – Teorias soteriológicas de *rasa* (I) – *śānta-rasa*

Tendo visto os princípios básicos de Bharata Muni, pioneiro da teoria estética indiana sobre *rasa*, vamos agora nos concentrar nas apropriações soteriológicas que desembocam em Rūpa Gosvāmī.

Segundo Delmonico, são duas principais as principais escolas da teoria de implicações soteriológicas da teoria de *rasa* vigente na Índia: (1) a “escola do Norte”, que tem Abhinavagupta como seu principal porta-voz; e (2) a “escola do Sul”, que tem Bhoja como seu principal porta-voz, fonte mais direta de influência em Rūpa Gosvāmī (Delmonico, 1990, p. 141-142). Alguns denominam a escola de Abhinavagupta de ‘ortodoxa’ e a escola de Bhoja, ‘heterodoxa’, apesar de se reconhecer que a última é provavelmente mais antiga. Haberman as considera como a escola dos *yogīs* e a escola dos *bhogīs* respectivamente¹⁴⁶. Independente da denominação, pode-se identificar essas duas escolas como diametralmente opostas em muitas questões chave (Haberman, 2003, p. xlvi-xlvii).

¹⁴⁶ Nesse contexto, essas duas palavras têm sentidos opostos; *yogī* como ‘renunciante’ e *bhogī* como ‘desfrutador’.

2.2.1 –A teoria de *rasa* em Ānandavardhana, Bhaṭṭa Nāyaka e outros

Para entendermos a apropriação soteriológica de Abhinavagupta é importante mencionar antes os autores que foram decisivos para a sua própria elaboração. O primeiro autor mencionado por Abhinavagupta é Bhaṭṭa Lollaṭā, um escritor do século IX (Haberman, 2003, p. xiii-xiv). Para Bhaṭṭa Lollaṭā, “*rasa* é simplesmente *sthāyi-bhāva* intensificado (*upacita*) [quantitativamente] por meio de *vibhāva*, *anubhāva* e *vyabhicārī*; quando ele não é intensificado, permanece apenas como *sthāyi-bhāva*” (ABh, p. 623). Isto é, não há diferença fundamental entre *rasa* e *sthāyi-bhāva*; o primeiro é somente uma forma de intensificação quantitativa do último, que se diferencia claramente de sua essencialização. Haberman explica que:

Essa é uma posição radicalmente diferente da de Abhinavagupta. Bhaṭṭa Lollaṭā poderia muito bem ser o representante de uma escola ininterrupta e mais antiga que a teoria de Abhinavagupta e outros escritores da Caxemira. Na verdade, Abhinava identifica a posição de Bhaṭṭa Lollaṭā com a dos ‘antigos’, e continua dizendo que ele estava de acordo com Daṇḍin, um escritor do sul da Índia do século VII que afirmava: “tendo chegado a seu ponto máximo, (o *sthāyi-bhāva*) ira tona-se o *rasa* Furioso”. Esses trechos parecem sugerir que havia uma escola antiga que definia o *rasa* como a intensificação da emoção fundante ou *sthāyi-bhāva*. Essa parece ser uma leitura válida do texto de Bharata, onde ele afirma que “os *sthāyi-bhāvas* alcançam o estado de *rasa* quando combinados com os diferentes *bhāvas* (*vibhāvas*, etc.)”¹⁴⁷. Apesar de o próprio Abhinavagupta divergir muito da postura dessa escola, ela continuou influente e teve notável expressão através de Bhoja (Haberman, 2003, p. xiii-xiv).

Outro teórico citado foi Śaṅkuka. Para Śaṅkuka, *rasa* não se manifesta como um efeito, mas sim como uma inferência na mente do espectador. A emoção fundante (*sthāyi-bhāva*) de heroísmo existe latente no ator. Por atuação dos *vibhāvas* e outras emoções experimentadas na atuação, produz-se uma identificação ilusória com o sentimento do herói. É esse sentimento, inferido pelo espectador, que se chama *rasa*. Dessa forma, Śaṅkuka contribuiu para o conceito de Bhaṭṭa Lollaṭā juntando as emoções experimentadas pelo espectador, às do personagem e do ator (Sunil, 2005, p. 5).

Em meados do século IX, floresceu Ānandavardhana, o autor do *Dhvanyāloka*, que propôs a teoria de *dhvani* ou ‘sugestão’. Para Ānandavardhana, *dhvani* é o mesmo que *rasa*, e, segundo ele, ao escrever poesia, um poeta deve se subordinar completamente ao *rasa*. Segundo Ānandavardhana, as palavras têm dois sentidos distintos, o expresso

¹⁴⁷ *Tathā nānābhāvopagatā api sthāyino bhāvā rasatvam āpnuvanti* (NŚ 6.32; Ghosh, 2007, Vol. 1, p. 82).

(*vācya*) e o sugerido (*pratiyamana*). Similarmente as emoções comportariam sempre um duplo sentido, um expresso ou literal, que são as emoções fundantes (*sthāyi-bhāva*), e outro sugerido ou simbólico, que é aquele para o que o primeiro aponta. É este último sentido, sugerido ou simbólico, que constitui propriamente *rasa*. Ele afirma que há algo de único, sugerido nas declarações dos grandes poetas, que é diferente do sentido aparente. É como a graça da mulher (que cativa o coração dos amantes) que é diferente e ultrapassa a beleza das partes de seu corpo.

Na primeira metade do século X floresceu Bhaṭṭa Nāyaka, um dos mais velhos contemporâneos de Abhinavagupta. Sua obra, o *Hṛdaya-darpaṇa*, um comentário ao *rasa-sūtra*, perdeu-se. Contudo, suas ideias chegaram até nós devido a alguns fragmentos citados por Abhinavagupta e outros. A principal contribuição Bhaṭṭa Nāyaka é a doutrina de *sādhāraṇī-karaṇa* que estabelece *rasa* como um modo de impersonalização das emoções fundantes (*sthāyi-bhāva*) isto é, uma condição livre das intencionalidades do ego.

A essência de *rasa* é um prazer que não tem relação com nenhum ego particular. O estado estético de consciência tendo ele como material a ira, a dor, o amor ou outros, não se insere na textura da vida cotidiana, mas é visto e vivido em completa independência de qualquer interesse individual. As imagens contempladas no palco ou lidas da poesia são contempladas pelo espectador independentemente de qualquer relação com a vida costumeira do ator ou do herói da peça ou poema e aparece, portanto, de uma forma generalizada (*Sādhāraṇīkṛta*). Ou seja, universalmente e livre da individualidade (Gnoli, 1985, p. 20).

Bhaṭṭa Nāyaka fundado em sua teoria de ‘generalização’ (*sādhāraṇīkaraṇa*) buscou explicar como alguém de sensibilidade poética (*sahrdaya*) experimenta *rasa*. É bem provável que ele tenha sido o primeiro a desenvolver uma explicação explícita da experiência estética nos termos da experiência interior do espectador. Ele sugeriu que a experiência estética de *rasa* é similar – apesar de não idêntica – com o saborear (*āsvāda*) do Brahman supremo (Gnoli, 1985, p. 48). Para ele, o drama tem um poder especial que atua para eliminar a densa camada de confusão que ocupa a nossa consciência. O efeito de esse poder é a universalização ou “generalização” (*sādhāraṇīkaraṇa*) da situação emocional presente no palco. Compreende-se aqui por generalização o processo de idealização pelo qual o observador sensível passa de suas emoções pessoais turbulentas para uma contemplação serena do sentimento dramático (De, 1963, p. 21). Esse processo ocorre através de uma identificação com a situação impessoal. A generalização é um

estado especial de identificação com o mundo da representação dramática que transcende qualquer interesse prático ou preocupação egoísta do ‘si mesmo’ limitado. Uma emoção comum pode ser agradável ou desagradável, mas a experiência de *rasa*, uma experiência emocional partilhada que transcende atitudes e interesses pessoais, eleva-se acima do prazer e da dor do ego pessoal até a alegria impessoal pura (*ānanda*). Isso acontece, segundo Bhaṭṭa Nāyaka, porque a pessoa não está preocupada em como as ações representadas irão afetá-la; mantém-se uma ‘distância artística’ entre o espectador e as emoções representadas. Haberman conclui,

[...] as emoções estéticas podem ser intensas, mas nunca são pessoais. Assim, as lágrimas que se pode derramar ao assistir o drama não são nunca lágrimas de dor, mas sim de um sentimento impessoal. Pela duração da experiência estética, os espectadores transcendem o tempo, o espaço e a identidade comuns” (Haberman, 1988, p. xlii).

Como afirma Haberman, Bhaṭṭa Nāyaka considerava que havia semelhança entre a experiência estética e a experiência religiosa. Ele afirma:

Apesar de a experiência estética ser reconhecida como a de contemplação pura dissociada de todos os interesses pessoais e que resulta em serenidade (*viśrānti*), ela ainda está marcada pela temporalidade e não foge dos impulsos egoístas, visto que depende das impressões inconscientes, os *vāsanās*, constituído da experiência pessoal adquirida (Haberman, 1988, p. xlii).

2.2.2 – A teoria de Abhinavagupta: universalização como Brahman

Abhinavagupta nasceu na Caxemira por volta do ano de 950 em uma notável família brâmane (Deshpande, 2009, p. 14). Para uma hermenêutica mais precisa de sua teoria estética, faz-se necessário conhecer o contexto religioso em que vivia e escrevia, visto que ele realizou uma comparação entre a experiência estética e a religiosa. Abhinavagupta estava profundamente envolvido no mundo religioso do Śaivismismo caxemire do século XII, que havia sido animado de alguma forma pelo Vedānta Advaita de Śaṅkara e pela “proximidade da conexão entre o ritual tântrico e a experiência estética” (Haberman, 2003, p. xxxix). Dessa forma, o sistema de filosofia seguido por Abhinavagupta, e que de alguma forma perpassa em seus escritos sobre *rasa*, é geralmente denominado *pratybhijña* ou *śivādvaya*, que é o monismo *śaivista* (Deshpande, 2009, p. 29).

Além de ter escrito diversas obras filosófico-teológicas, Abhinavagupta também escreveu dois comentários sobre estética: (i) o *Abhinavabhāratī*, comentário sobre o

Nāṭya-śāstra de Bharata Muni, e (ii) o *Dhvanyālokalocana*, comentário sobre o *Dhvanyāloka* de Ānandavardhana. Esses comentários estabeleceram-no como um dos maiores teóricos literários do mundo¹⁴⁸. Nessas obras, Abhinavagupta não só se esforçou para apresentar uma exposição erudita sobre as obras de Bharata e Ānandavardhana e de vários *ācāryas* como Bhaṭṭa Lollaṭā, Śaṅkuka e Bhaṭṭa Nāyaka, mas também unificou as teorias dos pensadores prévios em uma síntese idealista e desenvolveu o conceito de *śānta-rasa*, ‘experiência estética de tranquilidade’, como a essência das oito *rasas* clássicas de Bharata

Abhinavagupta define *rasa* como a própria alma do drama e de outras formas de arte, tais como a poesia. Sua visão de *rasa* está muito bem expressa na seguinte afirmação em seu comentário sobre o *Dhvanyāloka* de Ānandavardhana.

(*Rasa*) faz parte somente da função sugestiva da poesia. Ele nunca se inclui na categoria da conduta mundana e nem se sonha que possa ser revelado diretamente por palavras. Não, muito pelo contrário, é o *rasa*, ou seja, ele tem uma forma que é capaz de ser saboreada (*rasanīya*) através da função de apreciação estética pessoal, que é felicidade (*ānanda*) e que surge na mente delicada do *sahṛdaya* quando tingida pelas impressões latentes (*vāsanā*) apropriadas, que estão profundamente incrustadas desde muito; apropriado, isto é, aos belos *vibhāvas* e *anubhāvas*, e belos, novamente, devido ao seu apelo ao coração, e que são comunicados por meio de palavras. Unicamente isso é *rasadhvani*, e somente isso, no sentido estrito da palavra é a alma da poesia.¹⁴⁹

A compreensão de Abhinavagupta sobre o relacionamento estreito que existe entre experiência estética e experiência místico-religiosa foi herdada de Bhaṭṭa Nāyaka, que sugeriu a similaridade, mas não a identidade, entre ambas. Provavelmente Bhaṭṭa Nāyaka foi o primeiro a comparar o êxtase iogue com a experiência estética. Essa comparação é explicada por Gnoli:

A experiência estética, estando caracterizada pelo prazer desinteressado e impessoal, é uma modalidade *sui genesis* da beatitude ilimitada que aparece ao *yogin* em seu êxtase e, aos seus olhos, transforma *samsara* em *nirvaṇa*. A misteriosa conversão da dor em prazer, que acompanha a

¹⁴⁸ Abhinavagupta aceita e elabora a parte mais importante de uma das ideias estéticas de Bhaṭṭa Nāyaka, o seu conceito de *sādhāraṇīkaraṇa* (generalização), mas rejeita os conceitos de Bhaṭṭa Nāyaka de que a experiência estética é uma fruição e não um conhecimento, e de que a poesia tem o poder de revelação (EH, 2010, Vol. I, p. 17).

¹⁴⁹ Essa é a tradução de uma passagem do *Locana* de Abhinavagupta (Masson; Patwardhan, 1969, pp. 50-51).

realização plena do ‘si mesmo’ da pessoa, pode ser encontrada igualmente na experiência estética, que possui o poder mágico de transfigurar a maior das tristezas no prazer desinteressado da contemplação” (Gnoli, 1985, p. 23).

Abhinavagupta, portanto, considera que a experiência estética de *rasa* é semelhante à experiência do místico (*brahmāsvāda*) em que “ambas são experiências incomuns e impessoais nas quais se supera o ‘si mesmo’ individual” (Haberman, 2003, p. xliii). Na experiência dramática, os espectadores entram tão profundamente no mundo da peça que eles transcendem seus próprios si mesmos limitados e chegam a uma unidade semelhante à advogada pelos seguidores do *vedānta advaita*. Haberman explica:

Tanto a experiência estética como a mística acontecem pela remoção dos obstáculos do tempo e espaço, que desaparecem pela duração da experiência, e a pessoa mergulha totalmente em uma experiência caracterizada pela bem-aventurança (*ānanda*) [...] Abhinava reconhece que há diferenças importantes entre os dois tipos de experiência. Primeiro, a experiência estética do drama comum se caracteriza pela temporalidade; a experiência acaba quando se deixa o teatro. Depois da apresentação os membros da audiência retornam novamente ao mudo dos seus ‘si mesmo’ separados. Não se espera que o drama mude radicalmente a vida de ninguém. Abhinava não podia dizer o mesmo da experiência do místico. A experiência de *mokṣa* do místico é muito mais profunda e bem provavelmente realiza uma mudança drástica na vida da pessoa, e necessariamente se torna um aspecto característico permanente de sua vida. Contudo, mais importante, as duas experiências se distinguem pelo fato de que, enquanto a experiência de *mokṣa* está por definição além da ilusão, a experiência estética ainda faz parte da ilusão. Embora ele sustente que a pessoa está mais livre durante a experiência estética do drama do que no estado de vigília normal dominado pelo egoísmo, ele ainda identifica sérias limitações na experiência de *rasa*, uma vez que ela depende dos conteúdos emocionais condicionantes da consciência individual, os *vāsanās*. Todavia, visto que a experiência estética do drama pode nos elevar acima da consciência comum limitada – pelo menos temporariamente – Abhinavagupta presume que ela pode funcionar como um indicador de uma realidade além da ilusão. “A experiência da arte”, comenta Hiriyana sobre a perspectiva de Abhinava (Hiriyana, 1954, p.28), “é bem apropriada para despertar nosso interesse pelo estado ideal nos dando um antegosto dele, servindo assim como um incentivo poderoso para a busca desse estado” (Haberman, 2003, p. xliii-xliv).

Com a postulação de *śānta rasa* enquanto a essencialização dos oito *rasas* clássicos, Abhinavagupta leva às últimas consequências as implicações radicais da experiência estética. Para ele, *śānta rasa* é a realização definitiva de Brahman enquanto degustação (*āsvāda*) última da realidade plena, radicalmente uma, ‘sem segunda’. Essa condição última é a libertação final (*mokṣa*) de todos os condicionamentos, sendo um

estado de bem-aventurança, tranquilidade, onde se realiza o deleite da realidade impessoal do Absoluto.

Ao introduzir a ideia da generalização ou impersonalização (*sādhāraṇī-karaṇa*) da experiência estética como realização de Brahma, Abhinavagupta explora a dimensão soteriológica do ‘*rasa* estético’ da teoria clássica. Para isso, ele qualifica a experiência estética de *lokottara*, isto é, excepcional, distinta, portanto, da experiência estética normal. Como afirma, sustentando a “similaridade (*sahodaratva*) pela transcendência da experiência normal Adkoli: “Portanto, o *rasa* do contexto das *Upaniṣads* e o do *Nāṭya-śāstra* de Bharata são distintos e qualquer tentativa de igualar os dois confundirá toda a situação causando uma dificuldade para a análise epistemológica das duas experiências distintas” (Adkoli, 2000, p. viii).

2.3 – Teorias soteriológicas de *Rasa* (II) - *bhakti-rasa*

Tendo falado dos desenvolvimentos soteriológicos da teoria clássica de *rasa*, presente em Abhinavagta e sua noção de e sua noção de *śānta-rasa*, vamos agora nos debruçar sobre o desenvolvimento soteriológico desenvolvidos pela Escola do Sul que tem Bhoja como representante maior e Rūpa Gosvāmī como a expressão consequente e que se concentra na ideia de *bhakti-rasa*.

2.3.1 – *Rasa* como *bhakti* em Bhoja, Vopadeva e outros

Assim como se desenvolveu em torno da figura de Abhinavagupta uma tradição soteriológica impessoal de *rasa*, que priorizava a contemplação das emoções e o retorno das mesmas à sua fonte em *śānta-rasa*, da mesma forma, desenvolveu-se uma tradição realista de *rasa*, com autores que priorizaram a elevação das emoções mundanas a sua condição última de devoção (*bhakti*) pela Divindade. Nessas tradições, em vez de tentar eliminar a emoção, a meta é intensificá-la até que se torne poderosa e esmagadoramente o centro do ser do devoto. Há a tendência natural de o amor aumentar, “assim como a maré vazante eleva-se em grandes ondas com o nascer da lua. A emoção humana se transforma em emoção divina; ela ferve, se purifica, engrossa e redireciona-se” (McDaniel, 1995, p. 51).

Para que possamos entender os desdobramentos soteriológicos de *bhakti-rasa* em Rūpa Gosvāmī, temos de situá-los na tradição de Bhoja, Vopadeva e outros. Utilizando-se de uma abordagem e análise psicológica, Bhoja introduz o princípio de ego em sua definição de *śṛṅgāra-rasa*, ‘a emoção estética de amor’: “a existência de *śṛṅgāra*

rasa pressupõe a existência do ego (*abhimāna*)”¹⁵⁰. Portanto, a análise de Bhoja, segundo Bhowmick, se desenvolve da seguinte forma:

Admite-se, em todos os seus aspectos, que a realização estética tem por essência um tipo de êxtase ou prazer supremo, que, pelo menos momentaneamente, transcende as limitações mundanas. Então, para haver consistência lógica, o êxtase estético tem de fazer parte da própria personalidade humana [...]. Visto que todos os nove *rasas* reconhecidos pelos antigos têm em comum a essência do prazer transcendental, é necessário focar a nossa atenção na natureza essencial de *rasa*. Então do ponto de vista fundamental seria mais adequado considerar todos os *rasas* como um e indivisíveis, e da natureza de gosto aprazível. Aqui Bhoja institui o questionamento lógico na raiz desse êxtase. Se o desfrute ou prazer não pertence à própria natureza da personalidade humana, como poderia ele surgir repentinamente no plano do desfrute estético (Bhowmick, 2004, p. 28-29).

Diferentemente de Abhinavagupta, para quem a experiência de *rasa* se caracteriza pela contemplação de uma emoção impessoal, que conduz à perda temporária da identidade individual e à experiência generalizada da emoção predominante no drama, Bhoja considerava a experiência estética como algo intenso, pessoal e relacionado com os sentimentos da pessoa. Ou seja, para Abhinavagupta, ‘o desapego e o distanciamento’ são os fundamentos da experiência de *rasa*, enquanto que para Bhoja seria o ‘apego e identificação’ (Haberman, 2003, p.xlvii). A experiência de *rasa* seria intensamente pessoal e emocional, e a auto identidade se eleva na medida em que se identifica com o humor do ator. Qualquer indivíduo com cultura ou sensibilidade estética (*rasika*) tem a capacidade de experimentar *rasa*¹⁵¹ (Haberman, 2003, p. xlv). “O *rasika* pode ser o espectador e *connaisseur*, o poeta, ou os personagens como Rāma na história. Assim principalmente seres sensíveis e cultos são assentos do *rasa*. O ator que representa o personagem da história também é *rasavān*” (Raghavan, 1978, p. 423).

A mera presença do espectador no drama não determina necessariamente sua capacidade de experimentar *rasa* ou não. O fator determinante é sua qualificação interior, ou seja, o desabrochar pleno de sua capacidade emocional. A maturidade emocional produz o poder de empatia, a capacidade de participar do estado de espírito alheio. Isso é muito raro, pois nem todos são capazes de experimentar *rasa*. Aqui temos outro ponto de divergência entre Abhinavagupta, que considera a experiência de *rasa* como sendo possível apenas para os membros da audiência, e Bhoja, para quem, apesar de ser

¹⁵⁰ *Sa śrīṅgārah so ‘bhimānaḥ sa rasaḥ*; apud BHOWMICK, 2004, p. 28.

¹⁵¹ Como Bhaṭṭa Lollaṭā, antes dele, Bhoja privilegiou a Divindade como a Pessoa original, como o melhor objeto de *rasa*.

“principalmente a experiência dos personagens originais, *rasa* pode ser experimentado por qualquer pessoa que tenha o *vāsanā*¹⁵² adequado, e possa se identificar com os personagens originais” (Haberman, 2003, p. xlvii).

Os *vāsanās* sob quais a experiência estética depende são comuns a todos, enquanto que para Bhoja eles são incomuns e gerado por atividades religiosas. *Rasa* para Abhinava se manifesta de uma forma que o distingue radicalmente do *sthāyi-bhāva*, enquanto que para Bhoja *rasa* é a transformação do *sthāyi-bhāva* em que aquele fica intensificado e culmina em um estado de maturidade. (Haberman, 2003, p. xlvii)

Mas quando consideramos o fato de a experiência estética depender dos *vāsanās* ou impressões inconscientes, não há muita diferença entre Bhoja e Abhinavagupta. Mas eles discordam entre si quanto à compreensão dos *vāsanās*. Para Bhoja a experiência de *rasa* depende de *vāsanās* especiais decorrentes de atividades religiosas (*dharma-kārya*) realizadas no passado (Raghavan, 1978, p. 423-424).

Quando interpreta o *rasa-sūtra* de Bharata, Bhoja considera que, quando as emoções determinantes (*vibhāvas*) e outros componentes estéticos combinam com as emoções fundantes (*sthāyi-bhāvas*) e agem sobre eles, há a produção de *rasa*. Para ele, há uma relação entre as emoções fundante e (*sthāyi-bhāvas*) e *rasa* (Haberman, 2003, p. xlvii).

Os exemplos utilizados por Bhoja para explicar a “produção” (*niṣpati*) de *rasa* a partir dos *sthāyi-bhāvas* são a produção de caldo da cana-de-açúcar, de óleo do gergelim, de manteiga da coalhada e de fogo da madeira (Raghavan, 1978, p. 475). Dessa forma, Bhoja considera que o *sthāyi-bhāva* e *rasa* como sendo “fundamentalmente iguais, se diferenciando apenas em sua designação, na execução de diferentes funções da realidade e efetivamente como se fossem muitos estágios de evolução do mesmo padrão” (Bhattacharya, 1963, p. 107). No estágio inicial temos *sthāyi-bhāva*; no estágio final temos *rasa* (Haberman, 2003, p. xlv-xlvii).

Diferentemente de Abhinavagupta, que prioriza o *rasa* tranquilo (*śānta-rasa*) – que é uma experiência de total tranquilidade, na qual se transcende a experiência emocional comum –, Bhoja destaca o *rasa* amoroso (*śṛṅgāra-rasa*) como o próprio apogeu da experiência emocional intensa. Sem entender a diferença entre as propostas dos dois, será muito difícil analisar a natureza específica da teoria de *rasa* herdada por Rūpa Gosvāmī (Haberman, 2003, p. xlvii).

¹⁵² *Vāsanās* são impressões de algo ou tendências latentes que permanecem inconscientes na mente.

Bhoja insiste que todos os *rasas* são apenas um, e que *śṛṅgāra*, o amor, é o *rasa* essencial e unificado, que subjaz a todas as experiências de prazer. “O amor é, portanto, o próprio fundamento de todo o prazer estético. Os outros *rasas* não são ultimamente diferentes de *śṛṅgāra*, mas sim variedades do *rasa* único de amor ou *śṛṅgāra*” (Haberman, 2003, p. xlvi). Por isso, Haberman explica também que “a teoria de Bhoja representa tanto a singularidade como a multiplicidade do *rasa*. Isso significa que amor ou *rati* é o fundamento de todos os *bhāvas*; quando eles são intensificados pelo contato com as emoções determinantes (*vibhāvas*) e outros componentes estéticos, eles se transformam em *rasa*, alguma variedade do amor erótico” (Haberman, 2003, p. xlvi).

As colocações de Bhoja sobre a transformação de *bhāva* em *rasa* se assemelham com as do *Agni Purāṇa*. Comentando sobre essa semelhança Sushil De explica:

Não se insinua que Bhoja tenha copiado diretamente do *Agni Purāṇa* ou que o *Purāṇa* tenha copiado diretamente de Bhoja; é bem possível que eles tenham se utilizado de uma fonte comum e desconhecida. Mas não há dúvida alguma que eles seguem uma tradição conhecida que se distinguia em muitos aspectos da dos escritores da Caxemira” (De, 1960, vol. 2, p. 207).

Outros dão a entender que o *Agni Purāṇa* tomou de Bhoja e outros que Bhoja tomou do *Agni Purāṇa* (Bhattacharya, 1976, p. 120-127). De qualquer forma, isso indica a existência de uma relação de proximidade nas teorias estéticas expressas por Bhoja e pelo *Agni Purāṇa*. O *Agni Purāṇa* contribui para a teoria de *bhakti* considerando *rasa* ou *camatkāra* como sendo a expressão da bem-aventurança (*ānanda*) do Brahman supremo. Segundo ele:

O *Vedānta* afirma que o Brahman é imutável, supremo, eterno, não-nascido, onipresente e único; ele é consciência, luz e o Senhor (*īśvaram*). Quando a beatitude inerente desse princípio se manifesta, temos o que é chamado de consciência, *camatkāra* ou *rasa*¹⁵³.

Rūpa certamente tinha conhecimento dessa tradição prévia, pois cita o *Agni Purāṇa* no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (BRS 2.1.15; Svāmī, 2006, p. 431). Por outro lado, a ortodoxia, reivindicando seguir Bharata nesse ponto, levanta a dúvida quanto a *bhakti* ser ou não *rasa*. Outros, como Abhinavagupta, incluem *bhakti* na discussão sobre *śānta rasa* (Masson, 1969, p. 139) e consideram *bhakti*, não como um *rasa* separado, mas sim como

¹⁵³ *Akṣaram paramam brahma, sanātanam ajam vibhum, vedāntesu vadanty ekam, caitanyam jyotir īśvaram.*

Ānandaḥ sahasas tasya, vyajyate kadācana, vyaktiḥ sā tasya caitanya, camatkāra rasāhvayā (AP, 2.176.182; Bhattacharya, 1985, p. 147).

uma emoção que conduz ao estado tranquilo de *śānta rasa*. O verdadeiro pioneiro em apresentar *bhakti* como um *rasa* distinto parece ter sido Vopadeva, um escritor marathi do século XIII.¹⁵⁴

No seu *Muktāphala*, Vopadeva descreve *bhakti-rasa* da seguinte forma: “*Bhakti-rasa* consiste de nove *rasas*, é a admiração produzida pelo ouvir das descrições escriturais, feitas por Vyāsadeva e outros, sobre as atividades de Viṣṇu e Seus devotos”¹⁵⁵. Ele esboça o que é provavelmente a primeira interpretação de *bhakti* como *rasa*. Ele postula *bhakti-rasa* como o termo abrangente de todas as relações com a Divindade Suprema, demonstrando que existem nove tipos de devotos, cada um associado com um dos nove *rasas* (os oito de Bharata, mais *śānta*) e nove *sthāyi-bhāvas* correspondentes. Sem entrar em uma análise detalhada, Vopadeva simplesmente exemplifica os nove tipos de *rasas* devocionais e os devotos concomitantes com exemplos do *Bhāgavata Purāṇa* (Haberman, 2003, p. xlvii-xlviii).

Uma vez que Vopadeva lida somente com *bhakti-rasas* e como o seu *Muktāphala* não é um tratado sobre teoria poética, ele pode se eximir de analisar em detalhe *bhakti-rasa* na teoria poética. Ele o apresenta em seus próprios termos, fundamentando a sua teoria no *Bhāgavata Purāṇa* (Cesar, 2008, p. 78).

A obra iniciada por Vopadeva foi complementada por Hemādri, seu contemporâneo que escreveu um comentário sobre o *Muktāphala*, chamado *Kaivalyadīpikā*. Hemādri afirma que o *rasa* é um *bhāva* intensificado e define um devoto como quem experimenta *bhakti-rasa* (*Muktāphala*, 11.1; Sastri, 1920, p.164). Sucintamente, ele aplica as diferentes emoções descritas no *rasa-sūtra* de Bharata ao *bhakti vaiṣṇava* (Sastri, 1920, p. 187):

Declara-se que as emoções dirigidas a Viṣṇu é a forma de obtê-lo. Tais emoções tornam-se os *sthāyi-bhāvas* de *bhakti-rasa*; aqui também se aceita a lista padrão dos *sthāyi-bhāvas* dos nove *rasas*. Viṣṇu e seus devotos são enumerados como os Excitantes substanciais (*ālabhana vibhāvas*) de *bhakti-rasa*, e as coisas relacionadas com Viṣṇu, tais como seus feitos, são os Excitantes intensificadores (*uddīpana vibhāvas*). Os *anubhāvas* e *vibhāvas* tradicionais – compreendidos aqui como aplicáveis aos devotos de Viṣṇu – completam o seu tratamento. Apesar da apresentação de *bhakti-rasa* feita por Hemādri não ser tão detalhada

¹⁵⁴ Alguns eruditos mais antigos propuseram que Vopadeva seria o autor do *Bhāgavata Purāṇa*, ainda que agora isso pareça ser uma alegação ignorantemente errônea. (Farquhar, 1920, p. 231, 234).

¹⁵⁵ *Vyāsādi-vivarnītasya viṣṇor Viṣṇu-bhaktānām vā carītasya nava-rasātmakasya śravaṇādīnā janitās camatkāro bhakti-rasaḥ* (MP, 11.2; Sastri, 1920, p. 164).

como a de Rūpa, seu trabalho deve ter sido de seminal importância nesse último, que claramente conheceu o *Kaivalyadīpikā* (UN, 15.151).

Outro autor sulista que de alguma forma influenciou Rūpa Gosvāmī foi Lakṣmīdhara, o autor do *Nāmakaumadī*,¹⁵⁶ que provavelmente era um brâmane telanği que viveu entre os séculos XII e XIV. Lakṣmīdhara considerava *bhakti* como um estado mental (*bhāva*) que se foca espontaneamente na Divindade. Ele chamou esse estado mental agradável de amor ou *rati*, estabelecendo um precedente para a identificação do *sthāyi-bhāva* de *bhakti-rasa* como *bhagavad-rati* (Delmonico, 1990, p. 182).

Desse modo, podemos agora ter um vislumbre das influências herdadas por Rūpa Gosvāmī, derivadas de uma longa história de discussões sobre *bhakti* como *rasa*. “Os conceitos que ele herdou, contudo, não estavam tão desenvolvidos; ficou para ele levar essa discussão até sua frutificação a luz dos desenvolvimentos recentes [o surgimento de Caitanya Mahaprabhu] que ocorreram em Vraja no início do século XVI” (Haberman, 2003, p. xlvi-xxli).

Agora estamos prontos para comparar o que parece ser as duas diferentes escolas da teoria de *rasa* vigentes na Índia. Delmonico chama uma de ‘a escola do Norte’ e identifica a Abhinavagupta como seu principal porta-voz, e a outra de ‘a escola do Sul’ e identifica Bhoja como seu principal porta-voz. Delmonico concorda com isso de muitas formas, chamando a escola de Abhinavagupta de ‘ortodoxa’, e a escola de Bhoja como ‘heterodoxa’, apesar de reconhecer que a última é provavelmente mais antiga. Eu próprio considerava as duas escolas como a escola dos *yogīs* e a escola dos *bhogīs*. Mas, independentemente da denominação, podemos identificar duas escolas de pensamento que são diametralmente opostas em muitas questões-chaves, e será importante compreender que em muitos pontos Rūpa se inclui na escola que se identifica com Bhoja. (Haberman, 2003, p. xlvi-xxvii).

2.3.2 – *Rasa* como *bhakti-rasa* em Rūpa Gosvāmī

O Vaiṣṇavismo, que inicialmente ecoou no sistema do *Pāñcarātra*¹⁵⁷ fundado pelos sete sábios védicos¹⁵⁸, foi enternecido pela devoção dos Āḷvārs¹⁵⁹ e teologicamente aprimorado pelos mestres *vaiṣṇavas* do Vedānta¹⁶⁰. Mas recebeu uma nova configuração quando foi inundado pelas ondas do movimento iniciado na Bengala do século XVI por

¹⁵⁶ Rūpa faz uma referência ao *Nāmakaumadī* de Lakṣmīdhara no BRS 3.2.2 (Svāmī, 2003, p. 41).

¹⁵⁷ Os *Pāñcarātras* são várias escrituras em sânscrito, constituintes dos *Āgamas* vaiṣṇavas. Literalmente significam ‘cinco noites’. São os textos mais importantes da tradição vaiṣṇava de Rāmānuja.

¹⁵⁸ Marīci, Atri, Āngirā, Pulasta, Pulaha, Kratu e Vaśiṣṭha.

¹⁵⁹ Santos *vaiṣṇavas* tamis.

¹⁶⁰ Rāmānuja, Madhva, Nimbārka e Vallabha.

Caitanya Mahāprabhu (1486-1534) e seus seguidores imediatos, os Seis Gosvāmīs de Vṛndāvana¹⁶¹. Conhecido como Vaiṣṇavismo Bengali ou Gauḍīya, esse movimento influenciou todo o pensamento hindu, deixando uma ampla contribuição cultural de efeito durador, que chega até os dias de hoje (Sharma, 1996, p. 356).

Quando surgiu nos horizontes da Bengala medieval, o misticismo devocional de Caitanya contribuiu significativamente para restaurar a autoestima e elevar a vitalidade da religiosidade hindu, no momento em que a opressão social, perpetrada pelo antagonismo dos governantes estrangeiros e do bramanismo oligárquico, havia praticamente extinguido o fogo da emoção. Essa revitalização do Vaiṣṇavismo pela tradição de Caitanya e seus discípulos diretos, que operou efetivamente a unidade da filosofia da estética (*rasa*) com a filosofia da devoção (*bhakti*), produziu uma série de obras, conhecidas como *rasa-śāstras*, tecnicamente lidando com a *rasa*-idade de *bhakti*. “Esses *rasa-śāstras* desempenharam um papel importante na história da poética sânscrita, crenças religiosas, especulações filosóficas e tendências estéticas no país” (Sharma, 1996, p. 413).

Foi nesse contexto que Rūpa Gosvāmī, o grande teólogo, poeta, dramaturgo e um dos principais discípulos de Caitanya Mahāprabhu, causou uma reviravolta não somente na forma de se utilizar a teoria clássica de *rasa*, mas também na estruturação de uma verdadeira psicologia transcendental que lidou efetivamente com as emoções e os sentimentos subjacentes à antiga religião *vaiṣṇava*. Sushil Kumar De explica isso:

Entre os seguidores imediatos de Śrī Caitanya Mahāprabhu os seis Gosvāmīs de Vṛndāvana receberam a tarefa de elaborar e definir as doutrinas, credos e práticas do Vaiṣṇavismo Bengali. O crédito da primeira sistematização dessa suprema emoção religiosa de *bhakti* pertence a Rūpa Gosvāmin. Ele próprio, um poeta e retórico, bem como um devoto erudito e asceta, dedicou-se ao aspecto emocional (De, 1986, p. 166).

As ideias de Rūpa Gosvāmī sobre *rasa* só podem ser entendidas e apreciadas dentro de um contexto mais amplo de reflexões. Os *vaiṣṇavas gauḍīyas* postulam que ontologicamente o Senhor Supremo (*puruṣottama*), Kṛṣṇa, é a fonte e o abrigo de todos os relacionamentos e sentimentos. Isso é indicado na estrofe introdutória do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, com a seguinte frase: “[Kṛṣṇa é] aquele cuja forma é a essência de

¹⁶¹ Rūpa, Sanatana, Jīva, Gopala Bhatta, Raghunata Dasa e Raghunatha Bhatta Gosvāmīs.

todos os *rasas*”¹⁶². As *Upaniṣads* já aludiam à natureza aprazível (*ānanda*) do Senhor Supremo, que é o Infinito (*ananta*), o absoluto (Brahman), o ‘si mesmo’ (*Ātman*): “Ele é *rasa* (a essência da doçura dos relacionamentos). Quem alcança estes relacionamentos (*rasa*) com Ele, certamente torna-se bem-aventurado”¹⁶³. Em outra *Upaniṣad* descreve-se a natureza de bem-aventurança (*ānanda*) ou do prazer (*sukham*) que emana do Supremo, com as seguintes palavras: “O Infinito é felicidade. Não há felicidade em nada trivial. Só o Infinito é felicidade. Deve-se desejar compreender o Infinito”¹⁶⁴.

Com essas passagens das *Upaniṣads*, concluímos que a felicidade verdadeira surge do da Divindade Suprema, e que, quando a buscamos em outras coisas, ela surge desconectada dessa mesma realidade Suprema que é fonte de todo prazer. Deus é alegria, e o segredo dessa alegria, dessa bem-aventurança, pode ser encontrado em *rasa*. Para que essa experiência seja possível, necessita-se de devoção (*bhakti*). “A Realidade suprema de Brahman é *rasa*, que é em si o gosto supremo que fornece seu gosto a todos os objetos do universo” (Sharma, 1996, p. 411). De acordo com Bhowmick:

Os vaiṣṇavas, seguindo o *Viṣṇu Purāṇa*, aceitam os três poderes espirituais intrínsecos de Deus pertencentes e essa mesma essência (*antaraṅgā svarūpaha śaktiḥ*). No *Viṣṇu Purāṇa* essas três *śaktis* são denominadas *sandhinī*, *saṁvit* e *hlādinī*, respectivamente, e correspondem a essência divina de existência, consciência e prazer (*sat*, *cit* e *ānanda*). [...] o amor devocional se constitui da essência combinada das *śaktis hlādinī* e *saṁvit* (Bhowmick, 2004, p. 43).

Portanto, a prática de *bhakti* tem como objetivo possibilitar que as *jīvas*, ou almas espirituais¹⁶⁵ em seu estado condicionado na matéria, treinem suas mentes, condicionadas ao prazer mundano, para que possam voltar sua plena atenção para o relacionamento eternamente existente entre elas e o Senhor Supremo.

Rasa na teoria dos vaiṣṇavas *gauḍīyas* não é meramente um sentimento desfrutável, mas uma série de papéis pelos quais a alma se torna eventualmente atraída – na medida em que o seu relacionamento intrínseco com o Senhor, encoberto desde tempos sem memória, finalmente começa a se revelar e desabrochar novamente (Cesar, 2008, p. 43).

¹⁶² *Akhila-rasāmṛta-mūrtiḥ prasāra-ruci-ruddha-tāra-kā-pāliḥ* (BRS, 1.1.1; Svāmī, 2006, p. 7).

¹⁶³ *Raso vai saḥ, rasam hy evāyaṁ labdhvānandī bhavati* (TaiU, 2.7.1; Sarvānanda, 1982, p. 135).

¹⁶⁴ *Yo vai bhūmā tat sukham, nālpe sukham asti, bhūmaiva sukham, bhūmā tu eva vijijñāsitavya iti* (ChU, 7.23.1; Swāhānanda, 1956, p. 534).

¹⁶⁵ Utilizamos os termos ‘alma espiritual ou individual’ e ‘si mesmo’ (self, em inglês) como tradução para *jīvātmā* ou *ātmā individual*, pois a teologia vaiṣṇava descreve o ‘ser eterno’ (*sat*) como dotado de ‘consciência’ (*cit*) e tendo uma relação eterna de alteridade com o *Paramātmā*.

Na tradição estética clássica, “*rati* significa gozo, prazer ou deleite derivado do amor; principalmente do amor entre o homem e a mulher. Contudo Rūpa Gosvāmī usa a palavra em relação com o prazer derivado do amor entre o devoto e a Deidade, Kṛṣṇa” (Sharma, 1987, p. 289, n. 1). Para De, assim como “os trovadores medievais da França e Itália conceberam o amor de Cristo como um aspecto do Direito e escreveram uma Gramática dos sentimentos amorosos”, da mesma forma “os vaiṣṇavas medievais da Bengala conceberam o amor de Kṛṣṇa como um aspecto da Psicologia, e escreveram uma retórica dos sentimentos eróticos” (De, 1986, p. 166-167).

Rūpa Gosvāmī estabelece o amor por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rati*) como emoção fundante (*sthāyī-bhāva*) que por meio das emoções determinantes (*vibhāvas*), conseqüentes (*anubhāvas*) e transitórias (*vyabhicārī-bhāvas*) adequadas que por meio disso eleva esse amor a uma condição saborosa suprema, ou seja, a condição de *rasa*.

Segundo Frazier, as obras de Rūpa Gosvāmī “nos situa distante do antigo teísmo adváitico de Abhinavagupta, que prescreve *śānta-rasa*, a emoção devocional de paz”, bem como nos afasta do “Kṛṣṇa da *Bhagavad-gītā* que advoga que seu devoto tem de se livrar de todas as paixões tais como alegria e impaciência, medo e agitação, expectativa, exultação, dor e desejo”¹⁶⁶. “[...] O conceito de Rūpa sobre [a devoção] *bhakti* por Kṛṣṇa evoca todos eles [paixões], abarcando tanto as dores como os prazeres” (Frazier, 2009, p. 206-207).

Referências a *bhakti* como *rasa* podem também ser encontradas em Jīva Gosvāmī, que seguindo a análise geral de Rūpa Gosvāmī sobre *rasa*, também lhe devota uma parte considerável dos seus *Prīti-sandarbha* e *Bhakti-sandarbha*. A abordagem de Jīva, contudo, é um pouco diferente, pois ele acrescenta grande quantidade de questões teológicas e metafísicas para explicar o tema. O mesmo pode ser dito sobre Kṛṣṇadāsa Kavirāja que, em seu *Caitanya Caritāmṛta*¹⁶⁷, resumindo as duas obras de Rūpa Gosvāmī, expõe sobre a doutrina de *bhakti*. (De, 1986, p. 166-167, n. 1).

A filosofia estética desenvolvida por Rūpa Gosvāmī está de acordo com o seu conceito de busca espiritual. Nesse contexto, sua teoria de *rasa* é bem relevante. Alguns filósofos da estética, bem antes da revitalização do Vaiṣṇavismo, já haviam considerado reduzir os diferentes humores e sentimentos poéticos a uma única unidade estética de compreensão. Bhoja (século XI) priorizou *śṛṅgāra* ou o sentimento poético de amor

¹⁶⁶ Bg, 12.14-19; Prabhupāda, 1986, p. 515-519.

¹⁶⁷ CC, 2,19.

como a base fundamental de todos os outros oito tipos de *rasa* reconhecidos e desenvolvidos pelos mestres da poética, com uma ênfase incontestável nas diferenças qualitativas entre os conteúdos emocionais básicos do homem, expressos em diferentes tipos de sensações, e os sentimentos poéticos (Bhowmick, 2004, p. 26).

Abhinavagupta e outros tentaram reduzir todos os *rasas* a um sentimento poético fundamental de paz ou contemplação (*śānta*). Por essa razão, quando os *vaiṣṇavas gaudīyas* selecionaram *rati* como o conteúdo emocional mais básico e sutil, e correspondentemente selecionando *śṛṅgāra* como o *rasa* essencial correspondente, eles provavelmente foram inspirados pelos antecessores ilustres, que articularam a teoria da redução. Seria um erro dar ênfase exclusiva nessa inspiração dos predecessores como razão suficiente para explicar a inclinação dos *vaiṣṇavas gaudīyas* em favor da redução. Se para eles foi sábio aceitar a ideia da redução, a partir de seus predecessores, isso foi realizado em resposta à necessidade de coordenar sua teoria estética com sua filosofia da religião. Eles contemplam a Divindade como o mais amado e, assim, determinam o destino da busca espiritual do homem como um sentimento intenso de intimidade e proximidade com a Divindade. Quando aceitamos essa colocação, temos a conclusão lógica de que todo o complexo emocional da personalidade humana se orienta de forma a tornasse subserviente a um sentimento todo-penetrante e exuberante de amor (Bhowmick, 2004, p. 26-27).

O Vaiṣṇavismo Gaudīya se afastou notadamente dos outros sistemas filosóficos, quando diminuiu a importância suprema da salvação (*mokṣa*), entendida no contexto do *advaita vedānta* de Śāṅkara enquanto realização impessoal da Realidade Suprema. Rūpa Gosvāmī desprezou significativamente o desejo por esse tipo de libertação, condenando-a com a expressão: ‘a bruxa da libertação’ (*mumukṣā piśacī*). Libertação no sentido de *mokṣa* de Śāṅkara é uma meta muito estreita para conter o sentimento intensamente transbordante de amor sublime, que excita o amante em sua união íntima com o Amado. No momento supremo da união, o próprio amado não mais permanece como a meta desejável. Ele é obtido e, então, ele próprio é envolvido pelo sentimento de intimidade com o amante. Dessa forma, a busca pelo amante se torna a busca pelo próprio amor. Quando essa busca se realiza, a emancipação do cativo surge somente como um subproduto insignificante do sentimento de união. Por esse motivo, a própria devoção é a meta da devoção porque o amor se preenche no sentimento final do próprio amor. (Bhowmick, 2004, p. 27). Assim o Vaiṣṇavismo Gaudīya não é uma filosofia de salvação, mas uma filosofia de amor (Bhowmick, 2004, p. 27).

Como desdobramento de sua perspectiva peculiar com relação à teoria clássica de *rasa*, Rūpa Gosvāmī, no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, apresenta uma nova classificação de *rasa* em categorias primárias (*mukhyā rasas*) e secundárias (*gauṇa rasas*) para explicar a relação mística entre a alma e a Personalidade da Divindade como sendo *bhakti-rasa*. Conforme Sharma:

Śrī Rūpa Gosvāmin e seus associados e seguidores não somente provaram o *rasa*-idade de *bhakti*, mas chegaram até o ponto de considera-lo como o único *rasa*, no sentido verdadeiro do termo, e que se manifesta através dos cinco *rasas* primários e sete secundários (Sharma, 1996, p. 411).

Essas duas categorias de *bhakti-rasa* somam o total de doze. Rūpa Gosvāmī, enumera primeiramente os cinco *mukhyā rasas* ou *rasas* primários, que são expressão do amor supremo por Kṛṣṇa. São eles: (1) *śānta-rasa*, ‘tranquilidade’; (2) *dāsya-rasa*, ‘servidão’; 3) *sākhya-rasa*, ‘amizade’; 4) *vātsalya-rasa*, ‘amor parental’; e 5) *mādhurya-rasa*, ‘amor conjugal’ (BRS, 3.1-5). Os cinco *mukhyā rasas* acima apresentados constituem um desdobramento soteriológico do *rasa* clássico *śṛṅgāra*, ‘amor’. Nesse sentido, *śṛṅgāra* teria uma dupla acepção: (i) em um sentido lato, ele se refere a todas as expressões de amor pela Divindade Suprema, Kṛṣṇa; (ii) em um sentido estrito ele se refere ao *mādhurya-rasa*, que indica o amor conjugal apaixonado, por abrigar um grau de amor de intensidade máxima. Além desses cinco *mukhyā rasas*, Rūpa Gosvāmī menciona ainda os sete *rasa* clássicos restantes que constituem no seu sistema os sete *rasas* secundários (*gauṇa rasas*) e cuja relevância depende de sua relação orgânica com os cinco *rasas* primários. São eles: 6) *hāsya-rasa*, ‘cômico’; 7) *adbhuta-rasa*, ‘maravilhoso’; 8) *vīra-rasa*, ‘heróico’; 9) *karuṇa-rasa*, ‘compassivo’; 10) *raudra-rasa*, ‘furioso’; 11) *bhayānaka-rasa*, ‘temível’; e 12) *vībhatsa-rasa*, ‘repugnante’ (BRS, 4.1-7).

Concluindo, podemos ver que Rūpa Gosvāmī concebe *bhakti-rasa* a partir de duas fontes principais: (1) definições e elementos constitutivo de *rasa* presentes no *Nāṭya-śāstra* de Bharata; e (2) O *Bhāgavata Purāṇa* e outros textos teológicos que apoiam o conceito de *bhakti* como um forte elo emocional entre o devoto e *Bhagavān*, o Senhor (Cesar, 2008, p. 43).

CAPÍTULO 3

RŪPA GOSVĀMĪ E O *BHAKTI-RASĀMRĪTA-SINDHU*

*śrī-caitanya mano bhīṣṭam sthāpitam yena bhū-tale
svayaṁ rūpaḥ kadā mahyaṁ dadāti sva-padāntikam*

Rūpa Gosvāmī manifestou o desejo da mente de Śrī Caitanya neste mundo. Quando ele me dará o refúgio de seus pés de lótus? (PBC, 2; Dāsa, 2000, p. 17).

3.1. Vida e obra de Rūpa Gosvāmī

Quem foi Rūpa Gosvāmī? Em que contexto histórico cultural ele surgiu? Como foi sua vida e obra, e sua relação com o grande santo Caitanya Mahāprabhu, reconhecido pelo Vaiṣṇavismo Gauḍīya como a manifestação mais recente de Kṛṣṇa? Como se processou a gênese de sua obra seminal o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* e qual a relevância dessa obra para a tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya? Esses questionamentos serão tratados nesse capítulo.

3.1.1. O Contexto histórico.

Segundo Lahiri, depois do movimento budista¹⁶⁸, o movimento de Caitanya Mahāprabhu, que ficou conhecido como Vaiṣṇavismo Gauḍīya, foi o movimento sócio religioso subsequente a exercer uma influência forte na vida sociocultural e religiosa de toda a Índia oriental.

Desde a conquista muçulmana de Navadvīpa por Bakhtiyar Uddin Khilji, no início do século XIII, por trezentos longos anos, a região da Bengala esteve sob o regime muçulmano. O movimento de Caitanya Mahāprabhu constituiu uma pausa na influência muçulmana sempre crescente na Índia oriental, em especial na Bengala. Assim, poder-se-ia afirmar que os séculos XVI e XVII constituem a era do movimento de Caitanya Mahāprabhu. A importância desse movimento deve-se ao fato de ele ter se apresentado não apenas como um movimento religioso, mas também, em grande escala, como uma

¹⁶⁸ A história do budismo indiano deve ser vista em relação ao florescimento e à queda do budismo na Bengala. A Bengala teve um lugar singular na história do budismo indiano, pois foi lá que o budismo se manteve por mais tempo, até o fim do século XII d.C., bem depois de ter desaparecido em outras partes da Índia. Segundo Nirukumar Chakma, “a Bengala foi o lar do que foi considerado como uma forma degenerada e deturpada do budismo conhecida como budismo tântrico, que se desenvolveu durante o período Pala, entre os séculos IX e XII d.C. Eventualmente, por vários motivos o budismo foi removido da Bengala, sendo o mais importante deles a perda do apoio real, o renascimento do bramanismo e a invasão muçulmana turca” (Chakma 2011, p.37).

revolução sociocultural que beneficiou o povo pobre, inculto e de casta baixa da Bengala (Lahiri, 1993, p.1). Segundo Lahiri:

Caitanya de uma forma bem-sucedida exerceu o papel de um líder sócio religioso popular de acordo com a necessidade da época. Não somente os vaishnavas, mas centenas e milhares de hindus negligenciados e desamparados de diferentes seitas religiosas se juntaram ao campo religioso de Caitanya. Ele foi um movimento de massa muito bem-sucedido tanto contra a crueldade dos *yavanas*¹⁶⁹ como contra a ortodoxia brâmane estabelecida.

Praticamente toda a cidade de Navadvīpa, com exceção dos *śāktas*¹⁷⁰, se juntou no histórico *sankīrtana nagar*¹⁷¹ contra a ordem do Kazi. No início do movimento, ele foi primeiramente o líder da humanidade sofredora, então, tornou-se o líder de um pequeno grupo de vaiṣṇavas em Navadvīpa.

Diferentemente do Renascimento na Bengala do século XIX, que foi para alguns poucos líderes cultos da sociedade, o movimento de Caitanya foi para toda a população da Bengala. Ele iniciou um novo capítulo para a história da Bengala e Índia oriental. Esse movimento deu liberdade sócio religiosa para os não brâmanes do jugo da ortodoxia brâmane. Ele se baseava nos princípios de igualdade, fraternidade universal e devoção pura a Deus. Porque era uma religião liberal, ele também parou a conversão em massa ao Islamismo. Os hindus e budistas de classe baixa e degenerados tomaram abrigo dentro do redil do Caitanyaísmo (Lahiri, 1993, p.1).

Foi no contexto histórico da influência do islamismo conquistador bem como do Hinduísmo brâmane tradicional que o movimento de Caitanya Mahāprabhu surgiu como um dos fatores determinantes para o renascimento da tradição *bhakti* na Bengala e na Índia.

Quanto à influência islâmica, sabemos que, desde o início do século XIII, todo o norte do subcontinente asiático meridional esteve sob o domínio islâmico. O norte da Índia foi invadido por Mohammad Ghuri, do Afeganistão, que, com a intenção de estabelecer seu reinado, derrotou os rajaputros¹⁷² liderados por Pṛthivīrāj, na segunda batalha de Tarain em 1192, e tomou posse do reino de Deli. Em 1202, seu general turco, Muhammad Bakhtyar Khilji, derrotou Lakṣmaṇasena da Bengala, e a maior parte da Índia setentrional tornou-se uma nova entidade política – o Sultanato de Déli. Os

¹⁶⁹ Termos que originalmente se aplicavam aos gregos da Ásia Menor, especialmente os jônios, que mais tarde passaram a ser aplicados para designar também os muçulmanos, como qualquer outro estrangeiro do Ocidente ou Oriente Médio.

¹⁷⁰ Devotos da *Śakti*, a Mãe Divina. Uma das religiões do Hinduísmo tradicional.

¹⁷¹ Cantar congregacional (*sankīrtana*) dos nomes de Kṛṣṇa, pelas ruas da cidade (*nagar*).

¹⁷² Os rajaputros, do sânscr. *raja-putra* ‘filho do rei’, são membros de um dos clãs patrilineares do centro e do norte da Índia, e em algumas partes do Paquistão. São descendentes dos xátrias, uma das classes dominantes de grandes guerreiros no Subcontinente Indiano, em especial no Norte da Índia.

muçulmanos governaram o norte da Índia até seu controle ser usurpado pelos britânicos no século XVIII (Haberman, 1988, p. 40).

O século XVI teve início com Sikandar Lodī no controle da região adjacente a Déli. A região de Vṛndāvana, situada a oitenta milhas ao sul de Déli, nas margens ocidentais do rio Yamunā, e a área vizinha conhecida como Vraja também esteve sob seu domínio. Esse governo foi uma continuação do Império Lodī, que durou até que Babūr (1483-1530), o fundador e primeiro governante do Império Mogol¹⁷³, vindo pelo Afeganistão, invadiu a Índia. Em um ano, Babūr derrotou Ibrāhīm Lodī, o filho de Sikandar e então regente de Déli, na batalha de Panipath em 1526, e se estabeleceu como o primeiro imperador mogol. Culturalmente, Babūr foi bastante influenciado pela cultura persa, e isso influenciou as suas ações e as de seus sucessores, gerando uma expansão significativa do *ethos* persa no subcontinente indiano, com brilhantes contribuições literárias, artísticas e historiográficas (Lehmann 1988, online).

Babūr foi sucedido por seu filho Humāyūn, em 1530, mas este logo foi deposto por Sher Shah Suri, da dinastia turco-afegã, que retomou o poder a partir do Sul de Bihar. Sher Shah, dando grande estabilidade para a região situada entre Déli e Agra, construiu uma estrada protegida para ligar essas cidades imperiais. Contudo, logo depois, ele foi derrotado por Humāyūn, que retomou o controle de Déli em 1555. Após sua morte, em 1556, Humāyūn foi sucedido por seu filho mais velho, Akbar. Na medida em que os afegãos e os seus novos rivais, os mogóis, envolveram-se em luta por poder, cada um deles buscou estabelecer alianças políticas com os reis hindus do Rajastão. Akbar, em particular, forjou alianças fortes com reis hindus e empregou funcionários hindus de alto escalão em sua corte como uma forma de obter estabilidade política. O resultado foi um ambiente cada vez mais conducente ao desenvolvimento cultural hindu no coração do império muçulmano (Haberman, 2003, p. xxxiii-xxxiv).

¹⁷³ Não confundir ‘mogol’ com ‘mongol’, apesar de ‘mogol’ significar ‘mongol’ em persa. Os ‘mongóis’ relacionam-se com o ‘Império Mongol’, originário da Mongólia, que existiu durante os séculos XIII e XIV e foi o maior império em área contígua da história, e se estendia da Europa Central até o Mar do Japão, ao norte até a Sibéria, ao leste e ao sul até o subcontinente indiano, a Indochina e o planalto iraniano e, por fim, ao oeste até a Arábia. Por sua vez, os ‘mogóis’ estão relacionados com o ‘Império Mogol’, que chegou a dominar quase todo o subcontinente indiano entre 1526 e 1857. A designação Mogol parece ter sido apenas atribuída durante o século XIX, denotando que seu fundador Babūr era descendente direto de Gengis Khan. Daí a existência em português do nome ‘grão mogol’ para designar os soberanos mogóis. No ano de 1520, Babūr, que reinou o Afeganistão em Kabur por duas décadas, invadiu a Índia e na batalha de Panipat tornou-se senhor do Punjab, restabelecendo um novo Império mongol independente na Índia, que seria conhecido pelo nome de ‘Império Mogol’, para distingui-lo das conquistas anteriores dos ‘mongóis’.

No período entre 1494 e 1519 a Bengala foi governada, a partir de sua capital Gauḍa¹⁷⁴, por Alā-ud-dīn Husain Shāh e posteriormente por seu filho Nusrat Shah, até que o segundo soberano mogol, Humāyūn, assumisse o controle dessa cidade em 1538. Portanto, entre o fim do século XV e a primeira metade do século XVI, a Índia Setentrional experimentou mudanças no poder político – das poderosas dinastias Lodī e Husain para um governo mais forte ainda, o do Império Mogol.

Era claro para todos os envolvidos que, durante esse período, os muçulmanos tinham definitivamente o controle político do norte da Índia. Reconhecendo esse fato, Caitanya Mahāprabhu disse ao governante local de Navadvīpa: “Sois o *qazi*, e tens o poder sobre o *hindu-dharma*”¹⁷⁵. Edward C. Dimock indica que essa afirmação expressa o “reconhecimento do poder potencial de repressão subjacente nas mãos dos muçulmanos” (Haberman, 1988, p. 40-41).

Apesar do domínio estrangeiro, o Norte da Índia, no início da era moderna, presenciou uma grande turbulência social e cultural. Segundo a afirmação de Pollok, “com o advento da *Pax Mughalana*¹⁷⁶ (sob os governantes mogóis) a partir da segunda metade do século XVI, inaugurou-se uma nova e dinâmica era de investigação intelectual em muitas partes do subcontinente” (Pollok, 2004, p.19). Para estabelecer a *Pax Mughalana*, os governantes mogóis, cujo poder político era incontestável, tiveram de manter sua hegemonia militar. Com esse objetivo, lutaram contra os invasores afegãos vindos do Oeste, contra os rebeldes rajaputros vindos do Rajastão, contra o Rei Śivajī vindo do Sul e, ademais, contra os rivais muçulmanos vindos do Leste.

Do ponto de vista cultural e, apesar da insatisfação de muçulmanos ortodoxos, a política de tolerância adotada por alguns dos mais proeminentes governantes mogóis ajudou no fortalecimento da cooperação hindu-islâmica. Foi exatamente nesse mesmo

¹⁷⁴ Gauḍa ou Gaur, nos séculos XI e XII, foi a capital da Dinastia Sena, sendo também conhecida como Lakhnauti (Lakshmanavati). Depois, na época do domínio muçulmano, foi a capital dos sultões da Bengala até o ano de 1565, quando também era conhecida como Jannatabad.

¹⁷⁵ *Caitanya-caritāmṛta*, citado por Edward C. Dimock Jr., “Hinduism and Islam in Medieval Bengal”, in *Aspects of Bengal History and Society*, Rachel Van M. Baumer (edit) (Honolulu: University Press of Hawaii, 1975), p.6.

¹⁷⁶ Para entender a *Pax Mughalana*, temos de falar sobre a *Pax Mongolica* (termo latino para a ‘paz mongol’). A *Pax Mongolica* (similar à *Pax Romana*) é uma frase atribuída por intelectuais ocidentais para descrever um período de paz experimentado pelos habitantes do vasto território da Eurásia devido às conquistas do Império Mongol de Gengis Khan, nos séculos XIII e XIV. As conquistas tiveram como efeito a ligação do mundo Ocidental com o mundo Oriental. A Rota da Seda, utilizada para trocas comerciais, ficou sob o domínio do Império Mongol. O termo *Pax Mongolica*, portanto, descreve a facilidade criada para o comércio pela união desses territórios. Por sua vez, quando Babur, vindo da Pérsia, dominou o subcontinente indiano, ele e seus descendentes estabeleceram uma versão indo-persa do Império Mongol, o Império Mogol (1526-1857), possibilitando também na região uma assim-chamada *Pax Mughalana*, ‘paz mogol’.

período que se desenvolveu o estilo de arte indo-persa na arquitetura, na pintura e na música que, concomitantemente, influenciou a tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, e que viria a se consolidar como um dos fatores religioso-culturais mais importantes da Índia Setentrional pré-moderna.

No que tange à questão política, Haberman ressalta que nem sempre os muçulmanos exerceram todo o potencial de seu poder repressivo, mantendo uma relação política de relativa proximidade com os hindus. Mas “a mera existência do domínio muçulmano produzia um problema sério para a população hindu, visto que as formas anteriores de Hinduísmo dependiam do poder político” (Haberman, 1988, p. 41). No que tange mais especificamente ao Vaiṣṇavismo, Haberman afirma:

A forma de Vaishnavismo manifesta no *Viṣṇudharmottara*¹⁷⁷ pré-islâmico revela uma estrutura religiosa dependente de uma imagem e templo estabelecido pela autoridade de um *cakravartin*, um rei que jamais tenha sido derrotado em batalha, e era considerado como sendo o representante de Viṣṇu na Terra. Imagens notórias dos *avatāras* de Viṣṇu nessa época eram, significativamente, o vigoroso javari (Varāha) e o poderoso homem-leão (Narasimha). O que acontece então quando os muçulmanos derrubam esses elementos essenciais da estrutura vaiṣṇava? O Hinduísmo deve ter passado por uma transformação substancial com o estabelecimento do governo muçulmano e a subsequente perda de seu núcleo político (Haberman, 1988, p. 41).

Ainda de acordo com Haberman, “um aspecto importante dessa transformação envolvia o aumento da popularidade do deus amoroso e brincalhão, Kṛṣṇa Gopāla”. Ou seja, com o estabelecimento do poder político muçulmano houve uma “mudança de foco nos interesses mitológicos *vaiṣṇavas* que se deslocaram dos aspectos marcial e majestoso de Viṣṇu para os do apaixonado Deus silvestre” (Haberman, 1988, p. 41).

Ao examinar o desenvolvimento da adoração por Rādhā, a consorte de Kṛṣṇa, Norvin Hein comenta que os hindus, durante os séculos do governo muçulmano, se voltaram para Rādhā e desenvolveram uma teologia centrada nela (Hein, 1995, p. 122). Hein também discorre que houve, antes disso, um afastamento dos aspectos heroicos de Kṛṣṇa. Segundo ele, “o culto erótico foi uma resposta àqueles que ‘viviam oprimidos pelo Hinduísmo ortodoxo’ durante as ‘formidáveis restrições’ da Era Gupta, que impôs à população limites de opções, estreitamento de alternativas, sujeição às exigências rígidas, e início de uma sensação de cativo” (Hein, 1986, p.309-310). Curiosamente, grande

¹⁷⁷ O *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (ou simplesmente *Viṣṇudharmottara*) é um texto enciclopédico que lida, entre outros temas, com direito, política, diplomacia e estratégia militar. Ele é considerado um suplemento ou apêndice do *Viṣṇu Purāṇa*.

parte das histórias legendárias dos *Purāṇas* sobre Kṛṣṇa, de caráter heroico, foram ignoradas após os muçulmanos usurparem e assumirem o controle político (Haberman, 1988, p. 41). Como afirma Haberman:

Na narrativa mitológica do *Bhāgavata Purāṇa*, Kṛṣṇa nasce para o propósito eventual de matar seu tio malévolo Kaṁsa e assumir o seu lugar de direito no trono de Mathurā, e mais tarde Dvārakā. Na literatura religiosa posterior, contudo, a vida de Kṛṣṇa nessas duas cidades, as sedes de seu reinado e vida palaciana, não parece ser tão importante; ela é primariamente utilizada para explicar o seu afastamento das *gopīs* de Vṛndāvana. O mito não muda, mas vive-se uma parte diferente dele. É como se a perda do núcleo político tivesse causado o recolhimento do sentido religioso desse núcleo e o deslocado para outra esfera de sentido (Haberman, 1988, p. 41-42).

W. G. Archer também observou essa transformação. Ele comenta que, por volta do fim do século XII:

A história de Kṛṣṇa se alterou completamente. Não que os fatos apresentados no *Bhāgavata Purāṇa* sejam questionáveis. Mas sim foi a ênfase e os pontos de vistas que foram mudados. Kṛṣṇa o príncipe e sua consorte Rukmiṇī são relegados ao segundo plano e Kṛṣṇa o amante pastor é trazido pontualmente para a frente. Kṛṣṇa não é mais considerado como tendo nascido unicamente para matar um tirano e limpar o mundo dos demônios. Sua tarefa principal agora é justificar a paixão como o símbolo da união final com Deus (Archer, 1957, p. 72).

A presença muçulmana foi determinante para a mudança de ênfase de um Vaiṣṇavismo heróico para um Kṛṣṇaísmo romântico. Apesar de o “romantismo como uma experiência verdadeira tornar-se mais difícil de ser obtido” sob a rígida moral sexual dos muçulmanos, “ainda assim a necessidade de romance permanece e podemos vê-la na predominância da poesia amorosa em substituição aos desejos reprimidos na vida real. Foi precisamente esse papel que a história de Kṛṣṇa, o amante pastor de vacas, veio cumprir” (Archer, 1957, p. 73). Segundo Haberman, a mudança de ênfase mitológica de um rei herói para um pastor amante pode ser entendida como “afastamento do campo político, mas não afastamento do romantismo efetivo. Pode-se questionar se os muçulmanos conseguiram controlavam as camas dos hindus da mesma forma como fizeram com seus tronos” (Haberman, 1988, p. 42)

Desse modo, parece que os aspectos guerreiro e majestoso de Kṛṣṇa, que predominavam na teologia *vaiṣṇava* antes da imposição do poder político muçulmano, perderam sua importância no Vaiṣṇavismo posterior que se voltou para Kṛṣṇa como um amante amoroso. “Kṛṣṇa como amante é com certeza um tema pré-islâmico, mas ele

tornou-se cada vez mais popular depois que o núcleo político foi tomado pelos muçulmanos. O amante pastor de vacas certamente não é uma figura ligada ao núcleo político” (Haberman, 1988, p. 42).

Para David Kinsley, durante o período de dominação islâmica, “os *vaiṣṇavas* voltaram-se quase que exclusivamente para a vida supérflua (de Kṛṣṇa) enquanto um jovem de Vṛndāvana”. Para eles, “Vṛndāvana seria um mundo da periferia, que se encontra fora das convenções da sociedade, convenções essas que devem ser abandonadas para se obter a libertação dos grilhões opressivos da existência” (Haberman, 1988, p. 42). Como afirma Kinsley:

O drama acontece, primeiramente, fora dos parâmetros normais da sociedade. Ele ocorre em uma vila pastoril comum nas florestas de Vṛndāvana. Na verdade, todo o acontecimento é de fora desse mundo. Foi somente após Kṛṣṇa deixar Vṛndāvana que ele começa a assumir responsabilidades sociais e é somente em Vṛndāvana que ele é adorado nos cultos subsequentes de Kṛṣṇa (Kinsley, 1975, p. 62).

Antes do estabelecimento do governo muçulmano conceitos de caráter místico ou devocional não predominavam no Vaiṣṇavismo clássico. A presença muçulmana tem, assim, o dom de promover essa mudança nos interesses teológicos dos *vaiṣṇavas* que se consubstancia como “um afastamento gradual do centro sócio-político dominado pelos muçulmanos, como esfera de sentido religioso, e como uma expansão da jurisdição de um sentido pé-muçulmano relativamente pouco articulado” (Haberman, 1988, p. 43).

Haberman continua:

As escrituras hindus deixam bem claro que qualquer hindu vivendo em um sistema social que não consegue espelhar o *dharma* hindu, terá sérios problemas. E foi exatamente isso o que muitos hindus do início do século XVI foram obrigados a fazer. Contudo, se houver um pouco de esperança de recuperar o controle da esfera política, haverá uma séria necessidade de expressão de um *dharma* hindu que torne o mundo de sentido significativo bem além da esfera controlada pelos muçulmanos. Foi precisamente isso que os primeiros líderes do Vaiṣṇavismo Gauḍīya proporcionaram (Haberman 1988, p. 43).

Em seu estudo esclarecedor, Joseph O’Connell, mostra como os *vaiṣṇavas gauḍīyas* “mudaram sistematicamente o *dharma* próprio da época¹⁷⁸, da esfera pública

¹⁷⁸ O conceito de *yuga-dharma*, ‘o dever da era’, no Hinduísmo, implica que nas diferentes eras ou períodos históricos há a predominância de um processo religioso, ou de autorrealização, específico sobre os outros existentes, que, contudo, não perdem a sua validade. Por exemplo, segundo o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, o *yuga-dharma* para a era atual seria o processo de cantar os santos nomes do Senhor, *hare-nama kīrtana*.

para (a esfera) de *prema-bhakti*” (O’Connell 1970, p. 206). Isso coincide com a observação de Hein sobre “o desvio da esperança pública da antiga tradição *vaiṣṇava* para um mundo privado e inexpugnável” (Hein 1995, p. 123).

Com isso, podemos concluir que a reação do Vaiṣṇavismo Gauḍīya ao impasse causado pelo domínio muçulmano consubstanciou-se na forma de uma desvalorização do mundo sócio-político. Com efeito, para garantir o funcionamento harmonioso do estado, “os líderes muçulmanos encorajaram os hindus a se voltarem para um mundo de sentido religioso que transcendia a ordem política existente. Essa mudança encontra um paralelo na mudança de foco da mitologia *vaiṣṇava*” (Haberman, 1988, p. 43).

Essa mudança de perspectiva teológica *vaiṣṇava* não implicou, entretanto, na ausência de participação de personalidades hindus, mais especificamente *vaiṣṇavas* nas atividades políticas da corte muçulmana. Alguns deles, inclusive, vincularam-se intimamente à política da corte muçulmana de Gauḍa (O’Connell 1970, p. 351-362). Exemplo disso é o fato de que Rupa Gosvāmī e seu irmão Sanātana Gosvāmī foram ministros importantes do governante muçulmano de Gauḍa. No *Bhakti Ratnākara*, afirma-se que Rūpa e Sanātana foram ministros (*mahāmantrin*) muito próximos de Husain Shāh, sendo conhecidos na corte muçulmana como Dabir Khās e Sāker Malik, respectivamente (Vidyālaṅkāra, 1960, p. 28). Historiadores mencionam o surgimento de desavenças entre os irmãos e Husain Shāh e seu conseqüente afastamento dos primeiros da corte de Gauḍa. O historiador R. C. Majumdar apresenta a seguinte narrativa desse incidente (Haberman, 1988, p. 43):

Quando Husain pediu para Sanātana o acompanhar durante sua expedição na Orissa, ele tacitamente recusou dizendo: “Você está indo para dessagrar templos hindus e quebrar imagens de deuses hindus; eu não posso acompanhá-lo”. O rei irado atirou-o na prisão, mas ele conseguiu escapar subornando os guardas. Seja por causa disso ou por outras razões, tanto, tanto Rūpa como seu irmão Sanātana tornaram-se apáticos em relação à vida mundana e, sendo aconselhados por Śrī Caitanya, ambos renunciaram ao mundo e foram para Vṛndāvana (Majumdar, 1973, p. 53).

O *Bhaktiratnākara* menciona que Rūpa e Sanātana apoiaram e se envolveram em atividades culturais e religiosas hindus enquanto trabalhavam como ministros da corte. A narrativa sugere que esse envolvimento acabou gerando uma situação de tensão permanente entre suas identidades hindus e os papéis sociais que desempenhavam na corte muçulmana. Essa situação revelou-se ainda inaceitável para o governante (Shāh) muçulmano. Conseqüentemente, Rūpa e Sanātana acabaram sendo destituídos de seus cargos (Haberman 1988, p. 44).

É interessante notar que Rūpa e Sanātana, assim como outros líderes do Vaiṣṇavismo Gauḍīya emergente, expressaram enfaticamente em seus escritos uma insatisfação profunda com os papéis sociais que desempenhavam e que os vinculavam ao poder político da época. Segundo O’Connell: “Eles abominavam suas identidades anteriores” (O’Connell 1970, p. 174). Mas, apesar de sua aversão a essas identidades sociais externas, eles demonstravam certo otimismo em relação à possibilidade de transformação de suas identidades interiores.

Os primeiros *vaiṣṇavas gauḍīyas* tinham um juízo bem maleável sobre a personalidade humana. Na verdade, esse juízo era bem flexível, considerando o fato de que viviam em uma cultura que determinava a personalidade e o comportamento humano pela sua ocupação e status social herdados, além da idade e sexo (O’Connell 1970, p. 171). Isso significa que viam a possibilidade de as pessoas romperem as identidades e os estereótipos que lhes haviam sido atribuídos socialmente. Segundo Haberman, “Essa ruptura se realizava por atos religiosos, que tornava acessível uma identidade última, existente em um mundo de sentido que transcendia o determinismo da identidade social e experiência cotidiana” (Haberman 1988, p. 44).

Dessa forma, Caitanya Mahāprabhu enviou Rūpa Gosvāmī para Vṛndāvana com a missão de sistematizar e desenvolver um método ou processo que abrisse o caminho para o mundo transcendental, bem além de qualquer convenção social. Esse método, que foi denominado *sādhana-bhakti*, “poderia conduzir os interessados para longe de um mundo sócio-político, cada vez mais sem sentido, e para bem mais próximo do mundo mitológico ideal manifesto nos Purāṇas – mundo esse que transcendia tanto aquele controlado pelos muçulmanos” (Haberman 1988, p. 44-45), bem como aquele das castas hereditárias, estabelecido pela ortodoxia brâmane.

Portanto, segundo Haberman, esse método soteriológico se apresentou no contexto da necessidade de ‘ressocialização’ dos primeiros *vaiṣṇavas gauḍīyas* (Haberman 1988, p. 45). Nisso, eles estavam de acordo com outras escolas *bhakti*, que, em contraste com as formas anteriores do Hinduísmo, “não acreditavam que a religião fosse algo com o que e onde a pessoa nasce” (Ramanujan 1973, p.27).

Apesar de remontar suas raízes à tradição védica original, a postura religiosa, aparentemente apolítica, dos *vaiṣṇavas gauḍīyas* se conformava com o ideal religioso de não-envolvimento também na sociedade tradicional do Hinduísmo. Essa postura constituía sutilmente uma outra forma de revolução contra o regime muçulmano totalitário que não tolerava confrontação direta. “É de fato espantoso ver o

desenvolvimento deste amor intenso por Kṛṣṇa em Vṛndāvana, na distância de apenas dois dias de viagem da sede do poder que emitia decretos para transformar toda a Índia em um país muçulmano” (Klostermaier, 1974, p. 96).

Na visão de Alan Entwistle, “Ironicamente, foi durante o reinado de Sikandar Lodi, um ativo opressor do Hinduísmo, que os propagadores da variedade emocional de devoção a Kṛṣṇa vieram em busca dos lugares sagrados de Vraja” (Entwistle 1987, p. 136). Essa situação também é constatada e ao mesmo tempo questionada por Haberman:

Muitas histórias de Vraja retratam Sikandar Lodi como um destruidor de templos hindus, mas as fontes dessa descrição são do período Mogol, e os mogóis tinham muito interesse em representar os Lodis como governantes injustos. Jamais poderemos saber realmente que tipo de governante era Sikandar, mas o fato de que foi durante o seu reinado que a nova renascença hindu teve início, nos leva a pensar se algo mais complexo estava acontecendo nessa época (Haberman 2003, p. xxxiii).

De acordo com Ikram, apesar da reputação de Sikandar ser intolerante, “seria correto supor que, no âmbito cultural de seu período, houve um intenso interesse de aprendizado mútuo entre os hindus e muçulmanos, o que contribuiu para uma reaproximação” (Ikram 1964, p. 78). Também é digno de menção que, naqueles tempos, havia uma “sociedade flexível, com redes cada vez mais aperfeiçoadas de transporte e comunicação se estendendo por todo o subcontinente” e que, “em um clima de competição pelo poder entre os regentes muçulmanos, os reis hindus se apresentavam como aliados potenciais” (Haberman 2003, p. xxxiii).

Foi nesse clima, com hindus e muçulmanos convivendo em uma relativa harmonia, que Navadvīpa¹⁷⁹ tornou-se um centro acadêmico do *navya-nyāya*¹⁸⁰ e ficou famoso como a sede do aprendizado do sânscrito no medievo indiano. Isso a transformou no baluarte do bramanismo ortodoxo e de grandes debates sobre as escrituras (Acaryya 1984, P. 147). Na medida em que a renascença espiritual da Índia se desenvolveu em

¹⁷⁹ Navadvīpa foi a capital do Império Sena da Bengala no século XII. Juntamente com a cidade de Nadiya, foi um grande centro de educação e erudição, por mais de cinco séculos, sendo por isso conhecida como a Oxford da Bengala. Foi o local de nascimento de Caitanya Mahāprabhu no século XV.

¹⁸⁰ A escola do *Navya Nyāya* (neológica), que se caracterizou pela ênfase quase que exclusiva nos *prāmaṇas* (meios válidos de se obter conhecimento) e que recebeu influência de pensadores mais antigos como Vācaspati Mīśra (900-980), foi fundada pelo filósofo Gaṅgeśa Upādhyāya (século XIII d.C.) de Mithila, autor do *Tattva Cintāmaṇi* (A pedra filosofal das essências). O *Navya-Nyāya*, que criou uma cultura de ciência teórica na Índia, é bem conhecido pelo seu rigor metodológico, tendo contribuído para o estudo das Escrituras (*śāstras*) com sua sutileza linguística, indefinição estilística e aproximações teóricas. O mérito das suas especulações situa-se proeminentemente em seu método de análise dos conceitos e em sua formulação de uma terminologia exata.

volta da personalidade de Caitanya Mahāprabhu, o mundo do intelecto foi equilibrado pelo mundo da devoção (Rosen 1988, p.12).

Da mesma forma que, a partir de Navadvīpa, Caitanya Mahāprabhu inspirou a devoção prática a Kṛṣṇa, inaugurando o Movimento de *saṅkīrtana* (Cantar dos Santos Nomes) e fornecendo o fundamento teológico de *bhakti*, os seus principais seguidores, os Seis Gosvāmīs liderados por Rūpa, Sanātana e Jīva, articularam, a partir de Vṛndāvana, as bases teológicas, estéticas e filosóficas da tradição. Sanātana Gosvāmī desenvolveu a teologia, os rituais e a hermenêutica. Rūpa Gosvāmī trabalhou com a estética, a poesia e os drama religiosos. Jīva Gosvāmī, trabalhando com Gopāla Bhaṭṭa, proveniente do Sul da Índia, concentrou-se na filosofia, hermenêutica e poesia. Gopāla Bhaṭṭa, por sua vez, forneceu os fundamentos ritualísticos para a adoração e prática da tradição. Os outros dois Gosvāmīs que completam o grupo foram Raghunātha Bhaṭṭa Gosvāmī e Raghunātha Dāsa Gosvāmī (Delmonico 2007, p.vii). Com isso, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya adquiriu uma identidade própria em relação a outras teologias *bhaktis* mais antigas, como as de Rāmānuja e Nimbārka, e aquelas contemporâneas a Caitanya Mahāprabhu, como as de Vallabha e Madhusūdhana Sarasvatī.

3.1.2 A Vida de Rūpa Gosvāmī¹⁸¹

Rūpa Gosvāmī (1489-1564)¹⁸² pertencia a uma família brâmane muito próspera e influente que, devido a conflitos familiares sobre terras, foi forçada a deixar Karnāṭaka, no Sul, e ir para o Nordeste da Índia, na região onde hoje é a Bengala (Haberman 2003, p. xxxi). A história da família de Rūpa Gosvāmī é apresentada por Jīva Gosvāmī em sua obra *Laghu Ṭoṣanī*, um comentário ao *Bhāgavata Purāṇa*. Segundo ele, Sarvajña, um antepassado de sétima geração de Rūpa Gosvāmī, foi um brâmane respeitável e culto que se tornou rei dessa região em 1381 d.C. e que, devido à sua erudição, recebeu o título de *Jagadguru* ou mestre universal. Seu filho Aniruddha, que também era um acadêmico

¹⁸¹ Fontes *gauḍīyas* sobre a biografia de Rūpa Gosvāmī incluem o *Caitanya Caritāmṛta* de Kṛṣṇadāsa Kavirāja, o *Laghuvaiṣṇava Ṭoṣanī* de Jīva Gosvāmī, e o *Bhaktiratnākara* de Narahari Cakravarti. Em inglês temos o excelente estudo de Sushil Kumar De *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal* (Calcuta: Firma KLM Private Ltd. 1962). Em bengali temos o *Vṛndāvaner Chaya Gosvāmī* de Nareśacandra Jānā (Calcuta: Kalikātā Viśvavidyālaya, 1970), p. 83-147. Em hindi encontramos o *Braj ke Dharma-Sampradāyo kā Itihās* de Prabhudayāl Mītal (Delhi: National Publishing House, 1968), p. 311-314.

¹⁸² Estas datas apresentadas por Steven Rosen são aproximadas (Rosen 2002, p. 83). Mas há indicações de Rūpa ter vivido mais. Segundo outros estudiosos, estas datas não são exatas, havendo a possibilidade de ele ter nascido entre 1470 e 1490, sendo mais plausível a dada mais antiga (Haberman 2003, p. xxxi, n. 5). Neal Delmonico também discute sobre a datação da vida de Rūpa em “Sacred Rapture: A Study of the Religious Aesthetic of Rūpa Gosvāmin” (Tese de Doutorado, University of Chicago, 1990), p. 279-280.

reconhecido, o sucedeu no trono, em 1416 d.C. (De 1986, p. 147). Aniruddha teve dois filhos, Harihara, versado na literatura védica, e Rūpeśvara, conhecedor de armamentos e política. Com a morte do pai, o reino foi partilhado entre os dois. Contudo, Harihara usurpou as terras de Rūpeśvara, obrigando a família deste último a migrar para Paurastya-deśa (Sinha 1983, p. 3). O filho de Rūpeśvara foi Padmanābha, que relocou sua família em Navahaṭṭa (Naihati) na Bengala, às margens do Rio Ganges. Padmanābha teve dezoito filhas e cinco filhos, sendo que o mais jovem se chamava Mukunda Mishra (De 1983, p. 147). Mukunda Mishra teve um filho chamado Kumāradeva. Quando houve um conflito com seus parentes, Mukunda mudou-se com a família para Jatoyabad perto de Jessore (De, 1983, p. 147).

Dentre os filhos de Kumāradeva, os mais importantes foram Santoṣa, Amara e Vallabha, que mais tarde receberiam de Caitanya Mahāprabhu os nomes de Rūpa Gosvāmī, Sanātana Gosvāmī e Anupama, respectivamente (De 1986, p. 147). Com a morte de Kumaradeva eles foram morar com o tio materno em Sakurma, perto da capital da Bengala (Gaudadeśa), onde realizaram seus estudos. Estudaram o *Nyāya-śāstra* sob a orientação de Vāsudeva Sārvabhauma Bhaṭṭācārya e seu irmão Madhusūdana Vidyāvācaspatī. Também estudaram sânscrito, árabe e persa. Dos três irmãos, Sanātana era o mais velho, sendo reconhecido em muitos dos escritos de Rūpa como seu *guru*, e o mais jovem era Anupama, o pai de Jīva Gosvāmī. Haberman sintetiza:

Sanātana, Rūpa e Jīva formariam o núcleo do que se tornaria um círculo de teólogos *gauḍīyas* prolíficos, situado em Vṛndāvana. Rūpa e seu irmão mais velho Sanātana receberam uma educação sânscrita clássica, muito provavelmente dos lógicos Navya Nyāya estabelecidos no centro cultural bengali de Navadvīpa. Também está registrado que os dois irmãos mantiveram interação com outros *brāhmaṇas karnāṭakas* que tinham se estabelecidos no nordeste da Índia (Haberman 2003, p. xxxi).

Bem antes de seu primeiro encontro com Caitanya Mahāprabhu, Rūpa e Sanātana já eram conhecidos por toda Índia por sua vasta erudição e intensa devoção (Rosen 2002, p.86). Quando jovens, eles fixaram residência em Rāmakeli, perto da capital de Gauḍa, sede do poder muçulmano representado pelo sultão da Bengala Alauddhin Hussain Shāh (1493-1519 d.C.). Visto que os dois eram bem conhecidos por sua nobreza e erudição, eles foram recomendados ao Shāh como assistentes promissores (Haberman, 2003, p. xxxi). Algumas fontes *vaiṣṇavas gauḍīyas*, como o *Bhakti-ratnāṭaka*, afirmam que Sanātana e Rūpa foram forçados a trabalhar para o Shāh sob a pressão de ameaças, feitas por este último, de que caso não aceitassem a proposta de

trabalho, os seus amigos devotos sofreriam represálias (BhR, 1.581-583; Vidyālaṅkāra, 1960, p. 28). Foi provavelmente por isso que eles aceitaram o serviço, ainda que isso tenha acarretado a excomunhão da sociedade hindu e mais especificamente, da casta brâmane ortodoxa de Gauḍa.

Para o exercício de seus cargos no governo muçulmano da Bengala, o sultão nomeou Sanātana com o título de Sākar Mallik, ‘ministro de estado da receita’ e Rūpa como Dabir Khās, ‘secretário chefe’ (Sinha 1983, p. 3-4). Apesar de ocuparem cargos importantes na corte muçulmana, os dois irmãos não ficaram satisfeitos com a situação. Por causa disso eles se estabeleceram em Rāmakeli, uma vila situada a aproximadamente 30 quilômetros a sudeste de Malda (no distrito de Rajashahi da Bengala setentrional). Nesse local, eles utilizaram sua vasta riqueza para construir uma réplica da morada de Kṛṣṇa, uma *gupta* Vṛndāvana ou ‘Vṛndāvana secreta’, dotada de um templo, balneários, bosques, na qual se procedia a leitura constante dos passatempos do Senhor (Prabhupāda, 1984a, Vol. 1-2, p.290-291).

Foi em Rāmakeli, no ano de 1514, que Rūpa e Sanātana se encontraram pela primeira vez com Caitanya Mahāprabhu. Na ocasião, quando viajava para Vṛndāvana, Caitanya Mahāprabhu foi convidado a parar em Rāmakeli e se encontrar com eles. Esse encontro transformou definitivamente a vida dos irmãos, influenciando-os a deixar o serviço do Nawāb e dedicar suas vidas ao Vaiṣṇavismo de Caitanya Mahāprabhu. A partir de então, só pensavam em qual seria a desculpa para renunciarem as suas atividades materiais. (CC, 2.19.6; Prabhupāda, 1986a, v. 1.3, p. 203). Precavidamente Rūpa Gosvāmī deixou dez mil moedas de ouro, sob a custódia de um comerciante. Mais tarde, esse dinheiro seria utilizado para subornar o carcereiro e permitir que Sanātana, no momento de sua prisão por desobediência ao sultão, fugisse para Vārāṅasī, e se encontrasse com Caitanya Mahāprabhu. Rūpa levou o restante do dinheiro até uma localidade chamada Bāklā Candradvīpa, onde o repartiu entre os *brāhmaṇas*, os *vaiṣṇavas* e sua família, guardando uma quantia para situações de emergência e necessidades pessoais (Prabhupāda, 1986, v.1.2, p. 201).

Deixando secretamente Rāmakeli, Rūpa e Anupama se dirigiram para Prayaga (Allahabad) onde se encontraram com Caitanya Mahāprabhu - que na época estava hospedado na casa de um *brāhmaṇa* do sul da Índia. Foi nessa ocasião que Rūpa Gosvāmī ofereceu a Caitanya Mahāprabhu a famosa prece em que reconhece o caráter divino deste último: “Ó encarnação mais misericordiosa do Senhor! Sois o próprio Kṛṣṇa aparecendo como Caitanya Mahāprabhu. Assumistes a cor dourada (de Rādhā) e

estais distribuindo gratuitamente o que nenhuma outra encarnação jamais deu, *kṛṣṇa-prema* – amor puro por Deus”¹⁸³.

Satisfeito com essas preces, Caitanya Mahāprabhu ensinou a Rūpa e Anupama por dez dias consecutivos, toda a ciência da consciência de Kṛṣṇa. O local dessas preleções foi o famoso balneário Dasāśvamedha Ghaṭṭa, às margens do Ganges. Os ensinamentos consistiam de três partes: (i) *kṛṣṇa-tattva*, a verdade última sobre Kṛṣṇa; (ii) *bhakti-tattva*, a verdade sobre a devoção a Kṛṣṇa; (iii) e *rasa-tattva*, a verdade sobre o relacionamento amoroso transcendental com Kṛṣṇa (Rosen 2002, p. 91).

Caitanya Mahāprabhu começou suas instruções afirmando: “O oceano da doçura transcendental do serviço devocional é tão imenso que ninguém pode calcular seu comprimento e largura. Contudo, só para ajudar-te a saboreá-lo, estou descrevendo apenas uma gota”¹⁸⁴. A seguir ele descreveu a natureza da alma com detalhes minuciosos, fundamentando suas afirmações com citações da literatura védica (Rosen 2002, p. 91). Após transmitir esses ensinamentos, Caitanya Mahāprabhu ordenou a Rūpa Gosvāmī que partisse para Vṛndāvana, instruindo-o a realizar as seguintes tarefas: (1) escrever literatura transcendental¹⁸⁵; (2) descobrir e escavar os locais sagrados esquecidos¹⁸⁶; (3) estabelecer o serviço litúrgico (*sevā*) das deidades de Kṛṣṇa; e (4) pregar *bhakti-rasa*¹⁸⁷. Caitanya Mahāprabhu já havia antecipado esse projeto em conversa com Advaita Ācārya e Nityānanda: “Que Rūpa Gosvāmī, pela sua graça, se capacite para descrever as doçuras transcendentais do serviço devocional a Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rasa-bhakti*)”¹⁸⁸.

Rūpa Gosvāmī permaneceu inicialmente com seu irmão Anupama em Vṛndāvana por um mês. Depois, quando retornavam de Vṛndāvana a Purī para se encontrarem novamente com Caitanya Mahāprabhu, Anupama faleceu nas margens do Ganges. Subsequentemente, sob as ordens de Caitanya Mahāprabhu, Rūpa foi para Purī, onde residiu por dez meses. Durante a época do festival anual de *Ratha Yātrā* em Purī, Rūpa compôs um verso místico sobre Rādhā e Kṛṣṇa, que fez com que Caitanya

¹⁸³ *Namo mahā-vadānyāya kṛṣṇa-prema-pradāya te, kṛṣṇāya kṛṣṇa-caitanya-nāme gaura-tviṣe namaḥ* (CC. 2.19.53, Prabhupāda 1986, Vol. 2.3, p. 223).

¹⁸⁴ *Pārāpāra-śūnya gabhīra bhakti-rasa-sindhu, tomāya cākhaite tāra kahi eka 'bindu'* (CC. 2.19.137, Prabhupāda 1986, Vol. 2.3, p. 260).

¹⁸⁵ *Vraje yāi rasa 'śāstra kariha nirūpana* (CC. 3.1.218; Prabhupāda 1986, p. 1214).

¹⁸⁶ *Lupta-tīrtha saba tāhān kariha pracāraṇa* (CC. 3.1.218; Prabhupāda 1986, p. 1214).

¹⁸⁷ *Kṛṣṇa-sevā, rasa-bhakti kariha pracāra* (CC. 3.1.219; Prabhupāda 1986, p. 1214).

¹⁸⁸ *Toma-duñhāra kṛpāte inhāra ha-u taiche śakti, yāte vivarite pārena kṛṣṇa-rasa-bhakti* (CC. 3.1.57; Prabhupāda 1986, p. 1190-1191).

Mahāprabhu posteriormente sempre pedisse para ser lido na presença de seus associados mais íntimos. Ao ouvir esse verso, todos os *vaiṣṇavas* reunidos elogiaram Rūpa Gosvāmī por essa composição plena de profunda devoção a Kṛṣṇa.

Depois de muita pesquisa, Rūpa Gosvāmī e Sanātana Gosvāmī empreenderam a escavação de todos os locais sagrados associados a vida de Kṛṣṇa que haviam sido esquecidos ou perdidos. Rūpa descobriu vários lugares relacionados com os passatempos de Kṛṣṇa e recuperou a famosa deidade de Govindadeva que, segundo a tradição, havia sido instalada e adorada pelo bisneto de Kṛṣṇa, Mahārāja Vajranabha. Além disso eles fundaram grandes templos para a adoração de Kṛṣṇa na região de Vraja.

Os dois irmãos mantiveram uma relação íntima com outros santos *vaiṣṇavas* tais como Lokanatha Gosvāmī, Bhugarbha Gosvāmī, Gopala Bhaṭṭa Gosvāmī, Raghunatha Bhaṭṭa Gosvāmī e Raghunatha Dāsa Gosvāmī. Algum tempo após chegar em Vṛndāvana, o sobrinho deles, Jīva Gosvāmī, juntou-se a eles, sendo iniciado e treinado pessoalmente por Rūpa Gosvāmī na filosofia do Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Todos eles permaneceram em Vṛndāvana pelo resto de suas vidas e o espírito de renúncia de Rūpa Gosvāmī foi exemplar. Provavelmente, Rūpa Gosvāmī partiu deste mundo em 1564, e sua sepultura (*samādhi*) situa-se no interior do templo de Rādhā-Damodara em Vṛndāvana.

3.1.3 A relação dialética entre Rūpa Gosvāmī e Caitanya Mahāprabhu

Segundo Kṛṣṇadāsa Kaviraja, o biógrafo de Caitanya Mahāprabhu:

Rūpa Gosvāmī, o amigo de Svarūpa Dāmodara, era a réplica exata de Śrī Caitanya, de quem era muito querido. Sendo a personificação do amor extático (*prema*) Śrī Caitanya, Rūpa Gosvāmī por natureza era belíssimo. Tinha todo o cuidado de seguir os princípios enunciados pelo Senhor, e era muito competente para explicar com toda convicção os passatempos de Śrī Kṛṣṇa. Śrī Caitanya expandiu sua misericórdia a Rūpa para ele escrever textos transcendentais¹⁸⁹.

Rūpa Gosvāmī juntamente com outros Gosvāmīs foi instruído por Caitanya Mahāprabhu para sistematizar toda a teologia e filosofia do Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Foram as instruções recebidas diretamente de Caitanya Mahāprabhu que orientaram Rūpa Gosvāmī no processo de sistematização da prática *bhakti*, no contexto das linguagens de *bhakti-rasa*. Conseqüentemente, Rūpa definiu *bhakti-rasa* da seguinte forma: “O serviço

¹⁸⁹ *Priya-svarūpe dayita-svarūpe prema-svarūpe saḥajābhirūpe, nijānurūpe prabhur eka-rūpe tatāna rūpe sva-vilāsa-rūpe* (CC, 2.19.121; Prabhupāda 1986, v. 2.3, p. 252-253).

devocional puro na consciência de Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-bhakti-rasa*) não pode ser obtido nem mesmo por centenas e milhares de vidas praticando atividades piedosas. Ele somente pode ser obtido pagando-se um único preço: possuir uma avidez intensa em obtê-lo. Caso esteja disponível em alguma parte, deve-se adquiri-lo sem demora”¹⁹⁰.

No verso acima, Rūpa Gosvāmī utiliza as palavras *kṛṣṇa-bhakti-rasa* ao invés de *kṛṣṇa-bhakti*. Isso acontece porque as emoções divinas expressas pelo termo *rasa* só podem ser encontradas nos corações dos devotos absortos em amor intenso e espontâneo por Kṛṣṇa, os *rāgātmikā bhaktas*. Como exemplos modelares de tais devotos, temos Yaśodā, os pastorinhos (*gopas*) e as pastorinhas (*gopīs*) de vacas. Rūpa Gosvāmī compreendeu os sentimentos íntimos de Caitanya Mahāprabhu melhor do qualquer um de seus seguidores. Por essa razão, segundo o *Caitanya Caritāmṛta*, Caitanya Mahāprabhu ofereceu uma gota do oceano de *rasa* a Rūpa Gosvāmī e essa gota foi suficiente para inundar todo o mundo com um “oceano de *bhakti-rasa*”. Caitanya Mahāprabhu afirmou: “O oceano da doçura transcendental do serviço devocional é tão imenso que ninguém pode calcular seu comprimento e largura. Contudo, só para ajudar-te a saboreá-lo, estou descrevendo apenas uma gota”¹⁹¹.

Quando Rūpa e Sanātana Gosvāmīs chegaram em Vṛndāvana, começaram a praticar *bhajana*¹⁹², que é ouvir, cantar e lembrar-se de Kṛṣṇa. Na ocasião Rūpa também escreveu dramas elucidando sobre a beleza dos passatempos de união de Rādhā e Kṛṣṇa em Vṛndāvana, bem como os passatempos (*līlās*) de separação, quando Kṛṣṇa deixa Vṛndāvana e vai para Mathurā. (CC, 3.34-35; Prabhupāda, 1984, p. 1188). Em uma de suas viagens para a cidade de Purī, quando passava pela vila de Satyabhama-pura, Rūpa Gosvāmī teve uma visão que revelou a diferença entre Kṛṣṇa em Vṛndāvana e Kṛṣṇa em Mathurā ou Dvārakā. Para compreender esse fato é necessário falar um pouco sobre as narrativas de Kṛṣṇa que estabelecem uma diferença entre suas atividades em Vṛndāvana e suas atividades em Mathurā e Dvārakā. Pois em Vṛndāvana Kṛṣṇa estava sempre presente fisicamente com os habitantes de Vraja, mas em Mathurā e Dvārakā o amor entre Kṛṣṇa e esses devotos, habitantes de Vraja se caracteriza pelo sentimento intenso de saudades causado pela separação.

¹⁹⁰ *Kṛṣṇa-bhakti-rasa-bhāvitā matiḥ, krīyatām yadi kuto’ pi labhyate, tatra laulyam api mūlyam ekalam, janma-koṭi-sukṛtair na labhyate* (PdV, 14; Dāsa, 1989c, p. 10).

¹⁹¹ *Pārāpāra-sūnya gabhīra bhakti-rasa-sindhu, tomāya cākhāite tāra kahi eka ‘bindu’* (CC, *Madhya* 19.137; Prabhupāda, 1986a, p. 260).

¹⁹² Serviço devocional por meditação e cantos devocionais.

Na ocasião, Satyabhama-devī, a principal rainha de Kṛṣṇa, apareceu para ele em um sonho e disse-lhe que escrevesse uma peça de teatro exclusivamente sobre ela¹⁹³. Quando finalmente chegou a Purī, Rūpa recebeu de Caitanya Mahāprabhu a confirmação do que tinha ouvido de Satyabhama no sonho. Explicando que Kṛṣṇa jamais abandona o local de seus passatempos infantis e juvenis de Vṛndāvana, Caitanya Mahāprabhu afirmou: “Kṛṣṇa conhecido como Yadu-kumāra¹⁹⁴ é Vāsudeva Kṛṣṇa. Ele é diferente de Kṛṣṇa filho de Nanda Mahārāja. Yadu-kumāra Kṛṣṇa manifesta os Seus passatempos nas cidades de Mathurā e Dvārakā, mas o Kṛṣṇa filho Nanda Mahārāja nunca e jamais deixa Vṛndāvana”¹⁹⁵. Rūpa sabia que Kṛṣṇa nunca abandonaria Vṛndāvana. Para explicar a diferença entre Kṛṣṇa em Vṛndāvana e Kṛṣṇa fora de Vṛndāvana, Rūpa redigiu duas peças de teatro importantes. Na primeira, chamada *Vidagdha-mādhava*, ele versa sobre os passatempos de Kṛṣṇa em Vṛndāvana. Na segunda, *Lalita-mādhava*, ele descreve como Kṛṣṇa vai para Mathurā e Dvārakā, e como as *gopīs* de Vṛndāvana se reencontram com ele lá, na forma de suas rainhas.

Poderíamos questionar o que teria levado Rūpa Gosvāmī a escrever sobre a diferença entre Kṛṣṇa em Vṛndāvana e Kṛṣṇa em Mathurā e Dvārakā. Para entender esse fato, podemos citar, por contraste, Kavi Karṇapura, um grande devoto poeta, que descreve as bênçãos que Caitanya Mahāprabhu havia concedido a Rūpa Gosvāmī. Em seu *Śrī Ānanda Vṛndāvana-campu*, Kavi Karṇapura descreve os passatempos de Kṛṣṇa desde seu nascimento até os passatempos mais íntimos de Kṛṣṇa com Rādhā, como a dança de *rasa-līlā* e a brincadeira do casal divino em um balanço; mas ele não vai até esse ponto. Ele não descreve a ida de Kṛṣṇa para Mathurā ou Dvārakā, porque esse sentimento de separação (*vipralambha*) não é muito agradável para os devotos puros. Ele considerou que: “Minha Senhora Rādhā não pode tolerar essa separação, portanto, não escreverei sobre esse tema”.

Rūpa Gosvāmī, contudo, escreveu tanto sobre os sentimentos de encontro (*sambhoga*) como os de separação (*vipralambha*), pois considera que ambos os sentimentos são profundamente transcendentais por se relacionarem com Kṛṣṇa. No momento do encontro entre Rādhā e Kṛṣṇa, apesar de estarem juntos, algo pode estar

¹⁹³ *Āmāra nāṭaka pṛthak karaha racana* (CC, 3.1.42; Prabhupāda 1986, p. 189).

¹⁹⁴ O nome Yadu-kumāra significa ‘o príncipe dos Yadus’. Yadu é a dinastia real em que Kṛṣṇa apareceu como o filho de Vasudeva.

¹⁹⁵ *Kṛṣṇo 'nyo yadu-sambhūto yaḥ pūrṇaḥ so 'sty ataḥ paraḥ, vṛndāvanam parityajya sa kvacin naiva gacchati* (CC, 3.1.67).

esquecido ou perdido no coração. De outro lado, no instante da separação, com o sentimento de saudade, surge no coração sentimentos tão intensos que causam visões e emoções mais intensas do que se a pessoa ali estivesse de fato presente.

Conhecendo muito bem essas verdades esotéricas e querendo que todos conhecessem a verdadeira emoção que Caitanya Mahāprabhu sentia, Rūpa Gosvāmī enalteceu o sentimento de separação (ou saudade). Nenhum devoto *gauḍīya* deseja que Rādhā e Kṛṣṇa estejam separados eternamente. Quem desejaria isso, se nenhum residente de Vṛndāvana alimenta tal desejo? Certamente, há lugar para esse sentimento de saudade (*vipralamba*) e Rūpa Gosvāmī descreve isso o *Ujjvala Nīlamanī*: “Assim como não se pode tingir nada de vermelho sem o uso de corante vermelho, da mesma forma, sem o sentimento de saudade não se nutre o sentimento do encontro”¹⁹⁶.

Podemos ilustrar isso com o episódio em que Rūpa Gosvāmī está presente no templo de Jagannātha, em Purī. Nesta ocasião, durante o festival dos carros (*Ratha Yātrā*), Caitanya Mahāprabhu começou a dançar e pronunciou a seguinte estrofe do *Sāhitya-darpaṇa*, um famoso livro secular de poética:

Aquela mesma personalidade que me roubou o coração, em minha juventude, novamente é meu mestre. Estas são as mesmas noites enluaradas do mês de Caitra. As mesmas fragrâncias de flores *malati* aqui estão, e a mesmo doce brisa está soprando da floresta de *kadambas*. Em nossa relação íntima, ainda sou o mesmo amante, mas ainda assim minha mente não está feliz aqui. Estou ansioso para voltar àquelas margens do Reva sob a árvore *vetasi*. Esse é meu desejo¹⁹⁷.

Ninguém pôde entender porque Caitanya Mahāprabhu repetia tal verso e com qual sentimento ele o fazia. Mas Rūpa Gosvāmī, ao ouvi-lo de Caitanya Mahāprabhu, entendeu-o claramente e apresentou outro verso:

Ó minha querida amiga, agora me encontrei com um velho e querido amigo, Kṛṣṇa, nesse campo de Kurukṣetra. Eu sou a mesma Rādhā, e agora estamos juntos. É muita alegria, mas ainda assim desejo estar nas margens do Yamunā embaixo das árvores de lá, e ouvir a vibração de sua flauta tocando a quinta nota na floresta de Vṛndāvana¹⁹⁸.

¹⁹⁶ *Na vinā vipralambhena sambhogah puṣṭim aśnute, kāṣāyite hi vastrādaḥ bhūyān evābhivardhate* (UN, 15.3; Dāsa 2006, p. 218).

¹⁹⁷ *Yaḥ kaumāra-haraḥ sa eva hi varas tā eva caitra-kṣapās, te conmīlita-mālatī-surabhayaḥ prauḍhāḥ kadambānilāḥ. Sā caivāsmi tathāpi tatra surata-vyāpāra-līlā-vidhau, revā-rodhasi vetasī-taru-tale cetah samutkaṅṭhate* (SD, 1.2; Kane, 1974, p. 3).

¹⁹⁸ *Priyah so 'yam kṛṣṇaḥ saha-cari kuru-kṣetra-militas, tathāham sā rādhā tad idam ubhayoḥ saṅgama-sukham. Tathāpy antaḥ-khelan-madhura-muralī-pañcama-juṣe, mano me kālindi-pulina-vipināya sprhayati* (PdV 387; Dāsa, 1989c, p. 260).

Nessa estrofe, Rūpa Gosvāmī esclarece o sentimento interno de Caitanya Mahāprabhu, que revela a emoção que Rādhā sente por Kṛṣṇa, revelando também a importância de *parakīyā-rasa*, a ‘emoção do amor extraconjugal’ entre o Kṛṣṇa e as *gopīs*. Por isso, Rūpa Gosvāmī foi responsável por revelar e estabelecer neste mundo os sentimentos mais profundos e íntimos do coração de Caitanya Mahāprabhu. Isso é explicado por Narottama Dāsa Ṭhākura: “Rūpa Gosvāmī manifestou o sentimento da mente de Caitanya neste mundo”¹⁹⁹. Que sentimento seria esse? Tal sentimento relaciona-se com a superioridade da emoção que Rādhā sente por Kṛṣṇa em sua condição de uma amante cuja unicamente satisfação é esse amor e nada mais, sem expectativa de qualquer retribuição e compromisso. Isso existe plenamente em *parakīyā-rasa*, o sentimento de amor extraconjugal entre o Kṛṣṇa e as *gopīs*, especialmente em Rādhā.

Logo após o desaparecimento de Caitanya Mahāprabhu, discussões sobre *parakīyā-rasa* não eram muito comuns. Segundo as escrituras religiosas, o *parakīyā-rasa* mundano, ou seja, o relacionamento amoroso entre pessoas não casadas era considerado algo imoral, ilícito ou pecaminoso. Contudo, para além de enfatizar as infinitas variedades de passatempos de encontro (*sambhoga*) e separação (*vipralambha*) entre Rādhā e Kṛṣṇa, Rūpa Gosvāmī também estabeleceu a superioridade do *parakīyā-rasa*. Utilizando evidências de diferentes *śāstras*, ele provou que Kṛṣṇa não é um amante (*nāyaka*) comum e que Rādhā não é uma amada (*nāyikā*) comum. Ou seja, os encontros mundanos entre amantes não casados (*parakīyā*) é algo ilícito, mas, nesse caso, o encontro envolve Kṛṣṇa e, portanto, não se trata de um encontro mundano. Kṛṣṇa é uma personalidade transcendental, a própria Divindade, sendo que tudo é possível para ele. Logo, se ele é o objeto do *parakīyā-bhāva*, não existe mácula ou defeito algum nisso. Ao invés, trata-se da manifestação mais elevada e supremamente pura de *mādhurya-prema*, a emoção amorosa transcendental.

Rūpa Gosvāmī sistematizou uma psicologia das emoções transcendentais e o fez de forma objetiva e prática, de modo a permitir que um devoto qualificado realize sua identidade eterna em seu relacionamento com Kṛṣṇa. Os profundos *insights* místicos das obras de Rūpa Gosvāmī nos apresentam uma nova revelação, como autênticos *bhakti-rasa-śāstras*. A tradição *vaiṣṇava gaudīya*, além de explicar esses *insights* como resultantes da potência espiritual que lhe foi delegada por Caitanya Mahāprabhu, também os considera como consequentes de sua posição ontológica singular. Essa mesma

¹⁹⁹ *Śrī-caitanya mano bhīṣṭam sthāpitam yena bhū-tale* (PBC, 2; Dāsa, s/d, p.1).

tradição, além de considerar Caitanya Mahāprabhu como a encarnação simultânea de Rādhā e Kṛṣṇa, também vê Rūpa Gosvāmī como a encarnação de Rūpa Mañjarī, uma das *gopīs* (pastorinhas de vacas) mais jovens (*mañjarīs*), as quais servem ao casal divino Rādhā e Kṛṣṇa através das *gopīs* mais velhas (*sakhīs*) como Lalitā. Dessa forma, tem-se Rūpa Gosvāmī como a encarnação de Rūpa Mañjarī, uma das assistentes mais íntimas dos casos amorosos de Rādhā e Kṛṣṇa (GgD, 180; Dāsa, 1987, p. 110). Tais fatos evidenciam, portanto, a relação dialética entre Rūpa Gosvāmī e Caitanya Mahāprabhu. Como já afirmado anteriormente, Rūpa Gosvāmī é considerado a voz cristalina, a tradução fiel e a personificação dos ensinamentos esotéricos de Caitanya Mahāprabhu sobre *rasa*, as doçuras divinas. Por este fato, os *vaiṣṇavas gauḍīyas* que seguem estritamente sua linhagem preceptoral são conhecidos como *rūpānugas*, ou seguidores de Rūpa.

3.2 - A Gênese do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*

Rūpa Gosvāmī concluiu o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* nas vizinhanças de Vṛndāvana no ano de 1541. Nessa época, Vṛndāvana constituía-se em um dos maiores centros de efervescência cultural da região de Vraja²⁰⁰. Segundo Sharma, “o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* é um tratado científico que trata de *bhakti* como *rasa*, no qual seu célebre autor Śrī Rūpa tenta provar que todos os outros *rasas* são meramente manifestações parciais de *bhakti*, que sozinho em si e por si próprio é o *rasa* completo e principal” (Sharma, 1996, p. 102). Rūpa Gosvāmī colocou as emoções devocionais (*bhakti-rasa*) como fundamento de todos os outros *rasas* aceitos tradicionalmente, levando em consideração os sentimentos fundantes e subsidiários. Ao fazê-lo, ele seguiu fielmente os princípios da teoria estética de *rasa* – experiência estética – tal como era reconhecida, utilizando a mesma terminologia científica. Entretanto seu esquema e seu procedimento detalhado para fundamentar a devoção emocional (*bhakti*) enquanto experiência estética última (*rasa*) é bem original e objetivo. “Isso foi determinante no advento do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* e do *Ujjvala-nīlamanī*” (Sharma, 1996, p. 103).

²⁰⁰ Como já foi apresentado, esse século se iniciou durante o reinado de Sikandar Lodi do Sultanato de Déli. Apesar de Sikandar Lodi ser frequentemente retratado como um perseguidor dos hindus, foi durante o seu governo que um renascimento hindu começou a acontecer em Vraja, uma área localizada entre as cidades imperiais de Déli e Agra.

3.2.1 – A Composição do *Bhakti-rasamṛta-sindhu*

Podemos identificar no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* de Rūpa Gosvāmī, uma forte influência da escola de lógica conhecida como *Navya-nyāya*, que floresceu em sua época na região de Navadvīpa. Uma das características dessa escola é a sua preocupação por definições cuidadosas e classificações elaboradas. Ao longo de toda obra, Rūpa Gosvāmī demonstra uma “vasta educação sobre a estética sânscrita e filosofia *vaiṣṇava*”. Como afirma Haberman:

De uma forma que era característica dos Gosvāmīs de Vṛndāvana, Rūpa justifica suas definições e colocações com citações tiradas de uma ampla gama de textos. Isso não somente dá a entender que, para Rūpa, a escritura (*śabda*) é a fonte de conhecimento autorizado (*pramāṇa*) mais importante²⁰¹, mas também que ele tinha vasta educação sobre a estética sânscrita e filosofia *vaiṣṇava*. Sua análise e afirmações teóricas sobre *rasa* são apoiadas com citações de trabalhos prévios sobre estética, tais como o *Nāṭyaśāstra* de Bharata, o *Sāhitya Darpaṇa* de Viśvanātha Kavirājā e o *Rasa Sudhākara* de Siṃhabhūpāla. Sua apresentação dos vários componentes de cada tipo de *rasa* é frequentemente ilustrada com citações de escrituras vaiṣṇavas, tais como o *Padma*, *Skanda* e *Nārada Purāṇas*, mas especialmente do *Bhāgavata Purāṇa*, pelo menos de uma perspectiva estética (Haberman, 2003, p. xlix).

O conceito clássico de *rasa* recebeu um tratamento excelente nas mãos de Rūpa Gosvāmī, de tal forma que a nova interpretação não se afastou terminologicamente da exposição de Bharata sobre *rasa* e o *rasa-sūtra*. O *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* e a sua complementação, o *Ujvala-nīlamanī*, são contribuições monumentais e originais, não somente para a teologia e os *rasa-śāstras*²⁰² *vaiṣṇavas*, mas também para a poética sânscrita como um todo. Essas duas obras vieram, portanto, a ser conhecidas como as principais obras dos *rasa-śāstra vaiṣṇavas*. Segundo Sushil Kumar De,

Seus dois trabalhos que corporificam o que poderia ser chamadas do *Bhakti-rasa-śāstra*, constituem um tipo de retórica de *bhakti*, com todos os seus conceitos e imaginário psicológicos. Se os trovadores medievais da França e Itália conceberam o amor de Cristo como um aspecto da Lei e escreveram uma gramática dos sentimentos amorosos, os vaiṣṇavas medievais da Bengala²⁰³ conceberam o amor de Kṛṣṇa como um

²⁰¹ Para uma discussão de *śabda* como o *pramāṇa* principal no Gauḍīya Vaiṣṇavismo, ver S. K. DE, *Vaiṣṇava Faith and Movement*, pp. 226-227.

²⁰² Escrituras sobre *rasa*. A palavra *śāstra* – formada da raiz verbal *śās*, ‘controlar’ mais o sufixo *śtrum*, ‘meios para isso’ – significa genericamente, ‘corpo de conhecimento’, ‘escritura’, ‘ciência’. Seria um texto considerado como fonte válida de conhecimento sobre uma área específica de saber; nesse caso *bhakti-rasa*.

²⁰³ Segundo De, há outras três obras retóricas produzidas pelo Vaiṣṇavismo bengali, a saber, o *Nāṭaka-candrikā* de Rūpa Gosvāmī, o *Alaṅkāra-kausthubha* de Kavikarṇapūra e o *Kāvya-candrikā* de Kavicandra.

aspecto da psicologia, e escreveram uma retórica do sentimento erótico (De, 1986, p. 166-167).

De acordo com Dhanurdhara Swami, no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* Rūpa Gosvāmī estende a metáfora do oceano com suas ondas para indicar os diferentes níveis de *bhakti-rasa* no sentido de experiência estética enquanto relacionamento devocional. Define-se *Rasa* é geralmente definido como ‘sumo’, ‘gosto’ ou ‘sabor’. Com isso se aponta de uma forma poética para o seu caráter delicioso ou de satisfação da sede. Ou seja, os que sentem sede espiritual podem desenvolver um relacionamento com a Divindade suprema caso experimentem desse reservatório ilimitado de *bhakti-rasa* (Swami, 2000, p. i). Ressalta Dhanurdhara Swami:

Kṛṣṇa ou Deus, é visto como o *akhila-rasa-amṛta-mūrti*, a personificação perfeita de todos os *rasas*. Tendo isso como seu tema central, o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* explica como cultivar todas as emoções em relação com Kṛṣṇa, culminando em *śṛṅgāra-rasa*, o sentimento de amor conjugal, que foi da forma mais perfeita personificado pelas *gopīs* (as pastorinhas divinas de Vraja). Exemplos do que é isso pode ser encontrado por toda a obra de Śrī Rūpa (Swami, 2000, p. i-ii).

O *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* retrata poeticamente a ideia da morada espiritual como um oceano de sentimentos devocionais (*bhakti-rasa*). Ele se divide em quatro partes ou quadrantes (*vibhāgas*), que indicam as quatro direções cardeais: leste, sul, oeste e norte. Cada uma dessas partes, por sua vez, está dividida em capítulos denominados *laharīs* ou ‘ondas’ (De, 1986, p. 170-203)²⁰⁴. Reproduzimos abaixo a descrição detalhada de cada uma desses quadrantes feita por Haberman:

O *Bhaktirasāmṛtasindhu* é concebido como um oceano de *rasa*, e seu objetivo específico é a articulação de uma estética sistemática da devoção amorosa à Kṛṣṇa. De acordo com a ideia de oceano, o texto se divide em quatro direções (*vibhāgas*); sendo cada um desses quadrantes novamente subdivididos em capítulos que são chamados de ondas (*lahāris*). O Quadrante primeiro, ou Oriental, contém uma explicação das características gerais da devoção (*bhakti*) de acordo com as definições de Rūpa. Prosseguindo em direção horária, o Quadrante Meridional (sul) dispõe o *rasa* devocional em capítulos sucessivos de

Apesar de essas obras vincularem conceitos *vaiṣṇavas*, elas não se preocupam diretamente com *bhakti-rasa*, sendo tratados retóricos regulares compostos de forma convencional (De 1985, p.166-167, n. 1; Veja também De 1963, p. 253-255).

²⁰⁴ Sushil Kumar De nos apresenta um sumário dos conteúdos do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (De, 1960, p. 170-203).

acordo com os componentes estéticos primários estabelecidos por Bharata no seu *Nāṭya Śāstra*: os excitantes (*vibhāvas*), os indicadores (*anubhāvas*), os responsivos (*sāttvikas*), as emoções transitórias (*vyabhicāri-bhāvas*) e as emoções fundantes (*sthāyi-bhāvas*). O Quadrante Ocidental delinea as principais características dos cinco *rasas* devocionais primários: o pacífico (*śānta*), o respeitoso (*prīta*), o amigável (*preyas*), o paterno-maternal (*vatsala*) e o amoroso (*madhura*). O Quadrante Setentrional (norte) e final apresenta as principais características dos sete *rasas* devocionais secundários: o humorístico (*hāsyā*), o de admiração (*adbhuta*), o heróico (*vīra*), o compassivo (*karuṇā*), o furioso (*raudra*), o terrível (*bhayānaka*) e o repugnante (*bībhatsa*). Essa divisão termina com uma discussão sobre a compatibilidade e incompatibilidade de *rasas*, semelhança de *rasas* e *rasas* defectivos (Haberman 2003, p. xlix).

Na primeira direção *Pūrva-vibhāga*, o Quadrante Oriental, encontramos uma discussão preliminar sobre os diferentes tipos de *bhakti*. A primeira onda (*lahāri*) trata das características genéricas da devoção (*sāmānya-bhakti*). A segunda descreve os meios de efetivar a devoção (*sādhana bhakti*). A terceira diz respeito a *bhāva bhakti*, a devoção amorosa fundante, e a quarta explica *prema bhakti*, a devoção amorosa plena (BRS, 1.1.9; Haberman 2003, p. 5).

Na segunda direção *Dakṣiṇa-vibhāga*, o Quadrante Meridional, Rūpa Gosvāmī prossegue analisando *bhakti* como *rasa* segundo os conceitos de Bharata. As cinco ondas (*laharīs*) que compõem lidam com os *sthāyi-bhāvas* (emoções fundantes) e seus instrumentos subsidiários, a saber, *vibhāvas* (emoções determinantes), *anubhāvas* (emoções consequentes), *sāttvika-bhāvas* (emoções transitórias) e *vyabhicāri-bhāvas* (emoções acessórias). Rūpa Gosvāmī fundamenta aqui a teoria da devoção pelo Senhor (*bhagavad-bhakti-rasa*), centrado no amor por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rati*) que é o objeto de uma intensificação gradual até alcançar o estágio de experiência estética amorosa plena por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-bhakti-rasa*).

Na terceira direção *Pāścima-vibhāga*, o Quadrante Ocidental, Rūpa Gosvāmī trata das emoções fundantes (*sthāyi-bhāva*) vinculadas ao amor por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rati*). Essas emoções específicas e singulares que correspondem à emoção *rati* ‘amor’ em Bharata Muni, encontra-se aqui dividida em cinco emoções fundantes, segundo a inclinação dos devotos. Dessa forma, Rūpa Gosvāmī concebe a devoção por Kṛṣṇa em um patamar de unidade e diversidade simultâneas, que embasam tanto as emoções fundantes (*kṛṣṇa-rati*) como os seus desdobramentos últimos, as emoções devocionais plenas (*bhakti-rasa*). São cinco as emoções devocionais plenas: *śānta-rasa* ‘tranquilidade’, *dāsyā-rasa* ‘servidão’, *sākhya-rasa* ‘amizade’, *vātsalyā-rasa* ‘amor

parental’ e *mādhurya-rasa* (*śṛṅgāra-rasa*), ‘amor conjugal’. Rūpa Gosvāmī denomina esses *rasas* de *Bhakti-rasas* principais (*mukhyā-bhakti-rasas*)

Finalmente, a quarta direção *Uttara-vibhāga*, o Quadrante Setentrional, Rūpa Gosvāmī trata daquilo que ele denomina de as ‘sete emoções devocionais subsidiárias’ (*gauṇa-bhakti-rasa*) que correspondem às sete emoções estéticas restantes da teoria clássica (com exceção de *śṛṅgāra*, ‘amor’). São elas: *hāsya-rasa*, ‘cômica’, *adbhuta-rasa*, ‘maravilhosa’, *karuṇa-rasa*, ‘compassiva’, *raudra-rasa*, ‘furiosa’, *vīra-rasa*, ‘heroica’, *bhayānaka-rasa*, ‘temível” e *vībhatsa-rasa*, ‘repugnante’.

A tradição *vaiṣṇava gauḍīya* considera o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* como um estudo científico que visa a iniciação dos devotos no processo de participação no drama eterno de Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-līlā*), que constitui o tema da existência espiritual eterna. Nele, Rūpa Gosvāmī define claramente o desenvolvimento gradual da emoção devocional (*bhakti-rasa*), que vai do estágio mais prescritivo de *vaidhi-bhakti-sādhana* – ‘cumprimento das regras e injunções das escrituras’ – para o estágio mais espontâneo *rāgānugā-bhakti-sādhana* – onde se procura ‘seguir espontaneamente os passos’ dos associados eternos de Kṛṣṇa, que são os habitantes do mundo espiritual (Rosen 2002, p. 104). Segundo Haberman:

Para experimentar *bhakti-rasa*, o *bhakta* [‘o devoto’] move-se para o palco do drama que transforma o mundo. No sistema religioso de Rūpa, Kṛṣṇa torna-se o parceiro dramático do *bhakta*. Ele é o herói (*nayaka*) da peça suprema. Cada *bhakta*, atuando nessa peça, relaciona-se pessoalmente com ele. O mundo inteiro, ou pelo menos toda Vraja (que, da perspectiva espiritual correta, dá no mesmo), torna-se o palco para se atuar os papéis. Dessa forma, a religião torna-se o drama e a atuação o caminho de salvação. Rūpa necessitava de uma teoria dramática para descrever o seu sistema religioso, e tal teoria já estava disponível. Utilizando os componentes da teoria de *rasa* de Bharata, Rūpa foi capaz de expor sua interpretação de *bhakti* com grande sofisticação (Haberman 1988, p. 34).

Antes da sistematização do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, já existiam algumas tradições que priorizavam o amor de Rādhā e Kṛṣṇa. Kṛṣṇadāsa Kavirāja, biógrafo mais fidedigno de Caitanya Mahāprabhu, relata que “durante os seus últimos anos, Caitanya Mahāprabhu recebeu nutrição espiritual das canções de Jayadeva (em sânscrito), Vidyāpati (em maithili) e Chandidās (em bengali)” (Sen 2008, p. 7). Segundo Kṛṣṇadāsa Kavirāja:

As canções de Vidyapati, Chandidas e do *Gīta-govinda* traziam grande alegria para Caitanya Mahāprabhu²⁰⁵ [...]. Dia e noite, na companhia de Svarūpa Damodara e Rāmānanda Raya, Mahāprabhu cantava e ouvia as canções de Chandidas, Vidyapati, a peça musical de Rāmānanda Raya (*Jagannātha-vallabha-nāṭaka*), o *Karṇāmṛta* e o *Gīta-govinda*²⁰⁶. [...]. Os ouvidos do Senhor [Caitanya] ficaram satisfeitos quando Ele ouviu Svarūpa Dāmodara cantar canções do *Gīta-govinda* e do poeta Vidyāpati²⁰⁷.

O testemunho singular de Kṛṣṇadāsa Kavirāja descreve, com ênfase e insistência, algo que outros biógrafos não mencionam, isto é, o prazer de Caitanya Mahāprabhu em ouvir essas obras devocionais.²⁰⁸ Podemos supor que Kṛṣṇadāsa não aponta apenas para uma predileção de Caitanya Mahāprabhu, mas também para o fato de que essas obras, apesar de não fazerem parte das escrituras, constituem fontes genuínas da filosofia de *rasa* e foram utilizadas por Rūpa Gosvāmī no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* e no *Ujjvala-nīlamanī*.

3.2.2– A contribuição do *Bhāgavata Purāṇa*.

O *Bhāgavata Purāṇa* ocupa uma posição bastante eminente na escola do Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Enquanto outras escolas do Vedānta, inclusive *vaiṣṇavas*, produziram comentários ao *Vedānta Sūtra* para estabelecer sua genuinidade védica, Caitanya Mahāprabhu atribui enfaticamente ao *Bhāgavata Purāṇa* o caráter de comentário ao *Vedānta Sūtra*, e, portanto, a conclusão final (*siddhānta*) de todas as Escrituras védicas. Por isso, “o *Bhāgavata* é singularmente o texto mais autorizado para os *vaiṣṇavas gauḍīyas*” (Haberman, 2003, p. xlix-1). Os *vaiṣṇavas*, sejam eruditos ou simples devotos vilarejos, sempre se voltaram para o *Bhāgavata Purāṇa* em busca de orientação, inspiração, êxtase e verdade. “O *Bhāgavata Purāṇa* é citado como autoridade final pelos *vaiṣṇavas*, da mesma forma que os filósofos bramânicos se referem aos *Śrutis*” (Bhattacharya, 1995, p. 20).

O primeiro verso do *Bhāgavata Purāṇa* apresenta o tema essencial do Vedānta: *satyaṁ param dhīmahi*, “Medita nele, a verdade absoluta” (BhP, 1.1.1; Prabhupāda,

²⁰⁵ *Vidyāpati, caṇḍīdāsa, śrī-gīta-govinda, ei tina gīte karā'na prabhura ānandā* (CC, 2.10.115; Prabhupāda, 1984, p. 214).

²⁰⁶ *Caṇḍīdāsa, vidyāpati, rāyera nāṭaka-gīti, karṇāmṛta, śrī-gīta-govinda svarūpa-rāmānanda-sane, mahāprabhu rātri-dine, gāya, śune — parama ānanda* (CC, 2. 2.77; Prabhupāda, 1984, p. 173).

²⁰⁷ *Kṣaṇeke prabhura bāhya haila, svarūpe ājñā dila, 'svarūpa, kichu kara madhura gāna'* *Svarūpa gāya vidyāpati, gīta-govinda-gīti, śuni' prabhura juḍāila kāṇa* (C.C. 3.17.62; Prabhupāda, 1984, p. 338).

²⁰⁸ No *Caitanya-caritāmṛta*, além das citações sobre Chandidas e Vidyapati, há seis menções do *Gīta-govinda* (CC, 2.2.77, 2.10.115, 3.13.79, 3.15.83, 3.17.6, 3.17.62). Isso não é por acaso.

1995, vol. 1, p. 47-48). Segundo Sheridan, “dependendo da predileção do interprete, temos um sistema de não-dualismo, de dualismo ou de diferença-na-identidade. Essas interpretações iluminam a intenção do redator. Torna-se claro, no entanto, que uma das principais influências em todos os interpretes, mas não no redator, foi a doutrina da ilusão (*māyā*) de Śaṅkara” (Sheridan, 1986, p. 135). Com efeito, o redator do *Bhāgavata Purāṇa* não nos apresenta uma não-dualidade que exclui ontologicamente a pluralidade, como no sistema de Śaṅkara. O *Bhāgavata Purāṇa* harmoniza o não-dualismo do *Vedānta* com o dualismo do *Sāṅkhya*, introduzindo uma identidade baseada em uma causalidade onde os efeitos e suas causas são igualmente reais (Sheridan, 1986, p. 147). O *Bhāgavata Purāṇa* ensina uma forma de não-dualismo inclusivo que, apesar de admitir a identidade ontológica de todos os seres, reconhece que existe distinção cognitiva ente Deus (*bhagavān* ou *paramātmā*) e o ser individual (*jīvātmā*). Como afirma Sheridan:

Para o *Bhāgavata*, o não dualismo funciona dentro de uma religião de devoção que maximiza a personalidade da Divindade. Apesar de cada tradição de devoção maximizar caracteristicamente a personalidade da Deidade Suprema, dessa forma distinguindo a Divindade da pessoa do devoto. O *Bhāgavata* introduz a distinção dentro da pessoa da Divindade Suprema. Talvez o homólogo para a natureza dessa distinção seja a doutrina cristã da Trindade onde a alteridade não implica em separação. Em vez disso a perfeição da Deidade necessita uma diferença trina dentro da identidade da Divindade (Sheridan, 1986, p. 148).

O *Bhāgavata Purāṇa* propõe uma visão da Divindade que, por meio de sua própria potência, mantém dentro de si distinções reais. Essas distinções derivam da Divindade que, entretanto, jamais envolve qualquer diminuição de sua realidade. Negar a possibilidade da devoção, em um contexto ontológico não-dual, seria trivializar a visão do *Bhāgavata Purāṇa* sobre o amor dos devotos por Kṛṣṇa. Devoção é principalmente um fenômeno ontológico, não exclusivamente um fenômeno moral (Sheridan, 1986, p. 148).

No *Bhāgavata Purāṇa*, o conceito de devoção emocional (*bhakti*) identifica-se inicialmente com *śraddhā*, ou fé, e desenvolve-se gradualmente na direção de um conhecimento espiritual, marcado por ações desinteressadas que atinge seu clímax em *parā-bhakti*, a “devoção superior”. Essa devoção superior, *parā-bhakti*²⁰⁹, que na

²⁰⁹ *Mad-bhaktir labhate parām* (Bg 18.54; Prabhupāda, 1986, p. 699).

Bhagavad-gītā se distingue de outras formas inferiores de devoção²¹⁰, consolida-se, de forma explícita, no *Bhāgavata Purāṇa* e consagra-se, fenomenologicamente, nas interações entre os devotos e os diferentes *avatāras* de Kṛṣṇa. Portanto, a forma superior de *bhakti*, que é o tema central tanto da *Bhagavad-gītā* como do *Bhāgavata Purāṇa* – as duas obras fundamentais do Vaiṣṇavismo – cristaliza-se no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* de Rūpa Gosvāmī como *uttama-bhakti*, “a devoção mais elevada”.

Apesar da devoção a Kṛṣṇa ter uma longa história na Índia, houve elementos religiosos que surgiram e predominaram em um momento histórico singular. O desabrochar da devoção por Kṛṣṇa que se inicia no *Bhāgavata Purāṇa* e culmina no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, é denominado por Friedhelm Hardy de “*kṛṣṇa-bhakti* emotivo” (Hardy 1983, p. 6-10). Essa forma de religião foca exclusivamente em Kṛṣṇa como a realidade suprema e, portanto, se distingue do Vaiṣṇavismo clássico, que considera Kṛṣṇa apenas como um *avatāra* de Viṣṇu. Haberman esclarece:

Essa nova forma de religião se associa de perto com o *Bhāgavata Purāṇa*, que introduz, no mundo intelectual de *kṛṣṇa-bhakti*, o emocionalismo apaixonado, representado em textos como o *Viṣṇu Purāṇa*. Hardy afirma que o *Bhāgavata Purāṇa* é o meio pelo qual a religião emocional do *Ālvārs* sulistas se uniu à filosofia Vedānta e se espalhou com base na autoridade do *Purāṇa* sânscrito para influenciar os desenvolvimentos do *kṛṣṇa-bhakti* emotivo por toda a Índia (Haberman, 2003, p. xxx).

A concretização dos ensinamentos do *Bhāgavata Purāṇa*, como uma religião, que apresenta Kṛṣṇa como a realidade suprema e o objeto de devoção apaixonada, tornou-se patente a partir dos comentários de Śrīdhara Svāmī²¹¹ e das obras de Rūpa Gosvāmī e Jīva Gosvāmī. Destarte, o *Bhāgavata Purāṇa* começou a ser entendido como proponente de uma vida religiosa cuja meta é desfrutar de um relacionamento emocional (*rasa*) com a Divindade. Podemos então afirmar que “O que começou de uma forma seminal, nos tempos antigos” graças ao seu desenvolvimento no *Bhāgavata Purāṇa*, ‘chegou ao seu ápice no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*’ (Haberman 2003, p. xxx-xxx). Esse *kṛṣṇa-bhakti* emotivo, inspirado no décimo canto do *Bhāgavata Purāṇa*, tornou-se o foco

²¹⁰ *Ārto jijñāsur arthārthī* (Bg 7.16; Prabhupāda, 1986, p. 318).

²¹¹ Śrīdharasvāmī (Século XIV d.C.) além de escrever comentários sobre a *Bhagavad-gītā*, (*Subodhinī*) e o *Viṣṇu Purāṇa* (*Ātma Prakāśa*), escreveu um sobre o *Bhāgavata Purāṇa* (*Bhāvārtha-dīpikā*). Segundo Caitanya, *śrīdharena anugata ye kare likhana, saba loka mānya kari ‘karibe grahaṇa*, “quem segue os passos de Śrīdhara Svāmī será honrado e aceito por todos” (CC, 3.7.135; Prabhupāda, 1984, p. 1374).

central de atividades místico-culturais intensas, na região conhecida como Vraja, que abarca Vṛndāvana e Mathurā²¹². Haberman esclarece esse ponto:

O *Bhāgavata Māhātmya*, um prefácio posterior que proclama a glória do *Bhāgavata Purāṇa*, apresenta sua própria narrativa do desenvolvimento histórico do *kṛṣṇa-bhakti* emotivo (1.1.48-50). Segundo esse texto, *bhakti* nasceu no Sul (Dravida), alcançou a sua maturidade no Karnāṭaka, e envelheceu em partes do Mahārāṣṭra e Gujarāt. Ela então foi mutilada por heréticos e enfraqueceu, mas finalmente alcançando Vṛndāvana, foi revivida assumindo uma forma bela e jovem. Por mais que uma pessoa avalie o valor histórico dessa narrativa, torna-se claro que o *kṛṣṇa-bhakti* emotivo teve uma história complexa que provavelmente teve início no sul da Índia e continuou assumindo uma forma importante na área de Vṛndāvana no início do século XVI (Haberman 2003, p. xxx-xxxi).

O *Bhāgavata Purāṇa* explica que: “Quando os devotos lembram e fazem os outros se lembrar do Senhor, ele [o Senhor] remove deles tudo que é não-auspicioso. Com a devoção desperta pela própria devoção eles têm seus corpos tomado pelo êxtase”²¹³. Isso quer dizer que *bhakti* é simultaneamente o processo metodológico, como *sādhana bhakti* ‘devoção regulada’, e a meta soteriológica (*sādhya*), como *prema-lakṣaṇā-bhakti*, ‘devoção caracterizada pelo amor pleno’ (Gupta 2006, p. 121).

3.2.3 – A Influência do *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta* de Sanātana Gosvāmī

Uma das obras que inspirou Rūpa Gosvāmī na sistematização de *bhakti-rasa* foi o *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta*, escrito por Sanātana Gosvāmī. É uma das primeiras obras substanciais dos Gosvāmīs de Vṛndāvana, sendo um texto de grande importância que foi guia para obras subsequentes. Haberman cita um acadêmico contemporâneo de Vṛndāvana que descreve as obras de Sanātana como contendo a “energia experimental crua” por detrás do sistema dos Gosvāmīs de Vṛndāvana, e que depois se desenvolveu em bases estéticas por Rūpa e em bases filosóficas por Jīva²¹⁴ (Haberman 1988, p. 47). Essa obra é, desse modo, um bom lugar para começar a investigação desse sistema.

²¹² Vraja (Braj) refere-se à comunidade pastoril nas cercanias de Mathurā e Vṛndāvana (Brindāvan), no atual Estado de Uttar Pradesh, que fala a língua Braj Bhāṣā. Toda a região é um local de peregrinação para os vaiṣṇavas, pois se identifica com a Vraja dos *Purāṇas*, que é o local da infância e adolescência de Kṛṣṇa.

²¹³ *Smarantaḥ smāryantaś ca mitho 'ghaughā-haraṁ harim, bhaktyā sañjātayā bhaktyā bobhraty utpulaḥ tanum* (BhP 11.3.31; Prabhupāda 1995, Vol. 11-1, p. 253-254).

²¹⁴ Shrivatsa Gosvamin, conversa particular com David L. Habermann, em Vṛndāvana, 1981-1982.

Como o título sugere²¹⁵, o *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta* propõe se aprofundar no verdadeiro sentido interno do *Bhāgavata Purāṇa*, explorando o mundo ideal que ele apresenta. Significativamente, Sanātana realiza essa tarefa apresentando e analisando, hierarquicamente os papéis modelares dos personagens ideais – modelos paradigmáticos de relacionamento com Kṛṣṇa – existentes no mundo ideal de Vraja. O texto é organizado em duas partes ou seções (*khaṇḍas*), cada uma constituindo uma narrativa separada (Haberman 1988, p. 47-48). O texto estrutura hierarquicamente as diferentes categorias de devotos em suas relações específicas com as diferentes manifestações de Kṛṣṇa, que são apresentadas no *Bhāgavata Purāṇa*. Sanātana Gosvāmī categoriza os diferentes devotos segundo o tipo de relacionamento que possuem com o Senhor, em sintonia com os papéis modelares dos personagens ideais. Essa categorização lembra em muito os diferentes *bhakti-rasas* sistematizado por Rūpa Gosvāmī no *Bhakti-rasamṛta-sinḍhu*. Kṛṣṇadāsa Kavirāja descreve a importância do *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta* nestes termos: “Sanātana Gosvāmī compilou o *Bhāgavatāmṛta*. Desse livro pode-se compreender quem é um devoto, qual é o processo de serviço devocional, e quem é Kṛṣṇa, a Verdade Absoluta”²¹⁶. Por outro lado, Sushil Kumar De, afirma que:

Esse trabalho tem a forma de uma narrativa *purāṇica*, com arroubos de imaginação descritivos e poéticos, no curso dos quais há uma exposição da teologia da escola bengali de Vaiṣṇavismo. Às vezes a exposição é direta, mas muitas vezes encontra-se implícita na narrativa e descrição. E a obra vêm acompanhada por um comentário elaborado *digdarśanī*, do próprio autor, com o objetivo de apresentar as ideias teológicas embutidas no texto poético (De 1986, p. 233).

A primeira seção do *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta*, Sanātana Gosvāmī apresenta Nārada Muni empreendendo um levantamento de todos aqueles que receberam a misericórdia de Kṛṣṇa em seu mais alto grau. Essa busca conduz Nārada, sequencialmente, aos mundos celestiais, às moradas de Brahmā e Śiva, ao palácio dos Pāṇḍavas, e, finalmente, a Dvārakā, a residência do Senhor Kṛṣṇa. Quando alcança esse destino final, Nārada chega à conclusão de que os residentes de Vṛndāvana (ou Vraja) são os principais receptores da misericórdia de Kṛṣṇa (Dāsa 2007, part. 1, p. 21). É interessante observamos que todos os devotos encontrados por Nārada, ao invés de se sentirem glorificados como sendo “os verdadeiros receptores da misericórdia de Kṛṣṇa,

²¹⁵ Traduzido, *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta* significa; ‘A grande Essência do *Bhāgavata Purāṇa*’

²¹⁶ *Sanātana-grantha kailā ‘bhāgavatāmṛte’, bhakta-bhakti-kṛṣṇa-tattva jāni yāhā haite* (CC, 3.4.219; Prabhupāda, 1984, p. 1296).

reconhecem de forma humilde a existência de alguém cuja devoção é superior a deles (Dāsa 2007, part. 1, p. 21).

Na segunda seção, Sanātana Gosvāmī, narra a história de um pastorinho de vacas oriundo da colina de Govardhana, chamado Gopa Kumāra. Gopa Kumāra se encontra com um *brāhmaṇa* de Mathurā a lhe conta as histórias de suas longas viagens. Ele narra, após ser iniciado no *mantra* de dez sílabas do Senhor Madana Gopāla [Kṛṣṇa], Gopa Kumāra inicia suas viagens por todo o universo material e espiritual em busca da meta última da existência. Essa busca o leva às diferentes regiões do universo material e espiritual – Svarga-loka, Tapo-loka, Śivaloka, Vaikuṅṭha, Ayodhyā e Dvārakā –, até que finalmente ele chega a Goloka, o mundo eterno de Kṛṣṇa. Ao reviver essa narrativa, tanto Gopa Kumāra como o *brāhmaṇa* que o escutava despertam para o seu relacionamento eterno com Kṛṣṇa.

3.3 – Os Comentários ao *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*.

3.3.1 – Primeiros comentários da tradição *gauḍīya*

O *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* teve Jīva Gosvāmī (1513-1598) e Viśvanātha Cakravartī (1654-1754) como seus principais e primeiros comentadores. Jīva Gosvāmī, sobrinho de Rūpa Gosvāmī e Sanātana Gosvāmī, foi provavelmente o maior dos teólogos do grupo dos Gosvāmīs de Vṛndāvana (Kennedy 1993, p. 137-138). Ele escreveu dois comentários sobre as obras de Rūpa Gosvāmī, que versam sobre *rasa*: o *Durgama-saṅgamanī*, ‘Remoção de obstáculos’ sobre o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, e o *Locana-rocanī*, sobre o *Ujjvala-nīlamanī*. Essas duas obras, além de explicarem o texto, tratam de outros pontos importantes, inclusive com detalhes. No seu comentário ao *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, entre outros temas Jīva Gosvāmī discute a volta de Kṛṣṇa para Vraja depois de sua permanência em Dvārakā, fato de relevância para a compreensão do conceito da emoção de amor extraconjugal (*parakīya-mādhurya-rasa*) entre Kṛṣṇa e as *gopīs* (BRS 3.4.76, Gosvāmī 2003, p. 271-293).

Viśvanātha Cakravartī, que passou a maior parte de sua vida em Vṛndāvana, escreveu muitos comentários e obras originais importantes sobre o Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Reconhece-se que ele é uma das maiores autoridades e o intérprete mais importante das obras de Rūpa Gosvāmī²¹⁷ (Haberman 1988, p. 104). O *Bhakti-sāra-*

²¹⁷ Como diz Haberman, “a tradição local em Vṛndāvana considera que Viśvanātha era uma reencarnação de Rūpa Gosvāmī” (Haberman, 1988, p.189, n.38).

pradarśinī ‘Revelando a essência de *bhakti*’ foi seu comentário sistemático ao *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, ao passo que o *Ānanda-candrikā*, ‘O luar da bem-aventurança’, foi seu comentário sistemático ao *Ujjvala-nīlamaṇi*. Ele também escreveu o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu-bindu* que é um outro e breve comentário ao *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Nessa obra, Viśvanātha descreve a natureza de *uttama-bhakti* (devoção mais elevada), as diferentes divisões e subdivisões de *bhakti*, os estágios no desenvolvimento do amor pleno (*prema*), as divisões da adoração (*bhajana*), as ofensas cometidas na execução do serviço devocional (*sevāparādha*), as ofensas contra os santos nomes (*nāmāparādha*), os estágios de amor puro (*bhāva-bhakti* e *prema-bhakti*) e *bhakti-rasa*.

3.3.2 – Comentários contemporâneos

Entre os comentários contemporâneos mais conhecidas do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, destaca-se o *The Nectar of Devotion*²¹⁸ de Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, o mestre fundador da ISKCON ou movimento Hare Krishna. Trata-se de um comentário de caráter resumido escrito originalmente em inglês que inclui a tradução em inglês do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. No *The Nectar of Devotion*, Prabhupāda aborda os diferentes temas relativos a *bhakti-rasa* em um contexto contemporâneo, na forma de um manual para orientação prática. Segundo *Dhanurdhara Swami* A principal intenção de Prabhupāda não foi a de:

[...] prioritariamente produzir uma edição para os acadêmicos e eruditos em sânscrito. Sua intenção era prática, isto é, fornecer aos seus discípulos uma compreensão básica das práticas e dos ideais da Consciência de Kṛṣṇa e introduzir ao mundo ocidental as belezas de nossos conceitos devocionais” (Swami 2000, p. 4).

Com efeito, ele afirma no prefácio que “O *The Nectar of Devotion* é especificamente apresentado para as pessoas que estão ocupadas no movimento da consciência de Kṛṣṇa” (Prabhupāda 2012, p. 28).

Quando comparamos o *The Nectar of Devotion* com os versos do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, torna-se evidente que Prabhupāda consultou e seguiu o texto original e comentários como os de Jīva Gosvāmī e outros. Contudo, sendo o *The Nectar of Devotion* um estudo sumário do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Prabhupāda não utiliza o

²¹⁸ A obra original em inglês *The Nectar of Devotion* foi traduzida para o português como *O Néctar da Devoção: A ciência completa da Bhakti-yoga*, da qual há duas edições e traduções distintas, uma em 1977 e outra em 2012.

formato padrão das traduções, com a inclusão do original em sânscrito, a transliteração latina, a tradução palavra por palavra e o comentário para cada estrofe. Ele tomou a liberdade de expandir o texto original quando sentia que sua audiência necessitava de explicações mais relevantes (Swami 2000, p. 5; 457, n.3). Exemplo disso pode ser encontrado em “suas descrições elaboradas dos *siddhīs*²¹⁹ do yoga e sua comparação com a ciência moderna” (Prabhupāda 2012, p. 53-55). A omissão de alguns versos dos capítulos finais é compensada pelo resumo explicativo dos mesmos.

Em seu *Waves of Devotion: A Comprehensive Study of the Nectar of Devotion*, Dhanurdhara Swami apresenta uma análise explicativa e comparativa entre o *The Nectar of Devotion* de Prabhupāda e o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* de Rūpa Gosvāmī. Ele faz ainda referência aos comentários desse último. De um modo interessante, o livro de Dhanurdhara Swami serve para contextualizar o *The Nectar of Devotion*, correlacionando a linguagem utilizada por Prabhupāda com a terminologia altamente técnica do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*.

É de notar que a primeira edição do *The Nectar of Devotion* contém alguns erros de edição que geraram sérios equívocos na compreensão das palavras de Prabhupāda. Como afirma Steven Rosen, no prefácio do livro de Dhanurdhara Swami:

O *The Nectar of Devotion* foi transcrito e editado por devotos bem-intencionado, mas desinformados, quando o movimento recém-formado de Prabhupāda ocupou ocidentais jovens que conheciam muito pouco sobre a tradição *vaiṣṇava*. Os jovens discípulos dessa forma cometeram muitos erros – enganos esses que, apesar de não afetar o todo da mensagem e potência espiritual do livro, causaram confusão na terminologia e conceitos (Swami 2000, p. iv).

Ainda de acordo com Steven Rosen, os erros mais sérios incluem o uso indiscriminado das palavras *rāgānugā* e *rāgātmikā*, principalmente no capítulo quinze²²⁰:

Pela leitura do *The Nectar of Devotion*, pode-se concluir que *rāgānugā* é um estado de perfeição onde a pessoa está absorta espontaneamente em amor por Deus. Contudo, Dhanurdhara Swami mostra que essa definição se aplica mais apropriadamente para *rāgātmikā* – um termo reservado para os associados de Kṛṣṇa eternamente livres no mundo espiritual. *Rāgānugā*, por sua vez, é um tipo de prática devocional (*sādhana*) e não um estado de perfeição. Na verdade, quem pratica

²¹⁹ *Siddhis* são perfeições ou faculdades paranormais obtidas pelos seres perfeitos (*siddhas*) por meio de diferentes técnicas de *yoga*.

²²⁰ Esses erros podem ser encontrados na primeira edição em inglês (1970), bem como na primeira edição da tradução em português (1979). Felizmente, na segunda edição em inglês (2007) e na tradução portuguesa (2012), esses enganos foram revisados e corrigidos.

rāgānugā “segue os passos” dos devotos *rāgātmikā* do reino celestial, mas são praticantes, não seres perfeitos [...] (Swami 2000, p. iv).

Não obstante os equívocos de edição, o *The Nectar of Devotion* de Prabhupāda é considerado uma das mais fieis traduções do pensamento de Rūpa Gosvāmī. Como analisa Steven Rosen, “apesar de alguns acadêmicos considerarem a obra de Prabhupāda como meramente a de um devoto ‘interno’, seus insights representam com mais probabilidade a intenção original de Rūpa” (Swami 2000, p. iii). Portanto, ele nos informa que:

O acesso direto de um praticante é também evidente no livro de Dhanurdhara Swami. Como um devoto na linha de Śrī Rūpa, ele percebe aspectos da tradição somente acessível a alguém de dentro, a alguém que está envolvido emocionalmente. Apesar de poder ser dito que tal intimidade com a tradição obstrui a habilidade de se ver objetivamente - e pode haver verdade nisso – a experiência subjetiva permite uma perspectiva única e íntima. Um acadêmico-devoto pode penetrar na obra de Rūpa Gosvāmī de forma que não seriam possíveis para alguém que é meramente um acadêmico (Swami, 2000, p. iii).

Antes da obra *The Nectar of Devotion* de Prabhupāda, publicada em 1970, não existia nenhuma outra tradução completa em inglês do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Em 1965, Swami Bhakti Hridaya Bom Maharaj havia publicado somente uma edição parcial, que incluía apenas a primeira parte da obra (*Pūrva-vibhāga*). Mais recentemente, em 2003, David L. Haberman, Professor Associado de Estudos Religiosos na Indiana University, publicou a primeira tradução completa do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* para o inglês. A obra inclui além do texto sânscrito original e a tradução em inglês, e notas hermenêutica e exegéticas às passagens mais complexas do texto.

Em 2006, Bhānu Svāmī, um dos discípulos de Prabhupāda, traduziu para o inglês e comentou o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, apresentando o texto sânscrito em sua transliteração romanizada junto com o comentário de Jīva Gosvāmī (*Durgama-saṅgamanī*), e de Viśvanātha Cakravartī (*Bhakti-sāra-pradarśinī*).

CAPÍTULO 4

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS E FILOSÓFICOS DAS EMOÇÕES DEVOCIONAIS (*BHAKTI-RASA*)

Akhila-rasāmṛta-mūrtiḥ ... jayati

Glórias àquela cuja forma é a essência de toda experiência estética (BRS, 1.1.1; Svāmī, 2006, p. 7).

Rūpa Gosvāmī e, subsequentemente seu sobrinho Jīva Gosvāmī estruturaram os fundamentos teológicos e filosóficos da tradição de Caitanya Mahāprabhu. Com base nessa sistematização do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, abordaremos neste capítulo a ontologia de *bhakti-rasa* (emoções devocionais) e seus desdobramentos fenomenológicos e classificatórios enquanto elementos constitutivos do processo de realização plena e exequível da natureza do ser em sua relação com a Divindade.

4.1 - A ontologia das emoções devocionais

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). Ademais, no contexto apologético de suas obras devocionais, Rūpa Gosvāmī desenvolveu 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).

4.1.1 - Raízes ontológicas da teologia de Rūpa Gosvāmī.

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 *karma*, 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. 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 das *Upaniṣads*: “Agora, então, indague-se sobre Brahman”²²¹.

A palavra *brahman*, ‘o grande’, vêm da raiz verbal *br̥h* ‘expandir’ e designa aquilo ou aquele que se expande mais que qualquer outra coisa. O Brahman das *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 entes²²². Trata-se da realidade metafísica final que é o “um sem um segundo”²²³, 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 Vyāsa²²⁴ aos *Vedānta-sūtras*, ratifica em seu preambulo 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*: “Deste (Brahman) há a origem, etc.”²²⁵. 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 (VS 1.1.2; Dāsa, 1989d, p. 17), o *Vedānta-sūtra* declara que ele não pode ser conhecido pela razão, mas somente pela autoridade das escrituras, da revelação. “[O conhecimento de Brahman] tem origem nas escrituras”²²⁶. Certamente, aceitar a autoridade das escrituras (*śāstras*) não é meramente aceitar o conhecimento de qualquer autoridade, mas,

²²¹ *Athato brahma jijñāsa* (VS, 1.1.1; Dāsa, 1989d, p. 8-9).

²²² 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 Brahṁā, 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, Brahṁā também atua com a *śakti* (potência) divina, que são os Vedas personificados, aquele conhecimento que possibilita a criação.

²²³ *Ekam evādvīṭyam* (ChU, 6.2.1; Swāhānanda, 1956, p. 415).

²²⁴ A tradição vaiṣṇava identifica *Bādarāyaṇa*, o autor presumido do *Vedānta-sūtra*, com Vyāsa, indicando, portanto, que o *Bhāgavata Purāṇa* e o *Vedānta-sūtra* tem o mesmo autor.

²²⁵ *Janmādy asya yataḥ* (VS, 1.1.2; Dāsa, 1989d, p. 17. BhP, 1.1.1; Prabhupāda, 1995, vol.1.1, p. 45).

²²⁶ *Śāstra yonitvāt* (VS, 1.1.3; Dāsa, 1989d, p. 22).

aceita-lo da autoridade dos que são videntes, ou seja, daqueles que, com sua visão intuitiva, com sua visão mística, em *samādhi*²²⁷, tiveram experiência do Real.

De forma geral, em suas diversas escolas interpretativas, o Vedānta pressupõe dois paradigmas ontológicos bem distintos²²⁸. 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’. Essa mesma distinção ontológica poderia ser encontrada 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 divina²²⁹. Se o primeiro tende a atribuir ao mundo uma realidade próxima à ilusória, o segundo, isto é, o *vedānta vaiṣṇavas*, 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: “Os videntes conhecedores da Verdade não-dual e plena de conhecimento, descrevem-na como Brahman, o ‘Ser Absoluto’, Paramātmā, a ‘Alma

²²⁷ *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.

²²⁸ Podemos 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.

²²⁹ *Parāśya śaktir vividhaiva śrūyate, svābhāvīkī jñāna-bala-kriyā ca* (ŚvU, 6.8; Tyāgīśānanda, 1971, p. 124).

Suprema’, e Bhagavān, a ‘Pessoa Todo-opulenta’²³⁰. Portanto, esses três aspectos da Divindade suprema são: Brahman, Paramātmā e Bhagavān. Brahman (usado aqui em sentido estrito) refere-se ao seu aspecto impessoal; Paramātmā, ao seu aspecto localizado todo-penetrante; e Bhagavān, à sua personalidade divina todo-opulenta (BhP, 1.2.11; Prabhupāda, 1995, Vol.1.1, p.113). 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 Bhagavān²³¹.

Comentando sobre esse verso do *Bhāgavata Purāṇa*, Rembert Lutjeharms, rotula de “monoteísmo polimorfo”²³² essa disposição da Divindade de se manifestar numa pluralidade de formas “como milhares de rios fluindo de um lago”²³³ (Lutjeharms, 2014, p. 175):

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*²³⁴ ‘inconcebível diferença e igualdade simultânea’, mais conhecida como Vaiṣṇavismo Gauḍīya e sua ontologia das emoções devocionais. Nessa perspectiva, a interpretação *vaiṣṇava gauḍīya* do verso acima mencionado do *Bhāgavata Purāṇa* (BhP, 1.2.11; Prabhupāda, 1995, Vol. 1.1, p. 113), tende a estabelecer uma hierarquia entre os diferentes aspectos da Divindade. Por isso, Prabhupāda explica, em relação a Bhagavān, que “Brahman é Sua refulgência corpórea transcendental, e Paramātmā é Sua

²³⁰ *Vadanti tat tattva-vidas tattvaṁ yaj jñānam advayam, brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate* (BhP, 1.2.11; Prabhupāda, 1995, vol.1.1, p. 113.).

²³¹ *Īśvaraḥ paramaḥ kṛṣṇaḥ sac-cid-ānanda-vigrahaḥ* (BrS, 5.1; Svāmī, 2008, p. 1).

²³² Termo utilizado por Julius Lipner (Lipner, 2010, p. 312).

²³³ *Yathāvidāsinaḥ kulyāḥ sarasaḥ syuḥ sahasraśaḥ* (BhP, 1.3.26; Prabhupāda, 1995, vol.1.1, p. 189-190).

²³⁴ 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-sāmvādīnī*, 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, n. 30).

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’²³⁵.

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, enquanto 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 *vaiṣṇava 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*, onde se afirma que Deus e suas *śaktis* são todos reais. Isso é igualmente corroborado pelas *Upaniṣads*, em especial na passagem seguinte: “A potência transcendental [do Senhor] é múltipla, tendo a natureza inerente de conhecimento, poder e atividades”²³⁶.

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 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, com a identidade ordinária da alma, a saber, o ego (*ahamkāra*): a primeira é eterna enquanto que a segunda é perecível.

²³⁵ Segundo Prabhupāda, a Divindade no seu aspecto Brahman deverá ser realizada através 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 através de *dhyāna*, a contemplação; e (3) a Pessoa Suprema, Bhagavān, para os que o realizaram por *bhakti*, a devoção amorosa (BhP, 1.2.11; Prabhupāda, 1995, vol.1.1, p. 113).

²³⁶ *Parasya śaktir vividhaiva śruyate, svabhāvīkī jñāna-bala-kriyā ca* (ŚvU, 6.8; Tyāgīśānanda, 1971, p. 124).

Na ontologia vaiṣṇava gauḍīya, o mundo material é um reflexo invertido do mundo espiritual. Por exemplo, a *Bhagavad-gītā* refere à existência de uma árvore, a figueira-de-bengala, que se reflete num espelho de água, onde tudo aparece de forma invertida²³⁷. Essa colocação nos mostra que todos os sentimentos, todas as emoções encontradas no plano material, onde se definem as relações mutuas entre seres relativos, são reflexos das relações existentes desses mesmos seres relativos com a Divindade ou Ser absoluto, no plano espiritual²³⁸. 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).

²³⁷ *Ūrdhva-mūlam adhaḥ-śākhāṁ aśvatthāṁ prāhur avyayam* (Bg, 15.1; Prabhupāda, 1986, p. 585).

²³⁸ 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*): “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”²³⁸ (RV, 10.90.3-4; Sarasvati, 1987, vol. XIII, p. 4482-4485).

Foi nesse contexto da natureza ontológica das emoções que Rūpa Gosvāmī formulou sua teoria de *rasa*²³⁹. 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 vivencia emocional, define-se *bhakti-rasa*, como o uso dos sentidos no serviço de Hṛṣīkeśa [Kṛṣṇa], o Senhor dos sentidos²⁴⁰.

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, continua 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 “doços relacionamentos” (*mādhurya-rasa*) de Kṛṣṇa vieram a se constituir no “traço mais consistente do Vaiṣṇavismo”, em seu aspecto religioso. A *Taittirīya Upaniṣad*, referindo-se ao Brahman, afirma que é Ele em verdade

²³⁹ 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).

²⁴⁰ *Hṛṣīkeṣa hṛṣīkeṣa-sevanam bhaktir ucyate* (BRS, 1.1.12; Svāmī, 2006, p. 38).

rasa (bem-aventurança) e que a alma individual se torna plena de bem-aventurança (*ānanda*) por realiza-lo como *rasa*²⁴¹. Ainda que seja aludida nas *Upaniṣads*, a condição de *rasa* de Brahman não foi revelada plenamente pelos mais antigos comentadores das *Upaniṣads*. Os defensores da escola gauḍīya do Vaiṣṇavismo foram pioneiros em declarar o texto acima como a ideia básica da concepção upanixádica do Absoluto. O Absoluto é *nikhila rasāmṛta-mūrti*, a corporificação eterna de todos os *rasas* (Cakravarti, 2004, p. 342).

4.1.2- Bhagavān Kṛṣṇa como o *somun bonum* da Existência

Quando a realidade última, devido a sua potência essencial (*svarūpa-śakti*), é vista como o fundamento de todas as demais potências²⁴² e, por meio do sentimento de devoção (*bhakti*), aparece para os devotos como o possuidor de múltiplas potências, ele é chamado Bhagavān, o aspecto ou personalidade suprema da Divindade. O nome Bhagavān é definido no *Viṣṇu Purāṇa*: “A palavra *bhaga* indica as seis opulências de (1) *aiśvarya*, ‘riqueza’; (2) *vīrya*, ‘poder’; (3) *yaśa*, ‘fama’; (4) *śrīya*, ‘beleza’; (5) *jñāna*, ‘conhecimento’; e (5) *vairāgya*, ‘renúncia’”²⁴³.

Com base no *Bhāgavata Purāṇa* (BhP, 1.3.28; Prabhupāda, 1995, Vol.1.1, p. 192), a tradição vaiṣṇava gauḍīya atribui a Kṛṣṇa a condição de Bhagavān, a personalidade suprema da Divindade²⁴⁴. Segundo Lutjeharm, “Todas as escolas vaiṣṇavas aceitam que Kṛṣṇa, o jovem encantador que cuida de vacas em Vṛndāvana, não é outro senão Nārāyaṇa, o onipotente e majestoso Senhor de Śrī, a deusa da fortuna. Sua superioridade é um dos ensinamentos centrais do *Bhāgavata Purāṇa* e a pedra angular da teologia vaiṣṇava de Caitanya” (Lutjeharm, 2014, p. 175). Nesse contexto, Kṛṣṇa não é apenas um *avatāra*, mas a fonte dos *avatāras*, o próprio Viṣṇu das tradições vaiṣṇavas. Além disso, como afirma Rūpa Gosvāmī: “Mesmo apesar de, por conclusão filosófica (*siddhānta*), não haver diferença entre a natureza essencial (*svarūpa*) do Senhor de Śrī

²⁴¹ *Raso vai saḥ, rasam hyevāyam labdhvā ānandī bhavati* (TaiU, 2.6.1; Sarvānanda, 1982a, p. 135).

²⁴² *Parāsām api śaktīnām mūlāśraya-rūpam* (BhS, 1.3; Dāsa, 1989a, Vol. 1, p. 4).

²⁴³ *Aiśvaryasya samāgrasya vīryasya yaśasaḥ śrīyah, jñāna-vairāgyayoś caiva śaṅṅām bhāga-itiṅgaṅā* (VP, 6.5.74; Wilson, 1980, vol.2, p. 899).

²⁴⁴ Quanto à natureza personalista da Divindade, Stapp explica: “Kṛṣṇa tem a importante propriedade de ser uma pessoa. Pessoas geralmente são conhecedores. Mas uma pessoa é mais que simplesmente um corpo expansível de conhecimento”. Por pessoa, Stapp em sua descrição ontológica do Vedānta vaiṣṇava gauḍīya, pretende dizer: “um corpo expansível de conhecimento junto com uma potência ou poder interno característico dessa pessoa, e que gera sua contínua expansão”. Portanto, ele chama a “potência caracteristicamente individual” de “sua personalidade”²⁴⁴ (Stapp, 1994, p. 9).

(Viṣṇu) e de Kṛṣṇa, a natureza de *rasa* mostra que a forma de Kṛṣṇa é superior. Essa é a natureza de *rasa*²⁴⁵.

Conforme a tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, foi a forma autossuficiente (*svarāṭ*) e original (*ādi-kavaye*) de Kṛṣṇa como a personalidade suprema da Divindade (*svayam bhagavān*) que se manifestou na terra há aproximadamente 5.000 anos atrás para exibir suas atividades ou passatempos (*līlā*) espirituais. A vida de Kṛṣṇa, ilustrada por seus ensinamentos e passatempos, exerceu e ainda exerce grande influência na cultura religiosa, artística e folclórica da Índia.

Segundo Steven J. Rosen, dentre seus passatempos, podemos destacar seu nascimento na prisão de Kāṁsa; suas brincadeiras e travessuras infantis como o filho de Nanda e Yaśodā; sua matança de vários demônios (*asuras*); seu namoro com Rādhā e as *gopīs*; sua partida, que arrebou corações, de Vraja para Mathurā; suas atividades régias como rei de Dvārakā; seu casamento com 16.000 esposas; seus encontros amorosos secretos com Rādhā em Kurukṣetra; e seu discurso da *Bhagavad-gītā* (Rosen, 2011, p. 46). Nessa descrição de Kṛṣṇa, Rosen menciona ainda que:

Vários passatempos de Kṛṣṇa refletem grandeza e até mesmo retribuição, como quando ele livrou o mundo das forças demoníacas. Apesar disso, o aparecimento de Kṛṣṇa ressalta a superioridade do amor sobre o poder, da doçura sobre a opulência. Enquanto, a maioria dos conceitos sobre Deus despertam o sentimento de admiração e reverência, Kṛṣṇa evoca intimidade e relacionamento pessoais. Poetas vaiṣṇavas sugerem que sua bela aparência – com a tez negro-azulada, olhos enormes parecidos com o lótus e cabelos negros como um corvo adornados por uma colorida pena de pavão – parece acenar a alma para despertá-la para uma relação interpessoal. Afirma-se que quando alguém ouve a flauta de Kṛṣṇa, não há alternativa senão correr para Ele em um estado de loucura divina (Rosen, 2011, p. 46-47)

A vida e os passatempos de Kṛṣṇa são narrados no *Bhāgavata Purāṇa*, no *Viṣṇu Purāṇa*, no *Mahābhārata* e no *Harivaṁsa*. Essas obras descrevem as diferentes fases de sua vida: (i) como uma criança travessa e um jovem amante apaixonado, na região de Vraja e Vṛndāvana; (ii) como um príncipe real e diplomata conciliador, nas cidades imperiais de Mathurā e Dvārakā; e (iii) como um filósofo e terapeuta existencial narrando a *Bhagavad-gītā* no campo de Kurukṣetra.

²⁴⁵ *Siddhāntatas tv abhede' pi śrīśa-kṛṣṇa-svarūpayoh, rasenotkṛṣyate kṛṣṇa-rūpam eṣā rasa-sthitih* (BRS, 1.2.59; Svāmī, 2006, p. 139).

Kṛṣṇa, como Bhagavān, tem a potência de criar formas de si-próprio chamadas ‘expansões’. Ele pode, sem diminuir a ‘si mesmo’ de qualquer forma, expandir-se e criar, através de suas potências e seu corpo de conhecimento, entidades cada uma das quais tendo diversas porções de sua própria potência criativa e conhecimento.

Do ponto de vista ontológico as expansões de Kṛṣṇa se dão segundo duas categorias: (1) as expansões plenárias (*Viṣṇu-tattva*), isto é, expansões ilimitadas que são essencialmente iguais a Kṛṣṇa; e (2) expansões *jīvas* (*jīva-tattva*), isto é, expansões limitadas que constituem as almas individuais. Dessas expansões, as primeiras, as expansões plenárias, exercem dentre outras uma eminente função soteriológica, que é precisamente o que as define enquanto *avatāras*. Nela se incluem duas categorias principais: uma expansão plenária que manifesta todas as potências divinas, *amśāvātara* (e.g., Caitanya Mahāprabhu, Nrsimha e Rāma); e uma expansão plenária que manifesta apenas uma ou algumas das potências divinas, *kalāmśāvatāra* (e.g., Mātysa, Mohinī, Dhanvantari, Paraśurāma e Buddha)²⁴⁶. Além disso, sob certas condições e requisitos a categoria ontológica de *jīva-tattva*, isto é, as expansões limitadas de Kṛṣṇa enquanto almas individuais, podem igualmente exercer uma função soteriológica. É o caso das almas individuais situadas na condição de perfeição imbuídos de potências divinas, *śakty-āvesāvatāra* (e.g., Kumāras, Pṛthu, Jesus, Vyāsa e Prabhupāda).

Para o Vaiṣṇavismo Gauḍīya a noção de *śakti* está intimamente ligado à ideia de Bhagavān como possuidor de potências, *śaktimān*²⁴⁷. Diferentemente da doutrina de *vivarta-vāda*²⁴⁸ do *advaita-vedānta* de Śaṅkara, o Vaiṣṇavismo de Caitanya Mahāprabhu advoga o *śakti-pariṇāma-vāda*. Segundo essa doutrina, o universo da pluralidade é real e

²⁴⁶ Segundo o *Bhāgavata Purāṇa*, todas as encarnações (*avatāras*) são ou porções plenárias [*amśa*] ou porções [*kalāmśa*] das porções plenárias do Senhor, mas o Senhor Kṛṣṇa é a Personalidade original da Deidade [Bhagavān]. *Ete cāmśa-kalāḥ puṁsaḥ kṛṣṇa s tu bhagavān svayam* (BhP, 1.3.28; Prabhupāda, 1995, tomo 1.1, p. 192).

²⁴⁷ O conceito de *śakti*, é uma característica das escolas agâmicas (*vaiṣṇavas* e *śaivas*) do Hinduísmo, assumindo outra configuração na escola gnóstica (*smarta*) de Śaṅkara, o Vedānta Advaita. Śaṅkara não admite a existência factual do mundo (*jagat*) e dos seres individuais (*jīvas*). Utilizando-se dos pontos de vistas esotéricos (*pāramārthika*) e exotérico (*vyāvaharika*), ele explica que tudo o que é real existe unicamente na unidade indiferenciada do Brahman não qualificado (*nirguṇa*), e que o Brahman qualificado (*saguṇa*), ou Deus (*īśvara*), faz surgir, como por encanto, o mundo fenomenal por meio de seu poder mágico *māyā*, que é a causa material (*upādānā-kāraṇa*) do mundo (Kapoor 1977, p. 159).

²⁴⁸ A doutrina de Śaṅkara que explica a criação chama-se *vivarta-vāda* ‘doutrina da ilusão’ e se distingue da doutrina de *pariṇāma-vāda* ‘doutrina da transformação’, utilizada no Sāṅkhya e em determinadas escolas do Vedānta. Para o *pariṇāma-vāda*, o Brahman é a causa material do mundo, enquanto que para o *vivarta-vāda*, o mundo é uma superposição (*upādhi*) no Brahman, devido a *ajñāna* ou ignorância. Segundo o *vivarta-vāda*, Brahman não sofre mudança alguma na criação, visto que o mundo de aparência é somente uma projeção (*adhyāsa*). Mas segundo o *pariṇāma-vāda*, o Brahman sofre de fato mudança (Kapoor 1977, p. 159).

resulta da atuação das potências divinas (*śaktis*)²⁴⁹. Essa dinâmica da criação, manutenção e destruição por ação de suas potências não afeta a dimensão ontológica de unidade que fundamenta a Divindade enquanto Brahman.

Esta doutrina das *śaktis* de Bhagavān tem certa semelhança com os conceitos do Vaiṣṇavismo de Rāmānuja. Porém, enquanto no sistema de Rāmānuja prevalece o modelo operacional da relação corpo-alma, no Vaiṣṇavismo Gauḍīya encontramos a analogia do fogo e sua luz todo-penetrante descrita no *Viṣṇu Purāṇa*. “Assim como o fogo situa-se em um lugar, mas sua luz se difunde, da mesma forma a energia (*śakti*) do Brahman Supremo se espalha por todo o universo”²⁵⁰.

Foi a partir de Jīva Gosvāmī que os *vaiṣṇavas gauḍīyas* começaram a utilizar essa analogia do fogo e sua luz²⁵¹, descrita na passagem do *Viṣṇu Purāṇa* mencionada acima. Essa analogia, segundo Gupta, é citada para demonstrar a natureza congênita (*svābhāvika*) da *śakti* de Bhagavān: “Assim como o fogo e sua radiação coexistem invariavelmente, e a radiação emana do fogo sem qualquer esforço extrínseco por parte do fogo, da mesma forma a *śakti* do Senhor Ihe é inseparável e origina-se dele como resultado de sua própria natureza” (Gupta 2007, p. 40). Essa ênfase persistente na naturalidade (*svābhāvika*) da *śakti* de Bhagavān caracteriza os escritos de Jīva Gosvāmī, pois ele se preocupa – até mais do que com a doutrina da Divindade trina de Brahman, Paramātmā e Bhagavān – em preservar a unidade e simplicidade do Supremo. Ele traz como evidência o *Śvetāśvatara Upaniṣad*: “Sabe-se que [essa] *śakti* é suprema, múltipla, e parte de sua própria natureza”²⁵². Nesse contexto, Jīva Gosvāmī nos faz lembrar que, assim como Rāmānuja argumenta que o corpo se inclui no ‘si mesmo’ (*ātmā*), da mesma forma, qualquer conceito de Bhagavān tem de incluir necessariamente a sua *śakti*. Em relação a isso, Gupta afirma:

É aqui que os autores *vaiṣṇavas* de Caitanya introduzem a doutrina das múltiplas *śaktis*. Até agora, falamos da *śakti* de Bhagavān com um poder único que é responsável por tudo que se relaciona com ele.

²⁴⁹ *Pārasya śaktir vividhaiva śrūyate svābhāvīkī jñāna-bala-kriyā ca* (ŚvU, 6.8; Tyāgīśānanda, 1971, p. 124).

²⁵⁰ *Eka-deśa-sthitasyāgner jyotsnā vistariṇī yathā. Parasya brahmaṇas śaktis tathedaṁ akhilaṁ jagat* (VP, 1.22.55-56; Wilson, 1980, vol.2, p. 237).

²⁵¹ Podemos encontrar essa analogia no *Caitanya-Caritāmṛta* (2.20.110), no *Bhagavat-sandarbhā* (16) e três vezes no *Paramātmā-sandarbhā* (70, 71, e 106). O *Bhāgavata Purāṇa* (3.28.40–41) compara Bhagavān ao fogo e as entidades vivas às centelhas do fogo e Jīva Gosvāmī comenta sobre esses dois versos no *anuccheda* 68 do *Paramātmā-sandarbhā*.

²⁵² *Na tasya kāryaṁ karanāṁ ca vidyate na tat samaś cābhyadhikāś ca dṛṣyate, pārasya śaktir vividhaiva śrūyate svābhāvīkī jñāna-bala-kriyā ca* (ŚvU, 6.8; Tyāgīśānanda, 1971, p. 124).

Apesar de ainda se manter a unidade da *śakti*, distinções devem ser introduzidas de acordo com a distância dos poderes da natureza essencial (*svarūpa*) de Bhagavān. Novamente utilizando o *Viṣṇu Purāṇa* como sua fonte, os teólogos *gauḍīyas* dividiram a *śakti* em três: interna (*antaraṅgā*), externa (*bahiraṅgā*) e marginal (*taṭasthā*, ‘na margem’)²⁵³ (Gupta, 2007, p. 41).

Portanto, o que caracteriza Bhagavān, a Personalidade da Divindade, tanto em sua forma majestosa (*aiśvarya-rūpa*) como em sua forma doce (*madhurya-rūpa*), é a presença de suas potências (*śaktis*). Com efeito, na ausência de *śaktis* manifestas a Divindade não pode jamais ser considerar uma ‘personalidade’ (*puruṣa*) ou Bhagavān. A Divindade sem suas potências ficaria reduzida à noção de Brahman como ser absoluto, não-dual e indiferenciado. Consequentemente nas palavras de Gupta:

A *śakti* de Bhagavān é o seu atributo mais importante. Na verdade, todos os seus outros atributos podem se incluir nele, pois tudo relacionado com o Senhor – sua forma, morada, atividades, excelências, associados e sua criação – é uma manifestação de sua energia infinita. Ou, colocado de outra forma, cada um de seus atributos se caracteriza nos termos de sua *śakti*. Assim, seu atributo de conhecimento é sua *jñāna-śakti*, seu atributo de manutenção é sua *pālana-śakti*, e assim por diante (Gupta, 2007, p. 39-40).

A combinação de todas as potências de Kṛṣṇa constitui a sua potência intrínseca, denominada *svarūpa-śakti*. Essa potência, sendo da mesma natureza transcendental de Bhagavān, é responsável por manifestar tudo o que se relaciona diretamente com ele, como por exemplo, suas formas e moradas. Ela possui três aspectos principais que correspondem e relacionam-se com a natureza trina do Senhor: *sandhinī*, enquanto como a eternidade (*sat*) da Divindade; *saṁvit* enquanto conhecimento (*cit*) da Divindade; e *hlādinī* enquanto bem-aventurança (*ānanda*) da Divindade. O *Viṣṇu Purāṇa* estabelece isto: “Sou o reservatório das três potências de (1) prazer (*hlādinī*), (2) existência (*sandhinī*) e (3) conhecimento (*saṁvit*), que na verdade são unidas em ti”²⁵⁴.

O aspecto que representa de forma mais excelsa e plena a potência intrínseca (*svarūpa-śakti*) de Bhagavān é o amor perfeito (*prema*) por Kṛṣṇa. Rādhā, a pastorinha e

²⁵³ O *Viṣṇu Purāṇa*, contudo, dá diferentes nomes para as *śaktis*: *Viṣṇu-śaktis parā prokta kṣetra-jñākhyā tathāparā, avidyā-karma-sañjñānya tṛtīya śaktir iṣyate* “A energia (pessoal) de Viṣṇu é chamada de *parā* (superior), a segunda energia é conhecida como *kṣetra-jñā* (conhecedor do campo), e a terceira como *avidyā-karma* (ignorância e atividade)” (VP, 6.7.61; Wilson, 1998, p. 917). O *sandhi* em *tathāparā* pode ser decomposto em *tathā aparā* ou *tathā parā*. A segunda opção nos apresenta, “a energia chamada *kṣetra-jñā* é também *parā* (superior)”. Esse sentido é mais condizente com a *Bhagavad-gītā* (7.5), onde Kṛṣṇa chama as *jīvas* de sua *parā prakṛti*, e também com a teologia *gauḍīya*, que considera as *jīvas* como partes essenciais da energia interna.

²⁵⁴ *Hlādinī sandhinī saṁvit tvayy ekā sarva-saṁśraye* (VP, 1.12.69; Wilson, 1980, p. 138).

principal amante de Kṛṣṇa em Vṛndāvana, é a personificação dessa potência manifesta como amor perfeito. Em outras palavras, Rādhā é a personificação do aspecto *hlādinī-śakti* da *svarūpa-śakti*. Não é possível, portanto, conceber a realidade última de Kṛṣṇa sem a presença de Rādhā: Kṛṣṇa e Rādhā estão eternamente conectados, tal como o amor e seu objeto são inseparáveis por natureza (Chakravarti, 2004, p. 48).

4.1.3- O modelos arquetípicos de *Bhakti-rasa*.

A adoração amorosa entre Rādhā e Kṛṣṇa constitui um modelo arquetípico supremo dentro os modelos tradicionalmente elencados de relacionamentos com Kṛṣṇa que constituem outras tantas variantes do método soteriológico emotivos-devocional (*bhakti-rasa*) que caracteriza a tradição vaiṣṇava-gauḍīya. Os modelos arquetípicos básicos têm como fundamento empírico os associados eternos (*pāriśadas*) de Kṛṣṇa que são mencionados como co-protagonistas de sua vida.

De acordo Haberman, foram os Gosvāmīs de Vṛndāvana, em especial Sanātana Gosvāmī e Rūpa Gosvāmī, que apresentaram os modelos arquetípicos de indivíduos paradigmáticos (Haberman, 1988, p. 47). São cinco os modelos arquetípicos de associados eternos de Kṛṣṇa, classificados de acordo com a experiência estética ou emoção devocional dominante (*rasa*): (1) *śānta-bhaktas*, ‘devotos que expressam sentimento de tranquilidade, como os *yogīs* Kumāras e Śukadeva; (2) *dāsyā-bhaktas*, ‘devotos que expressam sentimento de servidão,’ como os servo e filhos de Kṛṣṇa; (3) *sākhya-bhaktas*, ‘devotos que expressam sentimento de amizade’ como Arjuna, Sudana e outros pastorinhos amigos de Kṛṣṇa; (4) *vātsalya-bhaktas*, ‘devotos que expressam sentimentos de amor parental’ como Yaśodā, Devakī, Nanda, etc.; e (5) *madhura-bhaktas*, ‘devotos que expressam amor conjugal’, como as *gopīs* e as rainhas esposas de Kṛṣṇa.

Na ontologia *vaiṣṇava gauḍīya*, compara-se a realidade última com um drama cósmico, que recebe o nome de *kṛṣṇa-līlā* ou *vraja-līlā*²⁵⁵, e no qual participam todos os protagonistas acima mencionados. *Līlā* pode ser traduzido por ‘brincadeira’ ou ‘passatempo’. Para Haberman, “A *līlā* de Kṛṣṇa é tanto uma representação dramática como uma expressão de sua diversão imprevisível [...] O propósito desse drama lúdico,

²⁵⁵ Acadêmicos ocidentais do Vaiṣṇavismo Gauḍīya geralmente identificam a *līlā* mais elevada de Kṛṣṇa com a Vṛndāvana-līlā. O termo *Vraja-līlā*, contudo, é mais inclusivo e, portanto, mais exato, desde muitas das *līlās* importantes aconteceram em outras partes de *Vraja* além de Vṛndāvana (Haberman 1988, p. 177, n. 177, n. 17).

dessa revelação divina, é proporcionar aos seres humanos um modelo destinado à perfeição” (Haberman, 1988, p. 45). Kṛṣṇa se manifesta em nosso mundo terreno juntamente com sua Vṛndāvana transcendental para nos mostrar o caminho de *rāga*, a paixão espontânea. Para Haberman:

Essa *līlā* acontece eternamente, mas os *vaiṣṇavas gaudīyas* afirmam que ela se revelou na terra dentro do tempo histórico. “É importante observar que a Vṛndāvana-līlā não é meramente um símbolo ou alegoria divina, mas um fato literal da história religiosa” (De, 1986, p. 223). Esse evento histórico modelar está registrado na forma de uma narrativa nas escrituras, particularmente no *Bhāgavata Purāṇa*. Essa narrativa relata toda a vida da Realidade Última em sua forma pessoal mais elevada, o Kṛṣṇa pastor de vacas. (Haberman, 1988, p. 45-46).

Desse drama cósmico, participa Kṛṣṇa, descrito frequentemente como um ator²⁵⁶, e seus assistentes ou companheiros íntimos (*parikaras/pāriśadas*). Kṛṣṇa em Vraja é um pastorinho de vacas, crescendo e vivendo nas encantadoras florestas e bosques de Vṛndāvana, cercado por companheiros e servos afetuosos, alegremente pastoreando o rebanho de bezerras e vacas. Kṛṣṇa também recebe o afeto dos mais velhos, que se divertem com suas travessuras. Na calada da noite, nesses mesmo bosques, sob o luar da meia noite, Kṛṣṇa encontra-se secretamente com as pastorinhas (*gopīs*) da aldeia, para apaixonados encontros amorosos (Haberman, 1988, p. 46). O que possibilita tais relacionamentos é uma qualidade especial que Kṛṣṇa possui de ‘dissimular sua natureza divina’ que impede os habitantes de Vraja de perceberem sua forma reverencial e majestosa de Kṛṣṇa, isto sua *aiśvarya-rūpa* revelada a Arjuna no capítulo onze da *Bhagavad-gītā*²⁵⁷ (Haberman, 1988, p. 46).

Portanto, para Haberman, o que torna possível o relacionamento emotivo com a Divindade é o encobrimento de sua forma espantosa (*aiśvarya-rūpa*) e a manifestação de sua forma humana agradável (*saumya-mānuṣa-rūpa*). “Na linguagem de Rudolf Otto, o *mysterium fascinans* domina o *mysterium tremendum*²⁵⁸. Essa é a característica distintiva

²⁵⁶ *Yathā matsyādi-rūpāṇi dhatte jahyād yathā naṭaḥ*, “Ele é como um ator (*naṭa*) ou mágico que assume e abandona a forma de um peixe, etc.” (BhP, 1.15.35; Prabhupāda, 1995, vol.1.2, p. 327).

²⁵⁷ É de notar que Arjuna, até o capítulo onze se relacionava com Kṛṣṇa como um amigo íntimo. Contudo, após Kṛṣṇa ter satisfeito o pedido de Arjuna e revelado sua forma majestosa, Arjuna foi tomado de espanto e terror e o afeto íntimo que antes sentia por Kṛṣṇa desapareceu. Afastando-se com medo, Arjuna pede a Kṛṣṇa para este voltar a sua forma humana e reassumir o relacionamento afetuosos consigo. Kṛṣṇa concorda, assumindo sua forma humana amável para que Arjuna possa ter intimidade com ele (Haberman, 1988, p. 46).

²⁵⁸ Veja Rudolf Otto 1985, p. 17-27, 34-44. Segundo Birck, “O mistério, diz Otto, além de surpreendente, é também maravilhoso, ao lado do elemento repulsivo surge algo que seduz. Na medida em que esse

dos relacionamentos entre Kṛṣṇa e os modelos exemplares, os habitantes de Vraja” (Haberman, 1988, p. 46).

A forma de Kṛṣṇa, conducente à atração e ao afeto amoroso dos devotos, é sua forma humana, que é doce, amável e infinitamente acessível, que é conhecida como *mādhurya-rūpa*, lit. ‘forma doce’ (Haberman, 1988, p. 46). Essa forma possibilita uma intimidade livre de qualquer hesitação. Como exemplo disso, Haberman cita a seguinte narrativa, do *Bhāgavata Purāṇa*, de um incidente envolvendo Kṛṣṇa e Yaśodā, sua mãe:

Yaśodā, suspeitando que o bebê Kṛṣṇa tinha comido terra, abre e observa a sua pequena boca. Lá ela vê todo o universo, compreendendo que sua pequena criança não era a criatura desamparada que ela presumia ser. Então, tomada de terror, encobre-se toda a afeição íntima dela por Kṛṣṇa, que é substituída por uma distante admiração. Kṛṣṇa, contudo, rapidamente a faz esquecer a visão dessa forma impressionante e de novo assume a sua doce forma, o que faz com que: “instantaneamente a *gopī* (Yaśodā) esquece-se do que viu e coloca seu filho no colo. Seu coração novamente se enche de intensa afeição”²⁵⁹ (Haberman, 1988, p. 46-47).

Nesse relato, a revelação da forma divina majestosa (*aiśvarya-rūpa*) impossibilitou um relacionamento emocional íntimo com Kṛṣṇa. Contudo, a reasunção de sua forma humana doce (*mādhurya-rūpa*) trouxe de volta a afeição. O objetivo dessa distinção entre duas dimensões da personalidade de Kṛṣṇa, peculiarmente desenvolvida pelos *vaiṣṇavas gauḍīyas*, objetiva enfatizar o fato de que os vários personagens exemplares ou paradigmáticos definem sua relação com Kṛṣṇa a partir da forma doce deste último. Isto é, imbuídos de um sentimento de ‘possessividade’ (*mamatā*). Citando o *Bhāgavata Purāṇa*, Haberman afirma: “Aqueles que estão cientes apenas da forma humana de Kṛṣṇa tendem a vê-la como se fosse ‘sua propriedade’ (*mamatā*), sendo, portanto, capazes de estabelecer uma relação íntima com ele” (Haberman, 1988, p.47).

A meta religiosa do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, a saber, a comunhão amorosa dos devotos com a realidade última de Kṛṣṇa, implica na participação eterna dos primeiros no mundo emotivo dos passatempos (*līlās*) deste último e seus associados eternos em Vraja, ou Kṛṣṇaloka, ‘o mundo de Kṛṣṇa’. Haberman faz um paralelo entre a “habilidade de adoção de papéis para transformar a identidade e dessa forma levar o ator para o mundo desse papel” – descrita na análise detalhada feita pelo diretor e filósofo russo Constantin

elemento cresce de intensidade pode até chegar ao delírio; é o elemento dionisíaco da religião. A este elemento Otto denomina de *fascinante*” (Birck 1993, p. 45-46).

²⁵⁹ BhP, 10.8.44; Prabhupāda, Vol. 10.1, p. 475-476).

Stanislavski –, e o processo de construção ou despertar da identidade espiritual no Vaiṣṇavismo Gauḍīya (Haberman, 1988, p. 9). Falando sobre Stanislavski, Haberman explica:

Ele [Stanislavski] observou que mudanças significativas ocorriam para o ator na medida em que ele ou ela se identificava com o papel e era influenciado por sua forma particular de ser. Para o verdadeiro ator, no papel, todo um mundo novo se descortinava [...] Stanislavski chamou essa experiência de completa transformação e identificação com o mundo do personagem como ‘reencarnação’²⁶⁰ [...] Stanislavski confirma que a representação dramática é um meio poderoso de adoção de papéis, que conduz o ator para uma nova identidade e a um mundo concomitante a essa identidade. Quando se utiliza essas técnicas em um papel ‘último’, o resultado é profundo. Enquanto o ator do método busca identificação temporária em um papel, o aspirante religioso busca identificação permanente com um papel definido por um indivíduo paradigmático para o propósito da salvação. O *vaiṣṇava gauḍīya* [...] esforça-se para realizar o papel permanente no passatempo de Kṛṣṇa. (Haberman, 1988, p. 10).

Como veremos em detalhe no próximo capítulo, o processo utilizado pelos *vaiṣṇavas gauḍīyas* para essa identificação recebe o nome de *rāgānugā-bhakti-sādhana*: nele os devotos praticantes se identificam e seguem os passos dos associados eternos de Kṛṣṇa, que são os indivíduos paradigmáticos do drama transcendental. Através dessa meditação ativa e performática, os praticantes restauram a pureza das emoções e sentimentos puros da alma em relação a Divindade. Segundo Lutjeharms:

A experiência de devoção a Deus é todo-abrangente, no sentido de que mesmo a experiência cotidiana nesse mundo está absorvida nele e intensificada por ele. Como já vimos, é esse amor por Deus que cria os excitantes que irão por sua vez intensificar esse amor. Dessa forma, enquanto vivia em Purī, Orissa, Caitanya considerava as dunas de areias como sendo Govardhana, a montanha que Kṛṣṇa levantou quando era criança, e o oceano como o rio Yamunā que flui por Vṛndāvana – os objetos comuns se transformam em excitantes devido a sua emoção dominante de amor por Kṛṣṇa (Lutjeharms, 2014, p. 215).

Em síntese, *vaiṣṇavas gauḍīyas* como Rūpa Gosvāmī e Jīva Gosvāmī não consideravam as emoções como algo a ser evitado, mas ao invés, como algo a ser refinado e intensificado. É somente na relação amorosa devocional com Kṛṣṇa, como sugere o poeta *vaiṣṇava gauḍīya* Kavikarṇapūra, que todas as emoções encontram sua

²⁶⁰ Para conhecer melhor sobre o conceito de ‘reencarnação’ utilizado por Stanislavski, veja P. V. Simonov, “The Method of K. S. Stanislavski and the Physiology of Emotion”, in Sonia Moore, ed., *Stanislavski Today* (New York: American Center for Stanislavski Theatre Art, 1973), p. 73; e Sonia Moore, *The Stanislavski System* (New York: Penguin Books, 1965), p. 73.

efetiva e real fruição: Kṛṣṇa, com efeito, é “o rebento de onde todas as emoções [surgem]”²⁶¹. Em outras palavras, o amor por Kṛṣṇa é a fonte e a destinação final de todas as emoções tal como as ondas do oceano. É, finalmente, na relação amorosa apaixonada entre Kṛṣṇa e as *gopīs* – em especial, Rādhā – e, portanto, na relação cujo modelo paradigmático tem *mādhurya* como sentimento dominante, que se manifesta a intensidade máxima desse amor. Como afirma Rosen:

A tradição vê, claramente, o amor das *gopīs* como amor transcendental da mais alta estirpe, retaliando acusações de sexualidade mundana com claras definições distinguindo luxúria e amor. Assim como o conceito da Noiva-de-Cristo na tradição cristã e o conceito cabalístico do Divino Feminino do misticismo Judaico, a verdade por trás do “amor das *gopīs*” é de profunda natureza teológica e constitui o zênite da compreensão espiritual. O amor das *gopīs* representa o amor mais puro que uma alma pode ter por sua origem divina; a única relação que tal amor talvez tenha com a luxúria mundana é a aparência (Rosen 2011, p. 58-59).

4.2 – Constituintes fenomenológicos das emoções devocionais (*bhakti-rasa*)

Tendo ponderado sobre os fundamentos ontológicos, apresentaremos nessa seção os constituintes fenomenológicos das emoções devocionais, tal como sustentado por Rūpa Gosvāmī no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Os constituintes fenomenológicos podem ser analisados segundo três aspectos: (1) o aspecto teleológico que aponta para os objetivos; (2) o aspecto processual que aponta para as diferentes fases; e (3) o aspecto dinâmico que aponta para os ingredientes promotores de transformação. Veremos inicialmente os dois primeiros e posteriormente analisaremos o terceiro sob a perspectiva da definição tradicional de *rasa* presente no *Nāṭya-śāstra* de Bharata.

4.2.1- Gênese de *Uttama Bhakti*: da fé (*śraddhā*) ao Amor puro (*prema*)

Citando o *Nārada-pañcarātra*, Rūpa Gosvāmī define *bhakti* como serviço devocional que “está completamente livre de todas as limitações (*upādhis*), que é dedicado a Divindade, que é puro e que faz recurso aos sentidos para servir Hṛṣīkeśa/Kṛṣṇa [lit. ‘Senhor dos Sentidos’]”²⁶². Mais especificamente Rūpa Gosvāmī aponta para o nível mais elevado de *bhakti* – *uttama-bhakti*, lit. ‘devoção superior’ – que

²⁶¹ *Sarva-śuddha-rasa-vṛnda-kandalah* (AK, 5.88; Bhattacharyya, 1926, p. 39).

²⁶² *Sarvopādhi-vinirmuktam tat-paratvena nirmalam, hṛṣīkeṇa hṛṣīkeśa-sevanam bkaktir ucyate* (BRS, 1.1.12; Haberman, 2003, p. 5).

constitui propriamente o conteúdo da pedagogia soteriológica das devoções emocionais *bhakti-rasa*. Ele afirma “A devoção mais elevada é o serviço dedicado a Kṛṣṇa que é prestado alegremente, desprovido de desejo por qualquer outra coisa e que está livre das obstruções do mero conhecimento intelectual (*jñāna*) e das atividades frutivas (*karma*)”²⁶³. No *Néctar da Devoção*, Prabhupāda designa esse tipo de *bhakti*, isto é, *uttama-bhakti*, como ‘serviço devocional’ (Prabhupāda 2012, p. 23).

No que tange ao aspecto teleológico da fenomenologia das emoções devocionais, Rūpa Gosvāmī apresenta as seis marcas fundamentais que identificam *uttama-bhakti*:

- (1) *kleśa-ghnī*, ‘a capacidade de destruir as aflições’;
- (2) *śubhadā*, ‘auspiciosidade’;
- (3) *mokṣa-laghutākṛta*, ‘libertação como algo que vai além da realização [impessoal] da unidade;
- (4) *sudurlabhā*, ‘raridade’;
- (5) *śāndrānanda-viśeṣātmāi*, ‘intensa bem-aventurança’; e
- (6) *śrī-kṛṣṇākarṣiṇī*, ‘capacidade de atrair Kṛṣṇa’²⁶⁴ (BRS, 1.1.17; Haberman, 2003, p. 5).

Vejam essas marcas teleológica de *uttama-bhakti* em detalhe: A primeira marca é a capacidade de destruir as aflições. Existem três causas para o sofrimento ou aflição (*kleśa*): (i) *pāpa*, ‘pecado’; (ii) *bīja*, ‘desejos materiais latentes’; e (iii) *avidyā*, ‘ignorância’, que constitui a causa fundante das demais. O serviço devocional (*bhakti*) tem o poder de “erradicar as consequências dos pecados, anular os desejos pecaminosos, contra-atacar a propensões materialistas e erradicar a ignorância. *Bhakti* é, portanto, a forma eficiente e efetiva de conseguir alívio permanente de todo sofrimento” (Swami, 2000, p. 40).

A segunda marca, ‘auspiciosidade’ (*śubhadrā*), está diretamente relacionada com a primeira, pois na medida em que o sofrimento diminui ela tende a aumentar. Essas duas marcas manifestam-se plenamente quando o devoto, em seu progresso espiritual, alcança o estágio de *niṣṭhā*, ‘estabilidade’. Ou seja, enquanto não estiver livre do sofrimento, e enquanto não tiver manifestado em seu caráter qualidades todo-auspiciosas,

²⁶³ *Anyābhilāṣitā-śūnyam jñāna-karmādy-anāvṛtam, ānukūlyena kṛṣṇānu-śīlanam bhaktir uttamā* (BRS, 1.1.11; Haberman, 2003, p. 5).

²⁶⁴ No *Néctar da Devoção*, Prabhupāda apresenta essas características em uma ordem diferente (Prabhupāda, 2012, p. 43-44).

o devoto não obtém a estabilidade necessária para a prática de *uttama-bhakti* (Swami, 2000, p. 41-42). Afirma-se que algo é auspicioso quando cumpre os seguintes critérios: (i) beneficia a todos; (ii) atrai a todos; (iii) produz boas qualidades; e (iv) concede felicidade. Como enfatiza Haberman, o serviço devocional é considerado todo-auspicioso porque possui a capacidade de ser algo atrativo, benéfico, produtor de qualidades santas e que enseja a felicidade superior (Swami, 2000, p. 44).

A terceira marca ‘libertação como algo que vai além da realização [impessoal] da unidade’ (*mokṣa-laghutākṛta*) manifesta-se quando o devoto alcança os estágios avançado de êxtase conhecido como *bhāva*. A felicidade alcançada através de *bhakti* faz com que até mesmo a bem-aventurança inconcebível da libertação impessoal (*mokṣa*) pareça insignificante (Swami, 2000, p. 45).

A quarta marca é a ‘raridade (*sudurlabhā*). Há duas razões para isso: (i) não podemos alcançar a meta última, *prema* somente através de nosso próprio esforço; e (ii) alcançar essa meta depende da graça de Kṛṣṇa que somente a concede para os devotos que realmente merecem.

A quinta marca consiste de ‘intensa bem-aventurança’ (*śāndrānanda-viśeṣātmā*). A bem-aventurança decorrente do amor pleno por Kṛṣṇa (*premānanda*) é segundo Rūpa Gosvāmī, é ‘bilhões de vezes’ (*parāṛddha*) maior que a bem-aventurança derivada da realização impessoal da unidade (*brahmānanda*)²⁶⁵.

Finalmente, a sexta marca teleológica de *uttama-bhakti* é a ‘capacidade de atrair Kṛṣṇa’ (*śrī-kṛṣṇākarsīṇī*). No estágio máximo de desenvolvimento de *uttama-bhakti*, conhecido como *prema-bhakti*, o devoto alcança a capacidade de atrair para si e até mesmo ‘controlar’ (*vaśīkaroti*) o Controlador Supremo, Kṛṣṇa. A essência da potência *hlādinī-śakti* é amor pela Divindade (*prema*). Portanto, quem tem *prema* pode atrair e controlar Kṛṣṇa. Ao descrever a quarta marca (*sudurlabhā*), Rūpa Gosvāmī mencionara brevemente que a graça da Divindade dependia do reconhecimento do amor de seu devoto. No comentário a essa sexta marca, ele ressalta que esse amor dos seus devotos tem a capacidade de controla-lo, de conquista-lo²⁶⁶.

Passemos agora à apresentação do aspecto processual onde se descrevem detalhadamente os diferentes estágios de *uttama-bhakti*. O *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*

²⁶⁵ *Brahmānando bhaved eṣa cet parāṛddha-guṇīkṛtaḥ, naiti bhakti-sukhāmbhodheḥ paramāṇu-tulām api* (BRS, 1.1.38; Haberman, 2003, p. 11).

²⁶⁶ Que ele faz citando o *Bhāgavata Purāṇa*, descrevendo como Kṛṣṇa tornou-se o servo dos Pāṇḍavas (BhP, 5.6.18; Prabhupāda, 1995, p. 123).

apresenta uma gênese evolutiva de *uttama-bhakti*, que compreende nove estágios que vão da fé básica (*śraddhā*) até o amor espiritual supremo *prema-bhakti*. Em seu comentário ao *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Jīva Gosvāmī descreve esses os seis estágios que permitem a maturação de *uttama-bhakti* em *bhāva* e *prema*:

Apesar de haver muitos passos na progressão de *bhakti*, a sequência mais comum é descrita em dois versos. No início (*ādau*), por ouvir as escrituras na associação com os devotos a pessoa obtém fé (*śraddhā*). *Śraddhā* significa confiança ou confiança. Então, após o surgimento de fé, novamente temos a associação com os devotos (*sādhū-saṅga*), para se aprender como praticar *bhakti*. *Niṣṭhā* significa *bhakti* constante sem hesitação. *Ruci* significa desejo pelo Senhor, mas orientado pelo intelecto. *Āsakti* significa desejo, natural ou espontâneo, mas sem orientação intelectual (Svāmī, 2006, p. 411).

No *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Rupa Gosvāmī descreve em detalhes esses nove estágios de *uttama-bhakti*²⁶⁷. O primeiro estágio é *śraddhā*, que significa ter fé em Kṛṣṇa, nas escrituras (*śāstras*) e nas pessoas santas (*sādhū*). O segundo estágio é *sādhū-saṅga*, a saber, a companhia dos *sādhū* ou devotos avançados. A companhia dos *sādhū* cria a oportunidade de se ouvir (*śravaṇa*) ou cantar narrativas de glorificação (*kīrtana*) a Kṛṣṇa. O próximo estágio é *anartha-nivṛtti* que significa ‘limpeza das contaminações’, fenômeno que ocorre quando na associação com homens santos, o devoto expurga da mente os maus pensamentos e condições dispersivas. Com isso, sua confiança em Kṛṣṇa fica resolvida e estável. Desperta nesse momento o quarto estágio *niṣṭhā* que significa ‘firmeza’ e ‘determinação’ no serviço a Kṛṣṇa. Com a solidez dessa confiança o devoto alcança o quinto estágio *ruci*, ‘gosto’, que reflete um sentimento de prazer, orientado pelo intelecto, pelas atividades devocionais. O fortalecimento desse sentimento de prazer abre caminho para o próximo estágio *āsakti* que significa desejo natural e espontâneo sem orientação intelectual por Kṛṣṇa. Estes seis estágios iniciais constituem a plataforma que permite o desabrochar no coração da semente do amor imaculado na forma de *bhāva* ou *rati*. O amadurecimento pleno de *bhāva* conduz finalmente ao último nível de *uttama-bhakti* que é denominado *prema* ou amor puro por Kṛṣṇa (BRS 1.4.15-16; Svāmī, 2006, p. 410).

É importante notar, como ressalta Kapoor que a emoção que desabrocha em *rati* e amadurece em *prema*, não se trata de qualquer emoção comum conhecida pela

²⁶⁷ *Ādau rucis tataḥ sādhū-saṅgo ‘tha bhajana-kriyā, tato ‘nartha-nivṛttiḥ syāt tato niṣṭhā.*

Athāsaktis tato bhāvas tataḥ premābhyudañcati, sādhakānām ayaṁ premṇaḥ prādurbhāve bhavet kramāḥ (BRS 1.4.15-16; Haberman 2003, p. 118).

psicologia. “Ela é um conceito transpessoal. Não é algo que brota do contexto fenomenal, mas uma manifestação da *svarūpa-śakti*²⁶⁸ do próprio Bhagavān” (Kapoor, 1977, p. 202). A progressão de *bhāva* na direção de *prema* corresponde a uma intensificação do sentimento de afeto e possessividade (*mamatā*) por Kṛṣṇa. Como ilustração poderíamos afirmar que *bhāva* (ou *rati*) corresponde aos primeiros raios do sol nascente e *prema*, ao sol a pino²⁶⁹. Como lembra Kapoor, o “*Ujjvala-nīla-maṇi* descreve *prema* como *bhāva-bandhana*, um laço de afeto que não se rompe, mesmo em circunstância em que normalmente poderiam causar tal rompimento” (Kapoor, 1977, p. 202). O devoto que bebeu o vinho do amor divino vive em um estado permanente de intoxicação: ele ri, chora, canta e dança. É o caso exemplar de Rādhā sua associada eterna:

Candrāvali²⁷⁰ sabe que Kṛṣṇa ama Rādhā, e que a ama intensamente. Isso seria suficiente para ela esquecer-lo, mas, ainda assim, ela o ama apaixonadamente. A razão de porque o laço de *prema* é inquebrantável é que em *prema* em nenhum momento a pessoa busca a sua própria felicidade, e não há preço que ela não possa pagar para fazer o amado feliz (Kapoor 1977, p. 202).

4.2.2- As emoções constituintes de *Bhakti Rasa*

Passamos agora à apresentação e discussão crítica do aspecto dinâmico constitutivo da fenomenologia das emoções devocionais *bhakti-rasa*. O modelo de referência que peculiariza a tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya se inspira na definição fundante de *rasa*, ou ‘experiência estética’, sustentada pela tradição do *Nāṭya-śāstra* de Bharata. Segundo Bharata, o objetivo da experiência subjetiva com a obra de arte é propiciar uma transmutação das emoções cotidianas, marcadas pelo interesse egóico, em um processo de contemplação transpessoal dessas mesmas emoções, processo do qual emerge um sentimento de alegria e bem-estar. No contexto soteriológico do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, a proposição transformadora se dá mediante a experiência subjetiva de uma participação arquetípica no universo dramático dos ‘passatempos’ (*līlā*) de Kṛṣṇa. É por meio desse processo que se opera a transformação de um nível fundante de amor a Kṛṣṇa (*sthāyi-bhāva* ou *rati*) para um nível supremo (*prema*), que constitui a essencialização daquela, isto é, *rasa*, ou mais especificamente, *bhakti-rasa*. Por analogia com a definição

²⁶⁸ A *svarūpa-śakti* é a energia espiritual e pessoal da Divindade.

²⁶⁹ *Śuddha-sattva-viśeṣātmā prema-sūryāṁśu-sāmya-bhāk, rucibhiś citta-māsrṇya-kṛd asau bhāva ucyate* (BRS, 1.3.1; Haberman, 2003, p. 98).

²⁷⁰ Uma das principais *gopīs*, namoradas de Kṛṣṇa.

de Bharata apresentada no seu *rasa-sūtra*²⁷¹, Rūpa Gosvāmī descreve a dinâmica fenomenológica de *bhakti-rasa* com as seguintes palavras:

Amor por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rati*) é a emoção fundante (*sthāyī-bhāva*) que se torna o *rasa* de devoção (*bhakti-rasa*). Ele se desenvolve por meio das emoções excitantes (*vibhāva*), indicativas (*anubhāva*), responsivas (*sāttvika-bhāva*) e transitórias (*vyabhicārī-bhāva*) até um estado saboroso no coração dos devotos ocupados em atividades tais como ouvir as narrativas sobre Kṛṣṇa²⁷².

São cinco, portanto, os componentes básicos que entram na dinâmica de *uttama-bhakti* como processo de transformação existencial. O primeiro componente é *sthāyī-bhāva*, a ‘emoção fundante’ ou permanente, também denominada *rati* ou ‘amor fundante’ ou permanente. Os quatro componentes restantes constituem outros tantos ingredientes que somados ao primeiro, permitem a intensificação do afeto e seu amadurecimento na forma de *rasa*. São eles: (i) *vibhāva*, ‘emoções determinantes’ ou excitantes do êxtase; (ii) *anubhāva*, ‘emoções consequentes’ ou indicativas; (iii) *sāttvika-bhāva*, ‘emoções responsivas’; e (iv) *vyabhicārī-bhāva*, ‘emoções transitórias’ ou extáticas intensas.

O primeiro componente, a emoção fundante (*sthāyī-bhāva*), é descrito por Rūpa Gosvāmī com as seguintes palavras: “A emoção que domina todas as emoções compatíveis e incompatíveis, e reluz como o melhor dos reis, é chamada de emoção fundante (*sthāyī-bhāva*)”²⁷³. Na retórica de *bhakti*, as emoções fundantes (*sthāyī bhāva*) constituem-se do afeto amoroso (*rati*) dirigido a Kṛṣṇa (BRS, 2.5.2; Svāmī, 2006, p. 873). Este afeto ou apego a Kṛṣṇa (*rati*), desdobramento transcendental da emoção fundante clássica (*sthāyī-bhāva*) *rati* ou ‘amor’, é a forma embrionária, a matéria prima a ser amadurecida através da pedagogia de *bhakti* em *bhakti-rasa* enquanto *prema*, ‘amor supremo’. Ela apresenta cinco variantes fundamentais que tem como característica fundamental serem eternas, denominadas *mukhyā-ratis* (BRS, 2.5.6; Svāmī, 2006, p. 875). A designação dos *mukhyā-ratis* é homônima dos cinco *rasas* correspondentes, conforme a tabela abaixo:

²⁷¹ *Vibhāvanubhāva-vyabhicāri-samyogād rasa-niṣpattiḥ* (NS, 6.32.3; Ghosh, 2009, Vol.1, Text, p. 82).

²⁷² *Vibhāvair anubhāvaiś ca sāttvikair vyabhicāribhiḥ, svādyatvaṁ hṛdi bhaktānām ānītā śravaṇādibhiḥ, eṣā kṛṣṇa-ratiḥ sthāyī-bhāvo bhakti-raso bhavet* (BRS, 2.1.5; Haberman, 2003, p. 124-125).

²⁷³ *Aviruddhān viriddhāmś ca bhāvān yo vaśatām nayan, su-rājena virājeta sa sthāyī bhāva ucyate* (BRS, 2.5.1; Haberman, p. 354-355).

<i>Sthāyī-bhāva / rati</i> (Emoções fundantes)	<i>Rasa / prema</i> (Experiência estética enquanto essencialização de <i>rati</i>)
<i>śuddha-rati</i> , ‘tranquilidade’	<i>śānta-rasa</i> , ‘tranquilidade’
<i>dāsyā-rati</i> , ‘servidão’	<i>dāsyā-rasa</i> , ‘servidão’
<i>sākhya-rati</i> , ‘amizade’	<i>sākhya-rasa</i> , ‘amizade’
<i>vātsalya-rati</i> , ‘amor parental’	<i>vātsalya-rasa</i> , ‘amor parental’
<i>mādhurya-rati</i> , ‘amor conjugal’	<i>mādhurya-rasa</i> , ‘amor conjugal’

Além das cinco emoções fundantes primárias (*mukhyā-ratis*), Rūpa Gosvāmī descreve ainda sete emoções fundantes secundárias que correspondem às emoções remanescentes da teoria clássica de Bharata, e que tem como característica o fato de serem transitórias. Elas são: (1) *hāsa*, ‘riso’; (2) *vismaya*, ‘admiração’; (3) *utsāha*, ‘entusiasmo’; (4) *śoka*, ‘lamentação’; (5) *krodha*, ‘ira’; (6) *bhaya*, ‘medo’; e (7) *jugupsā*, ‘aversão’ (BRS, 2.5.40; Svāmī, 2006, p. 897). Rūpa Gosvāmī atribui a essas emoções fundantes secundárias o caráter de emoções organicamente vinculadas a *rati*, denominando-as com isso de *gauṇa-rati*, que poderíamos traduzir por emoções fundantes que são ancilares a *rati*²⁷⁴.

Diferentemente das primárias (*mukhyā-rati*), as emoções fundantes secundárias (*gauṇa-rati*), não são transcendentais em si mesmas, já que elas não estão inerentemente conectadas com o afeto transcendental por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rati*). Contudo, elas assumem um caráter transcendental quando conectadas com as emoções diretas (BRS, 2.5.42; Svāmī, 2006, p. 899). Por exemplo, o riso (*hāsa*) não constitui em si mesmo uma emoção transcendental por Kṛṣṇa, mas quando um pastorinho de vacas (*gopa*) faz piadas com Kṛṣṇa, o riso fica imbuída da emoção transcendental de amizade (*sākhya-rati*). Dessa forma o riso adquire indiretamente o status de *rati*, afeto amoroso transcendental.

Dos quatro ingredientes que se adicionam às emoções fundantes no processo de transformação de *bhāva* em *rasa*, o primeiro mencionado é *vibhāva*, as emoções determinantes. Também traduzido como ‘emoções excitantes’, *vibhāva* é aquilo que estimula o afeto eterno por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rati*), intensificando-o até o ponto em que ele atinge uma ‘intensidade saborosa’. Rūpa Gosvāmī define *vibhāva* como aquilo que

²⁷⁴ Faz-se necessário esclarecer a diferença entre as emoções fundantes secundárias (*gauṇa-rati*) e as emoções transitórias (*vyabhicārī-bhāvas*) – discutidas adiante –, visto que ambas têm uma natureza transitória. As ‘emoções fundantes secundárias’ (*gauṇa-rati*) apesar de seu caráter transitória, deixam uma impressão duradoura (*saṃskāra*) no coração. Ao invés disso, as ‘emoções transitórias’ (*vyabhicārī bhāvas*), aparecem e somem sem deixar qualquer impressão. (Swami, 2000, p. 236).

viabiliza a essencialização de *rati* como *prema*. Segundo Prabhupāda: “A causa ou base para se saborear doçura transcendental (*rasa/prema*) é exatamente o que queremos dizer com *vibhāva*” (Prabhupāda, 2012, p. 227).

Vibhāva ou ‘emoções determinantes’ dividem-se em duas categorias: (1) *ālambana-vibhāva*, emoções determinantes básicas ou substanciais; e (2) *uddīpana-vibhāva*, emoções determinantes intensificadoras²⁷⁵. O objeto (*viṣaya*) último do afeto – isto é, Kṛṣṇa – e o recipiente (*āśraya*) onde se hospeda esse afeto – isto é, o devoto – são eles mesmos considerados as duas dimensões das emoções determinantes básicas (*ālambana-vibhāva*) enquanto elementos que propiciam de forma *sine qua non* a essencialização do amor. Dhanurdhara Swami utiliza as frases ‘objeto de afeto’ para indicar o objeto *viṣaya* e ‘reservatório de afeto’ para indicar o recipiente *āśraya*. *Āśraya* é o amante e *viṣaya* é o amado (Swami, 2000, p. 163).

Enquanto *ālambana-vibhāva*, Kṛṣṇa manifesta as emoções determinantes por meio das qualidades que lhe são intrínsecas (*svarūpa*), isto é, constitutivas de sua natureza fundamental²⁷⁶. Segundo Rūpa Gosvāmī são quatro essas qualidades de Kṛṣṇa. Cinquenta delas referem-se a qualidades que existem igualmente em todas as entidades vivas, ainda que em quantidade diminuta²⁷⁷. Cinco delas referem-se a qualidades que existem somente em Kṛṣṇa, nos deuses Śiva e Brahmā e nos devotos perfeitos (*nitya-*

²⁷⁵ Na seção *Alaṅkāra* do *Agni Purāṇa*, citada por Rūpa Gosvāmī, lê-se: “A base da qual nasce o amor extático chama-se emoções fundantes (*vibhāvas*), que se dividem em duas: básica e intensificadora” (BRS, 2.1.15; Haberman, 2003, p. 127).

²⁷⁶ As qualidades de Kṛṣṇa que não lhe são intrínsecas são tratadas adiante no item referente a *uddīpana-vibhāva*.

²⁷⁷ São elas: (1) *suramyāṅga*, ‘possui membros finos e simétricos’; (2) *sarva-sal-lakṣaṇānvita*, ‘possui todas as características excelentes’; (3) *rucira*, ‘possui uma boa aparência’; (4) *tejasvin*, ‘poderoso e reluzente’; (5) *balīyas*, ‘forte’; (6) *vayasānvita*, ‘possui juventude’; (7) *vividhādbhūta-bhāṣāvid*, ‘conhecedor de muitas línguas’; (8) *satya-vākya*, ‘veraz’; (9) *priyamvada*, ‘conversa agradavelmente’; (10) *vāvadūka*, ‘eloquente’; (11) *supaṇḍitya*, ‘altamente erudito’; (12) *buddhimān*, ‘inteligente’; (13) *pratibhānvita*, ‘genial’; (14) *vidagdha*, ‘artístico’; (15) *catura*, ‘engenhoso’; (16) *dakṣa*, ‘perito’; (17) *kṛtajña*, ‘agradecido’; (18) *sudṛḍha-vrata*, ‘resoluto em suas promessas’; (19) *deśa-kāla-supātrajña*, ‘competente juiz do tempo e das circunstâncias’; (20) *śāstra-cakṣus*, ‘vê conforme as escrituras’; (21) *sthira*, ‘estável’; (22) *śuci*, ‘puro’; (23) *vaśī*, ‘moderado’; (24) *dānta*, ‘paciente’; (25) *kṣamā-śīla*, ‘clemente’; (26) *gambhīra*, ‘profundo’; (27) *dhr̥timān*, ‘auto satisfeito’; (28) *sama*, ‘equilibrado’; (29) *vadānya*, ‘magnânimo’; (30) *dhārmika*, ‘religioso’; (31) *sūra*, ‘heroico’; (32) *karuṇa*, ‘compassivo’; (33) *mānya-māna-kṛt*, ‘respeitoso’; (34) *dakṣina*, ‘generoso’; (34) *vinayin*, ‘gentil’; (36) *hr̥imān*, ‘modesto’; (37) *śaraṇa-gata-pālaka*, ‘protetor das almas rendidas’; (38) *sukhī*, ‘alegre’; (39) *bhakta-suhr̥t*, ‘bem-querente dos devotos’; (40) *prema-vaśya*, ‘controlado pelo amor’; (41) *sarva-śubhāṅkara*, ‘completamente auspicioso’; (42) *pratāpī*, ‘o mais poderoso’; (43) *kīrtimān*, ‘famoso’; (44) *rakta-loka*, ‘popular’; (45) *sādhū-samāśraya*, ‘parcial aos santos’; (46) *nārī-gaṇa-mano-hārī*, ‘encantador das mulheres’; (47) *sarvārādhyā*, ‘completamente adorável’; (48) *samṛddhimān*, ‘prospero’; (49) *varīyān*, ‘proeminente’; (50) *īśvara*, ‘controlador supremo’ (BRS, 2.1.45-179; Haberman, 2003, p. 132-169).

siddhas), ou associados de Kṛṣṇa²⁷⁸. Cinco delas referem-se a qualidades de Kṛṣṇa na sua condição majestosa de Viṣṇu. São elas: (i) *avicintya-mahā-śakti*, ‘possui potência inconcebível’; (ii) *koṭi-brahmāṇḍa-vigraha*, ‘seu corpo contém inumeráveis universos’; (iii) *avatārāvali-bīja*, ‘fonte de todas as encarnações’; (iv) *hatāri-gati-dāyaka*, ‘outorga salvação aos inimigos que mata’; (v) *ātmārāma-gaṇākārṣī*, ‘atrai as almas liberadas’ (BRS, 2.1.194-210; Haberman, 2003, p. 172-177). As últimas quatro, referem-se a qualidades de Kṛṣṇa em sua condição de ‘amado’ ou ‘ente íntimo’, isto é, o Kṛṣṇa de Vraja. São elas: (i) *līlā-mādhurya*, ‘executa passatempos divinos’ (ii) *preṃṇā priyādhikya*, ‘cercado de muitos devotos amorosos’; (iii) *veṇu-mādhurya*, ‘toca com doçura sua flauta’; e (iv) *rūpa-mādhurya*, ‘a mais doce forma de beleza’ (BRS, 2.1.209-217; Haberman, 2003, p. 176-181).

Unicamente Kṛṣṇa pode manifestar em grau infinito, ‘maravilhosamente manifestas’ e ‘em plenitude tão profunda como o oceano’, as sessenta e quatro qualidades (Swami, 2000, p. 166). Citando o *Nāṭya-śāstra*, Rūpa considera que, quando a forma de Kṛṣṇa manifesta apenas algumas dessas qualidades, ele é ‘perfeito’. Quando, por outro lado, muitas dessas qualidades se manifestam, ele é ‘mais perfeito’. E finalmente, quanto todas as sessenta e quatro qualidades se manifestam, ele é o ‘mais-que-perfeito’ (BRS, 2.1.221-222; Svāmī, 2006, p. 560). Rūpa afirma ainda que a forma ‘perfeita’ de Kṛṣṇa aparece em Dvārakā, a ‘mais perfeita’ em Mathurā, e a ‘mais que perfeita’ em Gokula [Vraja]²⁷⁹.

Rūpa Gosvāmī categoriza Kṛṣṇa em quatro tipos de heróis: (1) *dhīrodātta*, ‘firmemente nobre’; (2) *dhīra-lalita*, ‘firmemente romântico’; (3) *dhīra-prasānta*, ‘firmemente pacífico’; e (4) *dhīroddhata*, ‘firmemente arrogante’ (BRS, 2.1.224-240; Haberman, 2003, p. 182-185). Essas características podem parecer contraditórias, do ponto de vista do bom senso. Com efeito, como poderia alguém ser, ao mesmo tempo, humilde e arrogante, nobre e orgulhoso? Para Rūpa Gosvāmī, não há de fato nenhuma contradição, porque Kṛṣṇa contém todas essas qualidades por ser todo poderoso, podendo com isso reconciliar todas as características contraditórias²⁸⁰.

²⁷⁸ São elas: (1) [51] *sadā-svarūpa-saṃprāpta*, ‘imutável’; (2) [52] *sarvajña*, ‘onisciência’; (3) [53] *nitya-nūtana*, ‘sempre viçoso’; (4) [54] *sac-cid-ānanda-sāndrāṅga*, ‘possui uma forma compacta de existência, conhecimento e bem-aventurança’; (5) [55] *sarva-siddhi-niṣevita*, ‘possui todas as perfeições místicas’ (BRS, 2.1.180-191; Haberman, 2003, p. 168-173).

²⁷⁹ *Kṛṣṇasya pūrṇatamatā vyaktābhūd gokulāntare, pūrṇatā pūrṇataratā dvārakā-mathurādiṣu* (BRS, 2.1.223; Haberman, 2003, p. 180-181).

²⁸⁰ *Mitho virodhino ‘py atra kecin nigaditā guṇāḥ, harau nirāṅkuśaiśvaryāt ko ‘pi na syād asambhavaḥ.*

Enquanto *ālambana-vibhāva*, e mais especificamente enquanto recipiente suporte (*āśraya-ālambana-vibhāva*), o devoto (*bhakta*) de Kṛṣṇa manifesta as emoções determinantes por meio das qualidades que lhe são inerentes.

Segundo Rūpa Gosvāmī, os devotos enquanto *āśraya* das emoções determinantes podem ser classificados em duas categorias: (1) os *sādhakas*, devotos praticantes; e (2) os *siddhas*, devotos perfeitos²⁸¹. O devoto *sādhaka*²⁸² é aquele “que desenvolveu amor (*rati*) e se encontra apto para ter experiência direta de Kṛṣṇa, mas que ainda não se livrou de todos os obstáculos”²⁸³. Por outro lado, o devoto que desenvolveu plenamente esse amor é denominado *siddha*, isto é, o ‘devoto perfeito’. Sempre ocupado em ações dedicadas à Kṛṣṇa, o devoto perfeito jamais experimenta qualquer dor e permanece ‘saboreando’ continuamente a felicidade de *prema*, o amor puro. Rūpa Gosvāmī aponta ainda para duas categorias de devotos perfeitos (*siddhas*)²⁸⁴: (i) *samprāpta-siddhas*, os devotos que sendo originalmente imperfeitos se tornaram perfeitos; e (ii) *nitya-siddha*, os devotos que são eternamente perfeitos²⁸⁵. Os *samprāpta-siddhas* comportam ainda duas subcategorias: (i) *sādhana-siddha*, os devotos que se tornaram perfeitos pela prática (*sādhana*); e (ii) *kṛpa-siddhas*, os devotos que se tornaram perfeitos por agraciamento da graça (*kṛpa*)²⁸⁶.

Dentre os devotos acima enumerados, os *nitya-siddha*, os devotos eternamente perfeitos que nunca se afastam de Kṛṣṇa, ocupam um lugar privilegiado como instigadores das emoções determinantes (*vibhāvas*). De acordo com Rūpa Gosvāmī: “Os eternamente perfeitos são aqueles cujo amor supremo (*prema*) por Kṛṣṇa é milhões de vezes maior do que o amor que eles têm por si próprios, e que, como Mukunda [Kṛṣṇa], possuem, todas as qualidades de bem-aventurança eterna”²⁸⁷. Tal como Kṛṣṇa ocupa o

²⁸¹ *Te sādha-kāś ca siddhaś ca dvi-vidhāḥ patikīrtitāḥ* (BRS, 2-1-275; Haberman, 2003, p. 186). Prabhupāda corrobora esta classificação com as seguintes palavras: “Os devotos de Kṛṣṇa podem ser classificados em dois grupos: aqueles que estão cultivando o serviço devocional de modo a poderem entrar no reino transcendental e aqueles que já estão na fase de perfeição do serviço devocional” (Prabhupāda, 2012, p. 289).

²⁸² Segundo Bhānu Swami, não devemos confundir o termo *sādhaka* como estando indicando alguém que pratica *sādhana-bhakti*, pois essa prática acaba com o surgimento de *rati* (*bhāva*). Aqui, Rūpa descreve o *bhāva-bhakta* – o devoto que já desenvolveu amor – ainda como sendo um *sādhaka* (praticante) somente porque ele ainda não está completamente puro (Svāmī, 2006, p. 593, n. 18).

²⁸³ *Utpanna-ratayaḥ samyañ nairvighnyam anupāgatāḥ, kṛṣṇa-sākṣāt-kṛtau yogyāḥ sādha-kāḥ parikīrtitāḥ* (BRS 2.1.276; Haberman, 2003, p. 194-195).

²⁸⁴ *Avijñātākhila-kleśāḥ sadā kṛṣṇāśrita-kriyāḥ, siddhāḥ syuḥ santata-prema-saukhyāsvāda-parāyaṇāḥ* (BRS, 2.1.289; Haberman, 2003, p. 194-195).

²⁸⁵ *Samprāpta-siddhayaḥ siddhā nitya-siddhāś ca te dvidhā* (BRS, 2.1.281; Haberman, 2003, p. 194-195).

²⁸⁶ *Sādhanaḥ kṛpaya cāśya dvidhā samprāpta-siddhayaḥ* (BRS, 2.1.282; Haberman, 2003, p. 194-195).

²⁸⁷ *Ātma-koṭi-guṇaṁ kṛṣṇe premānaṁ paramaṁ gatāḥ, nityānanda-guṇāḥ sarve nitya-siddhā mukundavat* (BRS, 2.1.290; Haberman, 2003, p. 196-197).

posto da Divindade suprema, os diversos *nitya-siddhas* situam-se também em seus respectivos postos de associados eternos (*pāriṣadas*) de Kṛṣṇa. Dhanurdhara Swami, ressalta com as seguintes palavras a posição exaltada dos *nitya-siddhas*: “Como foi descrito anteriormente, Kṛṣṇa possui sessenta e quatro qualidades, e um devoto puro pode possuir as primeiras cinquenta dessas qualidades, em quantidade diminuta. Os *nitya-siddhas*, contudo, possuem cinquenta e cinco qualidades (Swami, 2000, p. 176).

A segunda categorias das emoções determinantes denomina-se *uddīpana-vibhāva*, isto é, ‘emoções determinantes intensificadoras’. Essas emoções determinantes relacionam-se com objetos e situações de tempo, lugar e circunstância relacionados com Kṛṣṇa e seus devotos. Elas manifestam qualidades não intrínsecas de Kṛṣṇa. Rūpa Gosvāmī descreve dessa maneira a natureza de *uddīpana-vibhāva*: “As emoções determinantes intensificadoras (*uddīpana-vibhāva*) estão associadas a coisas [relacionadas a Kṛṣṇa] que intensificam a emoção fundante (*sthāyi-bhāva*)”²⁸⁸. Dentre elas, podemos destacar as seguintes: (i) *guṇa*, ‘qualidades’; (ii) *ceṣṭa*, ‘atividades’; (iii) *prasādhana*, ‘ornamentos’; (iv) *smita*, ‘sorriso’; (v) *aṅga-saurabhe*, ‘fragrância do seu corpo’; (vi) *vaṁśa*, ‘flauta’; (vii) *śṛṅga*, ‘chifre’; (viii) *nūpura*, ‘tornozeleira’; (ix) *kāmbava*, ‘búzio’; (x) *padāṅka*, ‘pegadas’; (xi) *kṣetra*, ‘morada’; (xii) *tulasī*, ‘planta *tulasī*’; (xiii) *bhakta*, ‘devotos’; e (xiv) *vāsara*, ‘dias comemorativos’; e (xiii) *prasāda*, ‘resto de seus alimentos’. (BRS 2.1.301-384: Haberman 2003, p. 198-201).

Dos quatro ingredientes que se adicionam às emoções fundantes no processo de transformação de *bhāva* em *rasa*, o segundo mencionado é *anubhāva*, as emoções consequentes. As emoções consequentes (*anubhāva*) expressam-se enquanto ações ou atividades que resultam do efeito instigador das emoções determinantes (*vibhāva*). Elas potencializam o afeto por Kṛṣṇa e manifestam-se na forma de sinais ou reações externas que indicam as emoções localizadas no coração²⁸⁹. Prabhupāda traduz *anubhāva* como ‘amor extático’. Segundo ele: “Os sintomas corporais que um devoto manifesta ao exprimir amor extático por Kṛṣṇa são chamados *anubhāva*” (Prabhupāda, 2012, p. 307). Segundo Rūpa Gosvāmī, *anubhāva* compreende duas categorias: (1) *śīta-anubhāva*, ‘calmaria’, quando não há reações no corpo e (2) *kṣepaṇa*, ‘agitação’, quando há reações intensa no corpo (BRS, 2.2.3: Svāmī, 2006, p. 653). As atividades típicas de *śīta* são: (i) *gīta*, ‘cantar’ (BRS, 2.2.7; Svāmī, 2006, p. 656); (ii) *jṛmbhāṇa*, ‘bocejar’ (BRS, 2.2.12;

²⁸⁸ *Uddīpanās tu te proktā bhāvam uddīpayanti ye* (BRS, 2.1.301; Haberman, 2003, p. 198-199).

²⁸⁹ *Anubhāvās tu citta-stha-bhāvānām avabodhakāḥ, te bahir vikriyā prāyāḥ proktā udbhāsvarākhayā* (BRS, 2.2.1; Svāmī, 2006, p. 653).

Svāmī, 2006, p. 659); (ii) *śvāsa bhūmā*, ‘respirar intensamente’ (BRS, 2.2.13; Svāmī, 2006, p. 660); (iv) *lokānapekṣitā*, ‘negligência na presença dos outros’ (BRS, 2.2.14; Svāmī, 2006, p. 661); (v) *lālā-srava*, ‘salivar’ (BRS, 2.2.16; Svāmī, 2006, p. 662); e (vi) *humkāra*, ‘rugir’ (BRS, 2.2.11; Svāmī, 2006, p. 658); (vii) *raktodgam*, ‘sangrar’; e (viii) *utphulla*, ‘expansão dos membros’ (BRS, 2.2.21; Svāmī, 2006, p. 665). Por outro lado, as atividades típicas de *kṣepaṇa* são: (i) *nṛtya*, ‘dançar’ (BRS, 2.2.4; Svāmī, 2006, p. 654); (ii) *viluṭita*, ‘rolar no chão’ (BRS, 2.2.5; Svāmī, 2006, p. 655); (iii) *tano-moṭana*, ‘alongar o corpo’ (BRS, 2.2.10; Svāmī, 2006, p. 658); (iv) *krośana*, ‘chorar alto’ (BRS, 2.2.8; Svāmī, 2006, p. 657); (v) *aṭṭa hāsa*, ‘rir como um louco’ (BRS, 2.2.17; Svāmī, 2006, p. 662); (vi) *ghūrṇā*, ‘sentir vertigem’ (BRS, 2.2.19; Svāmī, 2006, p. 664); e (vii) *hikkā*, ‘arrotar’ (BRS, 2.2.20; Svāmī, 2006, p. 664).

O terceiro ingrediente, dos quatro acima citados, que se adicionam às emoções fundantes é *sāttvika-bhāva*, as emoções responsivas. Mais especificamente, os *sāttvika-bhāva* são sintomas externos de emoções internas. Eles podem ser definidos como transformações espontâneas que acontecem no corpo, sem a intervenção da inteligência (Svāmī, 2006, p. 672, n.1). Nesse contexto, a palavra *sattva* refere a *śuddha-sattva*, a potência interna da Divindade. Para Dhanurdhara Swami, *śuddha-sattva* toma o coração do devoto quando se consolida em *bhāva*, o estágio que prenuncia *prema*, despertando nele, o ‘amor adormecido pela Divindade’. Portanto, os *sāttvika-bhāvas* são sintomas de êxtase que surgem diretamente de *śuddha-sattva*, enriquecendo a alma (Swami, 2000, p. 194). Dhanurdhara Swami enfatiza a peculiaridade de *sāttvika-bhāvas* em contraste com *anubhāva*:

Os *sāttvika-bhāva* também podem ser considerados *anubhāvas* pois ambos são expressões que surgem do afeto por Kṛṣṇa intensificado. Contudo, ambos se diferenciam significativamente. *Anubhāva* implica uma decisão consciente de expressar adequadamente o êxtase da pessoa, enquanto que *sāttvika-bhāva* é uma expressão não premeditada e involuntária que surge diretamente da consciência carregada espiritualmente (Swami, 2000, p. 193).

Sāttvika-bhāva, as ‘emoções responsivas’ trata-se, portanto, de um sintoma físico involuntário, que ocorre quando as emoções dos *rasas* primário e secundários tomam conta do coração. Prabhupāda o traduz como ‘amor extático existencial’ (Prabhupāda, 2012, p. 313).

Segundo Rūpa Gosvāmī, os principais *sāttvika-bhāvas* são os seguintes: (1) *stambha*, ‘paralisia’; (2) *sveda*, ‘suor’; (3) *romāñca*, ‘arrepio’; (4) *svāra-bheda*, ‘alteração

da voz'; (5) *vepathu*, 'tremor'; (6) *vaivarṇya*, 'palidez'; (7) *aśru*, 'lágrimas'; e (8) *pralaya*, 'desmaio' (BRS, 2.3.16; Svāmī, 2006, p. 678). Dependendo da emoção causadora, os oito *sāttvika-bhāvas* podem ser agrupados em três categorias (BRS, 2.3.2; Svāmī, 2006, p. 671): (i) *snigdha*, 'afetuoso' ou 'meloso', compreende os sintomas extáticos das pessoas que amam a Kṛṣṇa, estimulados por emoções primárias (*mukhyā-rasas*) ou secundárias (*gauṇa-rasas*); (ii) *digdha*, 'acumulado' ou 'queimado', compreende os sintomas extáticos das pessoas que amam a Kṛṣṇa, independentemente de estímulos provenientes de emoções primárias ou secundárias; e (iii) *rukṣa*, 'áspero' ou 'seco', compreende os sintomas extáticos que parecem originar-se, mas que efetivamente não se originam em qualquer afeto por Kṛṣṇa²⁹⁰ (Swami, 2000, p. 194).

A concorrência em uma mesma experiência de amor extático existencial de um ou mais *sāttvika-bhāva* determina outros tantos níveis de intensidade dessa experiência extática (BRS, 2.3.63; Swami, 2006, p. 705). Quando apenas um único *sāttvika-bhāva* se faz presente, a experiência é denominada de *dhūmāyita*, 'fumegante'; quando dois ou três *sāttvika-bhāvas* se fazem presente, a experiência é denominada de *jvalita*, 'luminosa'; quando quatro ou cinco *sāttvika-bhāvas* se fazem presente, a experiência é denominada *dīpta*, 'brilhante'; e quando seis a oito *sāttvika-bhāvas* se fazem presentes, a experiência é denominada *uddīpta*, 'muito brilhante'.

Existe uma situação quando os *sāttvika-bhāvas* aparecem em uma pessoa desprovida de afeto genuíno por Kṛṣṇa; nesse caso eles recebem o nome de *sāttvika-ābhāsa*, sombra ou reflexo (*ābhāsa*) do êxtase verdadeiro. Há quatro tipos de *sāttvika-ābhāsas*: (1) *ratyābhāsa*, emoção reflexo de *rati* – causado pela proximidade de um devoto que tenha amor genuíno; (2) *sāttvika-ābhāsa*, emoção reflexo de *sattva* – causado por uma predisposição emocional de um coração terno; (3) *nṛsattva*, ausência de *sattva* – que é apenas uma exibição teatral dos sintomas extáticos; e (4) *pratīpa*, emoções contrárias – que surgem em pessoas com aversão a Kṛṣṇa.

O último ingrediente, dos quatro acima citados, que se adicionam às emoções fundantes na produção de *prema-rasa* é o *vyabhicāri-bhāva*, 'emoções transitórias'. As emoções transitórias são também conhecidas como *sañcāri-bhāva*, 'emoções subsidiárias e transitórias'. Rūpa Gosvāmī descreve os *vyabhicāri bhāvas* com as seguintes palavras: "As emoções transitórias (*vyabhicāri bhāvas*) indicadas pela voz, corpo e estados mentais

²⁹⁰ É importante notar como esta última situação sugere que os *sāttvika-bhāvas* pode aparecer em uma pessoa desprovida de afeto genuíno por Kṛṣṇa. Nesse caso, ele recebe o nome de *sāttvika-ābhāsa*, sombra ou reflexo (*ābhāsa*) do êxtase verdadeiro.

são também conhecidas como ‘emoções subsidiárias’ (*sañcāri-bhāva*) uma vez que elas causam transformações na ‘emoção fundante’. Como ondas de emoções transitórias, elas surgem e desaparecem no oceano nectáreo da ‘emoção fundante’, intensificando-a e eventualmente se unindo a elas” (BRS, 2.4.3; Svāmī, 2006, p. 728).

Rūpa Gosvāmī enumera trinta e três emoções transitórias (*vyabhicāri bhāva*), em sintonia com a tradição do *Nāṭya-sāstra* de Bharata e adequando-as aos requerimentos da pedagogia do amor a Kṛṣṇa. São eles: (1) *nirveda*, ‘desânimo’; (2) *viṣāda*, ‘desapontamento’; (3) *dainya*, ‘depressão’; (4) *glāni*, ‘fraqueza’; (5) *śrama*, ‘fadiga’; (6) *mada*, ‘intoxicação’; (7) *garva*, ‘arrogância’; (8) *śaṅkā*, ‘apreensão’; (9) *trāsa*, ‘medo’; (10) *āvega*, ‘agitação’; (11) *unmāda*, ‘insanidade’; (12) *apasmāra*, ‘epilepsia’; (13) *vyādhi*, ‘doença’; (14) *moha*, ‘loucura’; (15) *mṛti*, ‘morte’; (16) *ālasya*, ‘preguiça’; (17) *jaḍatā*, ‘letargia’; (18) *vrīḍā*, ‘vergonha’; (19) *avahitthā*, ‘dissimulação’; (20) *smṛti*, ‘recordação’; (21) *vitarka*, ‘deliberação’; (22) *cintā*, ‘ansiedade’; (23) *mati*, ‘compreensão’ ou ‘julgamento’; (24) *dhṛti*, ‘firmeza’; (25) *harṣa*, ‘alegria’; (26) *autsukya*, ‘inquietação’; (27) *augrya*, ‘violência’; (28) *amarṣa*, ‘indignação’; (29) *asūyā*, ‘inveja’; (30) *cāpala*, ‘inconstância’; (31) *nidrā*, ‘sono’; (32) *supti*, ‘sonho’; e (33) *bodha*, ‘despertar’. (BRS, 2.4.4-109; Svāmī, 2006, p. 728-781).

4.3. – Classificação das emoções devocionais

Tendo visto os desdobramentos fenomenológicos da ontologia de *bhakti-rasa* (emoções devocionais), trataremos agora nessa seção dos desdobramentos classificatórios dessa mesma matriz ontológica.

O resultado final de toda a dinâmica processual descrita na seção anterior de combinação entre *sthāyi-bhāva*, *vibhāva*, *anubhāva*, *sāttvika-bhāva* e *sañcāri-bhāva*, é a obtenção do amor supremo por Kṛṣṇa, *prema*, que resulta da transformação do *sthāyi-bhāva* originário *bhāva-rati* em experiência estética última *bhakti-rasa* ou *prema-rasa*. Esse processo pode ser comparado à transformação da coalhada na ‘saborosa’ bebida *rasāla*, após sua mistura com açúcar, pimenta-do-reino e cânfora²⁹¹. Rosen sintetiza esse processo, no contexto do amor por Kṛṣṇa, com as seguintes palavras:

Rūpa Gosvāmī explica como a emoção dominante original (*sthāyī-bhāva*) pelo Senhor Kṛṣṇa é ‘descoberto’ ou novamente elevado ao seu

²⁹¹ *Dadhi yena khaṇḍa-marica-karpūra-milane, ‘rasālākhyā’ rasa haya apārvāvādane* (CC, 3.23.49; Prabhupāda, 1986a, Vol.2.3, p. 713).

estado de satisfação por meio dos ‘excitantes’ (*vibhāvas*), ‘resultantes’ (*anubhāvas*), ‘expressões corpóreas’ (*sattvika-bhāvas*) e ‘emoções auxiliares’ (*vyabhicari* ou *sañcari-bhāvas*) adequados. O que significa, de uma forma muito simples, é que na medida em que se avança na consciência de Kṛṣṇa, a pessoa pode reconhecer vários sinais que fazem referência ao seu relacionamento original com Kṛṣṇa. Por exemplo, ouvir sobre o próprio Kṛṣṇa e as gopīs são os excitantes substanciais (*ālambana-vibhāvas*), enquanto que o som da flauta e várias outras parafernálias ‘externas’ são excitantes intensificadores (*uddīpana-vibhāvas*). Os resultantes (*anubhāva*) podem ser constituídos de olhares e sorrisos disfarçados, por exemplo, que trazem lembrança de Kṛṣṇa, enquanto que os *sattvika-bhāvas* geralmente se referem aos oito tipos de alterações no corpo, tais como choro intenso e cabelos arrepiados. Os *vyabhicārī-bhāvas* incluem todas as emoções que intensificam o relacionamento da pessoa com Kṛṣṇa, a única exceção sendo a arrogância (*ugrata*) e a preguiça (*alasya*). (Rosen, 2002, p. 108).

Conforma a tabela apresentada na seção anterior (pag. 145), são cinco as variantes de *bhakti-rasa*: *śānta-rasa* ‘tranquilidade’, *dāsyā-rasa* ‘servidão’, (3) *sākhya-rasa* ‘amizade’, (4) *vātsalya* ‘amor parental’ e (5) *mādhurya* ‘amor conjugal’.

De acordo com a tradição *vaiṣṇava gauḍīya*, as cinco variantes do amor supremo apresentam uma dupla dimensão. Por um lado, elas possuem um caráter paritário, isto é, constituem todas elas desdobramentos últimos completos de realização em Kṛṣṇa. A opção por uma ou outra dessas variantes depende das características dos *sthāyi-bhāvas* dominantes em cada devoto. Por exemplo, o devoto com inclinação natural de amor parental que, por exemplo, se revela através de seu relacionamento ritual-simbólico-devocional com uma forma particular da Deidade, tenderá a manifestar um ‘tipo particular de convicção pessoal (*abhimāna*)’ (Kapoor, 1977, p. 211) e realizar o seu amor último por Kṛṣṇa na condição de *vātsalya-rasa*.

Por outro lado, essas mesmas variantes do amor supremo se enquadram em uma perspectiva hierárquica que vai de *śānta-rasa* e que atinge seu clímax em *mādhurya-rasa*, a suprema entre as formas supremas de amor a Kṛṣṇa. O critério fundamental que preside a essa hierarquia é a noção de *mamatā* que é o sentimento de ‘possessividade’ por Kṛṣṇa.

A tradição do Vaiṣnavismo Gauḍīya considera essa intimidade possessiva como a essência dos estágios mais íntimos e confidenciais de adoração (*bhajana*). Portanto, os devotos com sentimento de *mamatā* consideram Kṛṣṇa como seu protetor (*pālaka*), como seu mestre (*prabhu*), como o seu superior (*lālaka*). Concomitantemente eles se veem a si mesmos como inferiores (*lālya*), protegidos (*pālya*) ou servos (*dāsa*) de Kṛṣṇa (Kapoor, 1977, p. 211).

Os devotos que percorrem o caminho *bhakti* que desemboca em *śānta-rasa* situam-se no patamar inferior dessa hierarquia. Não há neles a presença de *mamatā*, o sentimento de ‘possessividade’ por Kṛṣṇa. Eles se satisfazem meramente em contemplar e visualizar a distância Kṛṣṇa na sua qualidade de Brahman e Paramātmā”²⁹². Os quatro Kumāras, Sanat, Sanaka, Sananda e Sanātana-kumāra são conhecidos como *jñāna-bhaktas*, devido à predominância do conhecimento intelectual (*jñāna*) em sua forma de devoção.

A devoção dos habitantes de Vraja, que compreende as quatro variantes restantes do amor supremo, se caracteriza pela predominância do sentimento de *mamatā*, com o qual os devotos se identificam completamente com Kṛṣṇa, tendo-o como seu objeto exclusivo de devoção. O sentimento reverencial (*śānta*) fica encoberto pelo sentimento de intimidade onde Kṛṣṇa não é mais Deus, mas simplesmente um deles, e pertencente a eles (*mamatā*): Kṛṣṇa é o pastorinho de vacas, o camarada, o querido ou o amado.

O sentimento de *mamatā* que caracteriza *dāsyā-rasa* é servidão, serviço prestado ao mestre pelo servo (Prabhupāda, 1986a, vol.2.1, p. 71), isto é, quando o devoto sente que ‘o Senhor é meu mestre’. A condição seguinte, *sākhya-rasa* possui um *quantum* de *mamatā* superior a *dāsyā-rasa*. O devoto está imbuído da convicção de ser amigo de Kṛṣṇa, isto é, de nutrir um afeto fraternal (*maitrya* ou *sākhya*) por ele (BRS, 2.5.30; Svāmī, 2006, p. 890). Na sequência situa-se *vātsalya-rasa* cujo *quantum* de *mamatā* é, por sua vez, superior aos dois anteriores. É caracterizado por um sentimento parental típico do afeto sentido por uma mãe ou pai por ser seus filhos (BRS, 2.5.33; Svāmī, 2006, p. 891-892). Finalmente o *quantum* de *mamatā* é máximo na condição de amor supremo denominada *madhurya-rasa*. O conteúdo de *mamatā* é um sentimento de paixão próprio da relação conjugal entre amantes.

4.3.1- Categorias de *bhakti-rasa*

Analisaremos agora em detalhe as cinco variantes ou categorias de *bhakti-rasa* acima enunciados. Como já enfatizado no capítulo dois, Rūpa Gosvāmī, no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, apresenta uma reformulação dos *rasas* clássicos de Bharata, promovendo a ampliação de oito para doze do número total de *rasas* e fazendo uma

²⁹² Śāntera svabhāva kṛṣṇe mamatā-gandha-hīna, parabrahma-paramātmā-jñāna pravīṇa (CC, 2.19.218; Prabhupāda, 1986a, vol.2.3, p. 321).

distinção entre cinco *rasa* primários (*mukhyā-rasas*) – a saber, *śānta-rasa* (tranquilidade), *dāsyā-rasa* (servidão), *sākhyā-rasa* (amizade), *vātsalyā-rasa* (amor parental), e *mādhuryā-rasa* (amor conjugal) – e sete *rasas* secundários (*gauṇa rasas*) – a saber, *hāsya-rasa* (humor cômico), *adbhuta-rasa* (assombro), *vīra-rasa* (heroísmo), *karuṇa-rasa* (compaixão), *raudra-rasa* (fúria), *bhayānaka-rasa* (terror) e *vībhatsa-rasa* (repugnância). Os cinco *rasas* primários (*mukhyā-rasa*) constituem um desdobramento soteriológico do *rasa* clássico *śṛṅgāra*, ‘amor’ e representam a novidade do Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Eles objetivam dar conta da relação mística de amor devocional entre a alma e a Divindade suprema (*bhakti-rasa*). Os sete *rasas* secundários (*gauṇa-rasa*) representam os sete *rasas* clássicos restantes.

Como já mencionado acima, Rūpa Gosvāmī classifica os *mukhyā-rasa* em ordem crescente de excelência, de *śānta* até *mādhuryā*, passando, sucessivamente, por *dāsyā*, *sākhyā* e *vātsalyā*. Como explica Kapoor, o critério de excelência é o grau de intimidade e do sentimento de possessividade amorosa em relação a Kṛṣṇa. Quanto maior o sentimento de possessividade menor a predominância do sentimento de reverência por sua majestade e soberania. Com isso, cada *rasa* sucessivo contém sua qualidade específica e também as qualidades dos *rasas* anteriores (Kapoor, 1977, p. 213-214).

Śānta-rasa, ‘tranquilidade’, é a condição última de devoção fundada na tranquilidade ou quietude. Nessa condição, tendo realizado a unidade ontológica o devoto situa-se na posição transcendental de neutralidade ou indiferença pelos objetos externos. Reconhecendo a onipresença e soberania última de Kṛṣṇa, ele não possui, entretanto, o sentimento de possessividade (*mamatā*) por Kṛṣṇa. *Śama*, ‘equanimidade’, constitui, portanto, a base de *śānta-rasa*. Rūpa Gosvāmī descreve *śānta-rasa* com as seguintes palavras: “Quando não há felicidade, nem sofrimento, nem aversão, nem inveja, mas somente equanimidade para com todos os seres, isso é *śānta-rasa*”²⁹³.

O sentimento dominante que potencializa *śānta-rasa* manifesta-se na forma majestosa e soberana de Viṣṇu com quatro braços e qualidades extraordinárias²⁹⁴. Essa emoção determinante manifesta-se ainda na forma de meditações, penitências e austeridades. Complementarmente, a fruição de *śānta-rasa* é favorecida pelo estudo das *Upaniṣads* realizado em um lugar isolado e na companhia de sábios devotos.

²⁹³ *Nāsti yatra sukhaṁ duḥkhaṁ na dveṣo na ca matsaraḥ, samaḥ sarveṣu bhūteṣu na śāntaḥ prathito rasaḥ* (BRS, 3.1.48; Svāmī, 2003, p. 32).

²⁹⁴ *Caturbhujāś ca śāntaś ca asmīn ālambanā matāḥ* (BRS, 3.1.7; Svāmī, 2003, p. 42-43).

Dāsyā-rasa, ‘servidão’, é a condição última de devoção fundada no afeto que caracteriza a leal servidão. A disposição fundamental que embasa *dāsyā-rasa* manifesta-se na forma de uma forte inclinação pelo servilismo. Segundo Rūpa Gosvāmī, a emoção determinante que potencializa *dāsyā-rasa* manifesta-se na forma de Kṛṣṇa com dois braços para os habitantes de Vraja, e Kṛṣṇa com dois ou quatro braços – para os devotos habitantes de outros lugares (BRS, 3.2.7; Svāmī, 2003, p. 42-43).

Dāsyā-rasa comporta duas divisões: (i) *sambhrama-prīti*, serviço prestado por um servo com temor e reverência; e (ii) *gaurava-prīti*, serviço reverencial prestado por um filho ou alguém dependente de Kṛṣṇa (BRS, 3.2.4-5; Svāmī, 2003, p. 42). A primeira categoria é descrita por Rūpa Gosvāmī com as seguintes palavras²⁹⁵:

Os devotos com atitude de serviço reverencial são chamados de *dāsas*, servos. Eles têm características particulares. São humildes, modestos, que sempre estão cabisbaixos e curvam-se com respeito (*praśrita*). Eles estão naturalmente propensos a ocupar suas habilidades específicas em cumprir as ordens de Kṛṣṇa (*nirdeśa vaśa vartī*). Eles são confiáveis e fieis (*viśvata bhakta*). Eles estão sempre cientes de que Kṛṣṇa é seu mestre (*vinam*) (Swami, 2000, p. 265).

Na sequência crescente de intensidade amorosa aparece *Sākhya-rasa*, ‘amizade’. *Sākhya-rasa* é a condição última de devoção fundada no sentimento de amizade que considera Kṛṣṇa como um igual. Nele se transcende o sentimento que considera Kṛṣṇa um superior, que caracteriza *śānta-rasa* e *dāsyā-rasa*. O devoto serve a Kṛṣṇa, mas também se permite ser servido por ele (Kapoor, 1977, p. 214). *Sākhya-rasa*, isto é, a condição de devoção por amizade pode ser dividida em duas categorias: (1) *vraja-sakhās*, amizade desenvolvida com Kṛṣṇa em Vṛndāvana; e (2) *pura-vayasya*, amizade desenvolvida com Kṛṣṇa em grandes cidades como Mathurā e Dvārakā. O que distingue estas duas categorias que pressupõem emoções determinantes embasadas nas narrativas da vida de Kṛṣṇa, é o fato de que, no primeiro caso, a amizade com Kṛṣṇa se desenvolve no ambiente de pastorinhos de vacas, caracterizado por uma atmosfera rural, bucólica e

²⁹⁵ Ainda segundo Rūpa Gosvāmī, *sambhrama-prīti*, isto é, a subcategorias dos servos subdivide-se em quatro tipos: (i) *adhikṛta-dāsa*, as divindades (*devas*) com serviços específicos no mundo material; (ii) *āśrita-dāsa*, devotos que se renderam ao abrigo divino (*śaraṇyas*), devotos que estavam anteriormente voltados para o conhecimento intelectual (*jñānis*), e que posteriormente reconheceram a superioridade das formas e qualidades da Divindade suprema, e devotos que permanecem dedicados ao serviço devocional (*sevā-niṣṭhās*); (iii) *pāriṣada-dāsa*, associados eternos de Kṛṣṇa que executam vários tipos de serviço pessoal; e (iv) *anuga-dāsas*, os seguidores mais íntimos de Kṛṣṇa em Vraja e Dvārakā (BRS, 3.2.18; Svāmī, 2003, p.48).

altamente intimista. No segundo, por outro lado, essa amizade desenvolve-se em atmosferas urbanas marcadas pela formalidade, sofisticação e tensões do cotidiano.

O *rasa* seguinte é *vātsalya-rasa*, ‘amor parental’. *Vātsalya-rasa* é a condição última de devoção fundada no sentimento de amor parental. Nela o devoto transcende a convicção de uma igualdade com relação a Kṛṣṇa. O devoto considera-se superior a Kṛṣṇa, tanto em poder como em inteligência. Para ele, Kṛṣṇa é um ser que depende inteiramente dos seus cuidados e proteção, um ser pelo qual ele é inteiramente responsável. A principal característica desse *rasa* é a compaixão e misericórdia (*anugrāha*) dirigida a Kṛṣṇa. *Anugrāha* frui de um superior para um inferior (Swami, 2000, p. 323).

As emoções determinantes que potencializam o *vātsalya-rasa* são as narrativas das diferentes fazes da vida de Kṛṣṇa que merecem cuidado atenção, orientação e proteção especiais. São elas as travessuras e aventuras da infância (*kaumāra*), meninice (*paugāṇḍa*) e juventude (*kaiśora*).

Mādhurya-rasa, ‘amor conjugal’ é a condição última de devoção fundada no sentimento de paixão amorosa. Define-se *mādhurya-rasa* como o ponto culminante de *bhakti*, aonde o sentimento de possessividade (*mamatā*) chega ao seu clímax. Nele, o relacionamento com Kṛṣṇa torna-se ainda mais íntimo do que em *vātsalya-rasa*. *Mādhurya* é amor dos amantes inseparáveis, marcado por uma intensidade erótico-espiritual. Ele possui duas categorias: (i) *svakīya*, os relacionamentos amorosos entre o esposo e a esposa; e (ii) *parakīya*, o relacionamento entre dois amantes. Sua expressão se dá segundo duas modalidades: (1) *vipralambha*, ‘separação acompanhada de um sentimento de saudade’, e (2) *sambhoga*, ‘união ou consumação do amor’ (Kapoor, 1977, p. 214-215). Rūpa Gosvāmī reconhece, com essas palavras, a enormidade do mistério do amor conjugal por Kṛṣṇa, clímax de todo amor devocional.

Mesmo apesar da vastidão desse *rasa*, ele será descrito resumidamente, devido a sua natureza confidencial, porque é difícil de ser entendido e porque uma descrição detalhada não seria apropriada para aquelas pessoas indiferentes a ele²⁹⁶.

Organicamente vinculados aos *rasa* devocionais primários (*mukhyā-rasas*) acima descrito, o sistema de Rūpa Gosvāmī inclui também sete *rasas* secundários (*gauṇa-rasas*): (1) *hāsya*, ‘humor cômico’, (2) *adbhuta*, ‘assombro’, (3) *vīra*, ‘heroísmo’,

²⁹⁶ *Nivṛttānupayogitvād durūhatvād ayam rasah, rahasyatvāc ca samkṣipyā vitatāngo vilikhyate* (BRS, 3.5.2; Svāmī, 2003, p. 303).

(4) *karuṇa*, ‘compaixão’, (5) *raudra*, ‘fúria’, (6) *bhayānaka*, ‘terror’, e (7) *bībhatsa*, ‘repugnância’ (BRS, 2.5.5). Esses *rasas* são considerados secundários pelo fato de que sua relevância só é matéria de consideração caso eles estejam vinculados a um ou mais dos *rasas* primários (BRS, 4.1.4-5). Em outras palavras, sua ocorrência só faz sentido na medida em que possam ocorrer associados às cinco variantes de amor devocional supremo por Kṛṣṇa. A breve apresentação dos *rasas* secundários que faremos abaixo dará ênfase em uma explicitação das emoções determinantes de cada uma delas, que são manifestadas através das narrativas da vida e passatempos de Kṛṣṇa e seus devotos ou associados eternos.

(1) *Hāsyā-rasa*, ‘humor cômico’, é a condição subsidiária de devoção fundada no sentimento de humor cômico. Rūpa Gosvāmī nos dá a seguinte ilustração de *hāsyā-rasa*. No momento de intimidade com seus amigos em Vraja, situação esse em que predomina o *rasa* da amizade, Kṛṣṇa é alvo de uma brincadeira por parte de outra pessoa. Essa pessoa anuncia que vai lhe oferecer um doce e em vez disso coloca em sua boca uma planta amarga. Essa situação provoca o riso dos amigos (BRS, 4.1.10; Svāmī, 2003, p. 336).

(2) *Adbhuta-rasa*, ‘assombro’, é a condição subsidiária de devoção fundada no sentimento de assombro, espanto ou maravilhamento²⁹⁷. O *Adbhuta-rasa* trata-se de um *rasa* secundário muito especial, já que se encontra reiteradamente associado a todas as formas de *rasas* primários, isto é, a todas as formas de amor supremo por Kṛṣṇa²⁹⁸. A ilustração pode ser dada no episódio em que Yaśodā, cujo *rasa* primário de relação com Kṛṣṇa é de amor parental (*vātsalya-rasa*), manifestou um sentimento de assombro ou maravilhamento ao ver na boca aberta do bebê Kṛṣṇa o universo inteiro em todas as suas dimensões de tempo e espaço. O assombro pode ser experimentado tanto através de percepção direta (*sākṣāt-adbhuta*) como de inferência (*anumita adbhuta*).

(3) *Vīra-rasa* ‘heroísmo’, é a condição subsidiária de devoção fundada no sentimento de heroísmo. No episódio que envolve os amigos Kṛṣṇa e Arjuna, citado *no Harivaṁsa*, onde o *rasa* primário é *sākhya-rasa*, deflagra-se uma competição de luta entre os dois, na qual Kṛṣṇa sai vitorioso. Nesse caso, *vīra-rasa* manifesta-se intimamente associada ao *rasa* da amizade. Segundo Rūpa Gosvāmī, há quatro tipos de

²⁹⁷ *Ātmocitair vibhāvādyaiḥ svādyatvaṁ bhakta-cetasi, sā vismaya-ratir nītādbhuta-bhakti-raso bhavet* (BRS, 4.2.1; Svāmī, 2003, p. 351).

²⁹⁸ Rūpa Gosvāmī afirma: “Mesmo que as atividades de uma pessoa que não é amada sejam extraordinárias, elas não produzem maravilhamento; ao passo que mesmo a ação mais insignificante, de uma pessoa que é amada, produz o maior maravilhamento (BRS, 4.2.12; Svāmī, 2003, p. 358).

heroísmos: (i) *yuddha-vīra*, heroísmo marcial; (ii) *dāna-vīra*, heroísmo caridoso; (iii) *dayā-vīra*, heroísmo compassivo; e (iv) *dharma-vīra*, herói religioso (BRS, 4.3.2, 4, 25, 47, 55; Svāmī, 2003, p. 365-366, 377, 387, 391).

(4) *Karuṇa-rasa*, ‘compaixão’, é a condição subsidiária de devoção fundada no sentimento de compaixão ou comiseração. Segundo Dhanurdhara Swami, na poética sânscrita, *karuṇa* significa ‘tragédia’. Ao ver Kṛṣṇa em uma situação trágica, o devoto é tomado por um sentimento de compaixão. Por exemplo, não obstante ser a própria bem-aventurança, Kṛṣṇa simula em vários episódios estar em uma condição de perigo eminente. E o caso da narrativa descrita no *Bhāgavata Purāṇa* quando Kṛṣṇa é atacado e se vê totalmente dominado e enrolado pela serpente Kaliya, seus amigos e parentes são tomados por um sentimento de profunda lamentação (BRS, 4.4.8-9; Svāmī, 2003, p. 401-402). Nesse caso o *rasa* secundário da compaixão associa-se organicamente aos *rasas* primários de amizade e amor parental respectivamente.

(5) *Raudra-rasa*, ‘fúria’, é a condição subsidiária de devoção fundada no sentimento de fúria ou ira. Por exemplo, em um episódio citado por Rūpa Gosvāmī (BRS, 4.5.3; Svāmī, 2003, p. 415), as *gopīs* manifestaram sentimento de ira com relação a Kṛṣṇa em função da indelicadeza deste último para com Rādhā. Nesse caso o *rasa* secundário da fúria associa-se organicamente ao *rasa* primário de amor conjugal.

(6) *Bhayānaka-rasa*, ‘terror’, é a condição subsidiária de devoção fundada no sentimento de terror ou medo intenso. Por exemplo, no episódio citado por Rūpa Gosvāmī (BRS, 4.6.5; Svāmī, 2003, p. 437), o rei das serpentes Kaliya foi tomado por um sentimento de terror ao se dar conta da condição de Kṛṣṇa como Senhor supremo e todopoderoso e do risco que corria, por isso, de ser punido pelos atos perversos perpetrados contra Kṛṣṇa. Nesse caso o *rasa* secundário de terror associa-se organicamente ao *rasa* primário de tranquilidade (*śānta-rasa*).

(7) *Bībhatsa-rasa*, ‘repugnância’, é a condição subsidiária de devoção fundada no sentimento de repugnância ou aversão. A única associação possível com os *rasas* primários ocorre no caso do *rasa* da tranquilidade (*śānta-rasa*). Como exemplo poderíamos mencionar o devoto imbuído do conhecimento intelectual da unidade ontológica que, entretanto, não desenvolveu ainda um sentimento de possessividade por Kṛṣṇa. Nesse caso o devoto pode circunstancialmente nutrir um sentimento de profunda repugnância ou aversão pelo mundo dos objetos externos (BRS, 4.7.7; Svāmī, 2003, p. 449).

4.3.2- Compatibilidade e perversão de *Rasas*

A coexistência no mesmo sujeito recipiente, entre os *rasas* primários e secundários, ou entre os diferentes *rasa* primários, no processo de consolidação e fruição de *prema* implica em uma disposição de compatibilidade entre elas, entretanto, nem toda coexistência favorece esse processo de transformação já que existe coexistência que gera incompatibilidade. Nesse caso, os *rasas* secundários subtraem o sabor do *rasa* principal. O conhecimento da compatibilidade e incompatibilidade entre *rasas* primários e secundários é, portanto, algo importante na pedagogia de *bhakti-rasa*.

Apresentamos a seguir uma tabela de compatibilidades entre os *rasas* primários e secundários:

<i>Rasa</i>	Compatível	Incompatível	Neutro
<i>śānta</i> (tranquilidade)	<i>dāsya</i> (servidão) <i>bībhatsa</i> (repugnância) <i>dharma-vīra</i> (heroísmo religioso) <i>adbhuta</i> (assombro)	<i>mādhurya</i> (amor conjugal) <i>yuddha-vīra</i> (heroísmo marcial) <i>raudra</i> (fúria) <i>bhayānaka</i> (terror)	<i>sākhya</i> (amor fraternal) <i>vātsalya</i> (amor parental) <i>hāsya</i> (humor) <i>kāruṇya</i> (compaixão)
<i>dāsya</i> (servidão)	<i>bībhatsa</i> (repugnância) <i>śānta</i> (tranquilidade) <i>dharma/dāna-vīra</i> (heroísmo pio-caridoso) <i>adbhuta</i> (assombro)	<i>mādhurya</i> (amor conjugal) <i>yuddha-vīra</i> (heroísmo marcial) <i>raudra</i> (fúria)	<i>sākhya</i> (amor fraternal) <i>vātsalya</i> (amor parental) <i>hāsya</i> (humor) <i>karuṇa</i> (compaixão) <i>bhayānaka</i> (terror)
<i>sākhya</i> (amor fraternal)	<i>yuddha-vīra</i> (heroísmo marcial) <i>mādhurya</i> (amor conjugal) <i>adbhuta</i> (assombro) <i>hāsya</i> (humor).	<i>vātsalya</i> (amor parental) <i>bībhatsa</i> (repugnância) <i>raudra</i> (fúria) <i>bhayānaka</i> (terror).	<i>dāsya</i> (servidão) <i>kāruṇya</i> (compaixão) <i>śānta</i> (tranquilidade).
<i>vātsalya</i> (amor parental)	<i>hāsya</i> (humor) <i>karuṇa</i> (compaixão) <i>bhayānaka</i> (terror) <i>adbhuta</i> (assombro).	<i>mādhurya</i> (amor conjugal) <i>dāsya</i> (servidão) <i>yuddha-vīra</i> (heroísmo marcial) <i>raudra</i> (fúria).	<i>śānta</i> (tranquilidade) <i>sākhya</i> (amor fraternal) <i>bībhatsa</i> (repugnância).
<i>mādhurya</i> (amor conjugal)	<i>hāsya</i> (humor); <i>sākhya</i> (amor fraternal) <i>adbhuta</i> (assombro).	<i>bībhatsa</i> (repugnância) <i>vātsalya</i> (amor parental) <i>śānta</i> (tranquilidade) <i>bhayānaka</i> (terror)	<i>dāsya</i> (servidão) <i>kāruṇya</i> (compaixão) <i>vīra</i> (heroísmo) <i>raudra</i> (fúria)

Um último tópico igualmente relevante para a pedagogia das emoções devocionais (*bhakti-rasa*) é a noção do que parece ser, mas não é um *rasa*. Rūpa Gosvāmī define *rasābhāsa*²⁹⁹, isto é, ‘*rasa* aparente’ como um resultante defeituoso do processo de transformação das emoções fundantes (*sthāyi-bhāva*) em *prema-rasa* – o ‘saborear do amor supremo por Kṛṣṇa’ –, através do agenciamento combinado das emoções determinantes (*vibhāva*), conseqüentes (*anubhāva*), responsivas (*sāttvika-bhāva*) e transitórias (*vyabhicāri-bhāva*). Como afirma Rūpa Gosvāmī: “Sempre que houver defeitos nas características dos *rasas*, anteriormente definidos, os conhecedores de *rasa*, chamam essa condição de *rasābhāsa*”³⁰⁰.

As deficiências apontadas por Rūpa Gosvāmī são objeto de análise detalhada de Jīva Gosvāmī. Segundo ele, *rasābhāsa* seria uma condição de “conflito entre o *rasa* dominante e um outro *rasa* incompatível, ou entre o *rasa* e os elementos emocionais complementares inadequados” (Sharma, 1996, p. 155). Quando houver insuficiência de algum deles (*aṅga-hīnatva*) ou desenvolvimento imperfeito (*aṅga-vairūpya*) de algum deles, não há possibilidade da emergência de *rasa*; ao invés, o que emerge é uma aparência de *rasa* (*rasābhāsa*), uma distorção ou perversão de *rasa*. Jīva Gosvāmī ilustra esse processo defeituoso com o exemplo de preparar arroz-doce (*payas*). Composto de leite, açúcar, arroz, cardamomo e fogo, o arroz-doce não fica completo se qualquer um desses ingredientes estiver faltando ou tiver sido adicionado de forma ou em quantidade equivocada. Nesse caso o resultado será *payas-ābhāsa* (Swami, 2000, p. 421). Similarmente, a combinação inadequada dos ingredientes constitutivos do processo do desenvolvimento das emoções devocionais (*bhakti-rasa*) resultara em uma aparência de *rasa* (*rasābhāsa*).

²⁹⁹ Segundo Haberman, os textos clássicos de estética (SD 3.263) definem *rasābhāsa* como “um tipo de amor que almeja o objeto errado, tal como a esposa do *guru*. Contudo, Rūpa define *rasābhāsa* de forma bem diferente (Haberman, 2003, p. 660 n.1).

³⁰⁰. *Pūrvam evānuśiṣṭena vikalā rasa-lakṣaṇā, rasā eva rasābhāsā rasa-jñair anukīrtitāḥ* (BRS, 4.9.1; Svāmī, 2003, p. 521).

CAPÍTULO 5

A MISTAGOGIA DO AMOR: AS DISCIPLINAS DA DEVOÇÃO

*anyābhilāṣitā-śūnyam jñāna-karmādy-anāvṛtam
ānukūlyena kṛṣṇānu-śīlanam bhaktir uttamā*

A devoção mais elevada é o serviço dedicado a Kṛṣṇa que é prestado alegremente, desprovido de desejo por qualquer outra coisa, e não obstruído por *jñāna*, conhecimento intelectual, ou *karma*, ação frutiva (BRS, 1.1.11; Svāmī, 2006, p. 29).

Em *uttama-bhakti*, ‘a devoção mais elevada’, encontramos processos regulados ou disciplinares (*sādhana*s), dos quais derivam as atividades perfeccionais (*sādhyas*), obtidas por intermédio desses processos regulados. Todas estas atividades serão apresentadas como autênticas mistagogias do amor, ou seja, como processos de iniciação que factualmente conduzem e situam a pessoa no mistério da relação amorosa entre as almas individuais e Kṛṣṇa, a personalidade da Divindade.

Logo no início do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Rūpa define *bhakti* como “ocupar os sentidos a serviço de Hṛṣīkeśa [Kṛṣṇa] – lit. ‘o Mestre dos Sentidos’ –, com a intenção de satisfazê-lo, livre de qualquer outro desejo, e sem a obstrução de qualquer outro processo”³⁰¹.

Rūpa Gosvāmī divide *bhakti* em três categorias: (1) *sādhana* ‘prática’, (2) *bhāva*, ‘emoção fundante’ e (3) *prema* ‘amor pleno’³⁰². Mas, em seu comentário sobre o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Jīva Gosvāmī explica que apesar de Rūpa Gosvāmī descrever *bhakti* em três categorias, na verdade há somente duas delas: (1) *sādhana-bhakti* ‘devoção como prática’ e (2) *sādhyā-bhakti* ‘devoção como meta’. Nesse caso, *sādhyā-bhakti* inclui tanto *bhāva-bhakti* como *prema-bhakti*. Outro nome para *sādhyā-bhakti* seria *hārda-rūpā*, pois indica aquela devoção que se estabelece no coração (*hrda*), quando as emoções do *ātmā*, o “si mesmo”, tornam-se proeminentes.

Não podemos colocar *bhāva-bhakti* na categoria de *sādhana-bhakti*, pois o primeiro é uma realização direta da Divindade. *Bhāva*, sendo a meta de *sādhana*, somente pode ser classificado como *sādhyā*. Contudo, apesar de estarem juntos na mesma categoria de *sādhyā* (‘meta’), deve-se distinguir *bhāva-bhakti* de *prema-bhakti* (e suas

³⁰¹ *Sarvopādhi-vinirmuktam tat-paratvena nirmalam, hṛṣīkeṣa hṛṣīkeśa-sevanam bhaktir ucyate* (BRS, 1.1.12; Svāmī, 2006, vol.1, p. 38).

³⁰² *Sā bhaktiḥ sādhanam bhāvaḥ premā ceti tridhoditā* (BRS, 1.2.1; Svāmī, 2006, p. 83).

formas mais intensas, como *sneha*, etc.), pois em *bhāva* ainda há a possibilidade de se encontrar impurezas e *rasa* ainda não estar plenamente manifesto (Svāmī, 2006, p. 83, n.1).

Na categoria de *sādhya-bhakti* podemos encontrar dois tipos de devotos: (1) os devotos *sādhakas*; e (2) os devotos *siddhas*. Podemos definir *sādhaka* como aquele que, apesar de já ter gosto pelo *bhakti* verdadeiro manifesto em seu coração, ainda não superou todos os obstáculos e impedimentos para a obtenção de *prema-bhakti*, amor pleno por Deus, e alcançar a visão direta da Divindade. Contrastando com o *sādhaka*, temos o *siddha*, que já superou os obstáculos na realização de *prema-bhakti*. Em todas as suas atividades, o *siddha* somente se preocupa com Kṛṣṇa e ninguém mais, nisto ele saboreia continua e ininterruptamente o gosto sempre crescente da bem-aventurança que advém de *prema-bhakti*.

Em seu comentário sobre o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Viśvanātha Cakravartī confirma a divisão tripla de Rūpa e enfatiza que não se deve considera *bhāva-bhakti* como *prema-bhakti*, pois isso prejudica a natureza de *prema*. Da mesma forma, também não se deve incluir *bhāva-bhakti* em *sādhana-bhakti*, por ir contra a natureza intrínseca de *bhāva* (Svāmī, 2006, p. 84-85).

5.1 – Devoção como prática (*bhakti-sādhana*)

A palavra *sādhana* ou *abhyāsa* é um termo sânscrito que nesse contexto significa prática ou disciplina espiritual; *sādhana* tem uma relação teleológica com *sādhya*, no sentido deste último ser meta ou o objetivo do primeiro. Todos os processos místicos, das diferentes tradições do *yoga*³⁰³ têm seu *sādhana*, ‘seu meio’, e seu *sādhya*, ‘seu fim’, e isso não é diferente, portanto, nos contextos do *bhakti-yoga*. Contudo, muitos dos primeiros estudiosos ocidentais sobre a religião indiana negaram a existência de *sādhana* dentro da tradição *bhakti* (Haberman, 1988, p. 61). Seria, portanto, necessário ver a razão e validade de suas afirmações

Alguns pioneiros nos estudos de religião comparada, foram atraídos pela tradição *bhakti* do Hinduísmo, devido a semelhança com o Cristianismo. Mas, porque eles investigaram *bhakti* enquanto nutriam a expectativa de encontrar similaridades com a sua própria visão do cristianismo, eles não puderam apreciar a riqueza e complexidade de *bhakti*, em especial os aspectos que destacaremos em nosso estudo sobre *sādhana-bhakti*.

³⁰³ *Karma-yoga, jñāna-yoga, hatha-yoga, etc.*

Com isso, eles foram responsáveis pela disseminação de noções equivocadas sobre *bhakti*, que são correntes até hoje (Haberman, 1988, p. 62).

Dois desses mais importantes pioneiros foram os luteranos Rudolf Otto (1869-1937), autor do famoso clássico da fenomenologia da religião, *O Sagrado (Das Heilige)* e Nathan Söderblom (1866-1931). Em 1929, Rudolf Otto publicou *Christianity and the Indian Religion of Grace*, onde indaga sobre a existência de algum competidor para o cristianismo no Oriente. Para ele, ‘rival’ seria presumivelmente uma religião que oferecesse a salvação de forma similar ao cristianismo. De todas as religiões orientais a única que mais se aproxima do Cristianismo seria o *bhakti* hindu (Haberman 1988, p. 62). Segundo ele, “As semelhanças que aqui se apresentam são tão importantes que é tentador considerar essa religião, vista de fora, como um tipo de cópia no solo indiano daquela religião que surgiu na Palestina e que chamamos de Cristianismo” (Otto, 1929, p. 11).

Haberman considera que essa afirmação de Otto deveria nos fazer pensar sobre o que ele viu na tradição de *bhakti* do Hinduísmo, para compará-lo tão favoravelmente com o Cristianismo, e como ele definiria *bhakti* (Haberman, 1988, p. 62).

Segundo Otto, “a herança espiritual que chegou até nós protestantes, por meio de Lutero e da Reforma, é a doutrina da salvação unicamente pela fé, sem considerar nosso próprio mérito e obras” (Otto, 1929, p. 8). É também dessa forma que ele escreve sobre *bhakti*, definindo-o como ‘amor’, ‘devoção’, e ‘fé’, dizendo que “a Salvação não é obtida como recompensa por nossas obras, mas é uma dádiva da graça, de um poder salvador do céu”. Então, ele conclui que “está fora de questão falarmos aqui de um meio de salvação” (Otto, 1929, p. 41). O que Otto chama de ‘meio de salvação’ seria o mesmo que o conceito de *sādhana*, utilizado nas tradições *bhakti* do Hinduísmo. Por tais declarações, podemos concluir que Otto, e os que foram por ele influenciados, desconheciam o conceito de *bhakti-sādhana* (Haberman, 1988, p. 62).

O mesmo se aplica aos estudos de Nathan Söderblom, que, no capítulo chamado “Religion as Devotion: Bhakti”, de seu livro *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*, comenta: “Warren Hasting estava certo em escrever que, de todas as religiões conhecidas, essa é a que mais se aproxima do cristianismo” (Söderblom, 1931, p. 133). Seus conceitos, em muito se assemelham aos de Otto, pois ele afirma que *bhakti* é “um novo caminho de salvação que não consiste de obras, oferendas, ou da prática de ascese, nem de conhecimento ou insight, mas sim de fé, devoção, amor por uma deidade pessoal ou um salvador [...] a Salvação não surge de *tapas* ou *yoga*, mas da graça divina, que é imerecida, não adquirida, mas dada” (Söderblom 1931, p. 104-105).

Em outro capítulo da mesma obra citada acima, intitulado “Religion as Method: Yoga”, Söderblom descreve vários métodos ou *sādhana*s do Hinduísmo; em especial métodos de contemplação, de meditação, de *yoga*. Mas, segundo ele, *bhakti* não tem nada a ver com tais métodos. Ele escreve: “O homem não pode, por método ou prática alguma, instigar dentro de si a fé [...] *Bhakti*, a fé, não é ação, pois não depende de nenhum esforço” (Söderblom 1931, p. 62, 134).

Portanto, como sustenta Haberman, foi dessa forma que se consolidou “a definição de *bhakti* como amor, devoção e fé, sem a necessidade de qualquer outro método (*sādhana*) ou técnicas, como meditação iogue, mas algo obtido por graça divina e imerecida”. Ele considera, por isso, que “os pontos de vista de Otto e Söderblom sobre *bhakti* ainda estão bem presentes conosco nos dias de hoje” (Haberman 1988, p.63), e que se for verdadeiro o que eles afirmaram, seria problemática qualquer tentativa de analisar *bhakti-sādhana*.

Mas, quando nos deparamos com a presença de técnicas sistemáticas – como a contemplação, meditação, dedicação, e disciplina da vontade – nos sistemas religiosos *bhakti*, vemos que a situação é outra. Essa é a opinião de Haberman:

Bhakti, como *sādhana*, poderia talvez ser mais bem definido como uma técnica meditativa específica que utiliza as emoções e envolve concentração e a visualização de uma deidade. Não seria tão necessário rejeitar as definições anteriores de *bhakti* como amor, devoção e fé sem merecimento (pois esses elementos existem de fato em *bhakti*)³⁰⁴ como expandir as nossas definições para incluir as técnicas contemplativas e outros métodos de *sādhana* (Haberman, 1988, p. 64).

Segundo Rūpa Gosvāmī, *sādhana-bhakti* pode ser definido segundo duas expressões: *kṛti-sādhya* e *sādhya-bhāvā*³⁰⁵. A primeira expressão *kṛti-sādhya* indica que *sādhana-bhakti* envolve o exercício dos sentidos e esforços físicos e mentais (*kṛti*). A segunda expressão *sādhya bhāva*, indica que *sādhana-bhakti* tem como meta *bhāva* ou *rati*, isto é, o amor como emoção espiritual básica.

Por outro lado, é importante notar que *bhakti* não se resume a *sādhana*, que, como um meio, é apenas um estágio inicial. Ao invés disso, nos estágios mais avançados, considera-se *bhakti* como um fim (*sādhya*). As ações práticas, que utilizam os sentidos e os esforços físicos e mentais, estão na categoria de *sādhana-bhakti*, e elas,

³⁰⁴ Algumas escolas de *bhakti* também deram ênfase à graça sem mérito, à misericórdia sem causa. Esse é o caso da escola da Gata (Teṅgalai ou Mārjāra-nyāya) do Vaiṣṇavismo Śrī, que provavelmente influenciou as ideias de Söderblom sobre *bhakti* (Haberman, 1988, p. 180 n.13).

³⁰⁵ *Kṛti-sādhya bhavet sādhya-bhāvā sā sādhanābhidhā* (BRS, 1.2.2; Svāmī, 2006, p. 85).

eventualmente, acabam produzindo condições favoráveis para o surgimento do estado de *bhāva-bhakti*. Este estado alcançado de *bhāva-bhakti* é um *sthāyī bhāva* eterno³⁰⁶, não criado, que se manifesta espontaneamente na alma através energia da Divindade³⁰⁷. Iremos tratar dele na próxima seção.

No que tange a *sādhana-bhakti*, Rūpa Gosvāmī apresenta duas categorias fundamentais: (1) *vaidhi-sādhana*, prática devocional regulada pelas injunções das escrituras; e (2) *rāgānugā-sādhana*, prática devocional espontânea inspirada pelo desejo de seguir os passos dos amantes de Kṛṣṇa³⁰⁸. A principal diferença entre eles é a fonte de inspiração. Em *rāgānugā-bhakti* a inspiração vem de uma atração espontânea ou paixão (*rāga*) pela prática devocional. Em *vaidhi-bhakti* não existe tal atração, mas outra fonte de inspiração, como seguir as injunções das escrituras (BRS, 1.2.6: Haberman 2003, p. 19).

5.1.1 - A natureza de *vaidhi-bhakti-sādhana*

Quando o processo de *bhakti* é motivado por temor ou respeito pelas injunções das escrituras ele recebe o nome de *vaidhi-sādhana-bhakti*. Nesse processo espera-se que o devoto execute vários atos de serviço e adoração a Kṛṣṇa, mesmo que ainda não tenha consciência de sua identidade espiritual que o leve a render-se aa Divindade.

Rūpa Gosvāmī, citando o *Padma Purāṇa*, descreve com essas palavras, a essência de *vaidhi-sādhana -bhakti*: “Sempre se lembre de Viṣṇu e jamais o esqueça. Todas as outras regras e proibições devem servir a essas duas”³⁰⁹ (BRS, 1.2.8; Svāmī, 2006, p. 91). Segundo Dhanurdhara Swami, “Nessa citação há duas considerações: (1) *vidhi* – regras ou mandamentos; e (2) *niṣedha* – proibições ou regulamentos. Temos de seguir as regras (*vidhi*) e evitar o que é proibido (*niṣedha*). Por seguir as regras recebemos benefícios, e por evitar o que é proibido evitamos reações pecaminosas” (Swami 2000, p. 56). Em resumo, podemos concluir que a essência das regras é sempre se lembrar de Kṛṣṇa e a essência das proibições ou regulamentos é nunca o esquecer.

³⁰⁶ Segundo Jīva Gosvāmī, *bhakti* é *nitya-siddha*, ‘eternamente perfeito’, porque é um aspecto da potência intrínseca (*svarūpa-śakti*) de Bhagavān. Ou seja, ele é a manifestação de um impulso natural e já existente de amor e bem-aventurança, que é o reflexo na alma dos atributos de amor e bem-aventurança infinitos de Bhagavān (De, 1986, p. 173 n.1).

³⁰⁷ *Kṛti-sādhya bhavet sādhyā-bhāvā sā sādhanābhidhā, nitya-siddhasya bhāvasya prākāṣyam hṛdi sādhyatā* (BRS, 1.2.2; Svāmī, 2006, p. 85).

³⁰⁸ *Vaidhī rāgānugā ceti sā dvidhā sādhanābhidhā* (BRS, 1.2.5; Svāmī, 2006, p. 90).

³⁰⁹ *Smartavyaḥ satatam Viṣṇur vismartavyo na jātucit, sarve vidhi-niṣedhāḥ syur etayor eva kiṅkarāḥ*.

Com isso se ressalta a importância e a essência dessa prática regulada, que visa a purificação do coração e de tudo aquilo que é desfavorável à prática da devoção pura.

5.1.2- Princípios disciplinares de *vaidhi-bhakti*

Os diferentes processos de *vaidhi-bhakti*, ou *aṅgas*, foram descritos detalhadamente no *Hari-bhakti-vilāsa*³¹⁰ de Sanātana Gosvāmī. É com base nessa obra que Rūpa Gosvāmī faz referência e esses diferentes processos (BRS, 1.2.72; Svāmī, 2006, p. 158). Ele os resume em sessenta e quatro princípios disciplinares *vaidhi-sādhana-bhakti*, que preparam o praticante (*sādhaka*) para o exercício de uma prática de devoção mais introspectiva e espontânea (*rāgānugā-sādhana-bhakti*). Rūpa Gosvāmī ilustra esses princípios no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* fazendo referência às evidências das escrituras. Pela sua importância listamos detalhadamente abaixo esses sessenta e quatro princípios disciplinares (*aṅgas*):

- (1) *Guru-padāśraya*, aceitar abrigo de um mestre espiritual genuíno (BRS, 1.2.74, 97; Svāmī, 2006, p. 159, 166).
- (2) *Śrī-kṛṣṇa-dīkṣādi-śikṣa*, receber iniciação e instruções do mestre espiritual sobre Kṛṣṇa (BRS, 1.2.74, 98; Svāmī, 2006, p. 159, 167).
- (3) *Viśrambheṇa guroḥ sevā*, servir ao *guru* com confiança (BRS, 1.2.74, 99; Svāmī, 2006, p. 159, 168). Isso é explicado no *Bhāgavata Purāṇa*: “Deve-se considerar o mestre espiritual como a mim e jamais desrespeitá-lo. Ele não pode ser considerado um ser mortal, pois representa todos os deuses”³¹¹.
- (4) *Sādhū-mārgānusārah*, seguir o caminho dos santos (BRS, 1.2.74, 100; Svāmī, 2006, p. 159, 168).
- (5) *Sad-dharma-pṛcchā*, indagar sobre a verdadeira (*sat*) natureza (*dharma*) das coisas (BRS, 1.2.75, 103; Svāmī, 2006, p. 159, 171).
- (6) *Bhogādi-tyāgaḥ kṛṣṇasya hetave*, abandonar todo o desfrute material, para satisfação de Kṛṣṇa (BRS, 1.2.75, 105; Svāmī, 2006, p. 160, 172).
- (7) *Dvārakādi-nivāso*, viver em um local sagrado tal como *Dvārakā* (BRS, 1.2.75, 105-107; Svāmī, 2006, p. 160, 172-173).

³¹⁰ O *Hari-bhakti-vilāsa*, de Sanātana Gosvāmī, que foi compilado com a ajuda de Gopala Bhaṭṭa Gosvāmī, é conhecido como uma escritura (*smṛti*) *vaiṣṇava*.

³¹¹ *Ācāryaṃ māṃ vijānīyān nāvamanyeta karhicit, na martya-buddhyāsūyeta sarva-devo-mayo guruḥ* (BhP, 11.17.27; Prabhupāda, 1995, Vol. 11.2; p. 186).

(8) *Yāvad-arthānuvartitā*, aceitar somente o que é necessário para sua manutenção (BRS, 1.2.76, 108; Svāmī, 2006, p. 161, 173). Esse princípio é explicado pelo *Nārādīya Purāṇa*: “Quem compreende a meta verdadeira deve aceitar somente o necessário para sua subsistência (*sva-nirvāhaḥ*), porque no excesso e na escassez a pessoa se afasta da meta última”³¹². Jīva Gosvāmī em seu comentário ao *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, explica que *sva-nirvāhaḥ* ‘sua subsistência’ implica também as necessidades da vida espiritual no processo de *bhakti* (Swami 2006, vol. 1, p. 174).

(9) *Hari-vasāra-sammāno*, observar os dias dedicados ao Senhor Hari (BRS, 1.2.76, 109; Svāmī, 2006, p. 161, 174). O *Brahma-vaivarta Purāṇa* descreve um desses dias, quando se observa o voto de *ekādaśī*³¹³: “Todos os pecados são eliminados e as virtudes multiplicadas, e Govinda é lembrado quando se jejua em *ekādaśī*”³¹⁴.

(10) *dhātry-aśvatthādi-gauravam*, reverenciar árvores sagradas como a *myrobalan*, a planta *tulasī* e a figueira-de-bengala (BRS, 1.2.76, 110; Svāmī, 2006, p. 161, 174).

[Os dez primeiros itens acima enumerados constituem a fase preliminar de *bhakti*].

(11) *Śrī-kṛṣṇa-vimukha-jaṅga-tyāgaḥ*, abandonar a companhia dos que rejeitam Kṛṣṇa (1.2.78, 111; Svāmī, 2006, p. 161, 175-176).

(12) *Śiṣyādy-ananubandhitvam*, não se apegar a ser glorificado por discípulos e seguidores (BRS, 1.2.78; Svāmī, 2006, p. 161).

(13) *Mahārambhādy-anudyamaḥ*, abandonar empreendimentos que demandam esforços excessivos (BRS, 1.2.78; Svāmī, 2006, p. 161).

(14) *Bahu-grantha-kalābhyāsa-vyākhyā-vāda-vivarjanam*, não se apegar à leitura de livros e assistir representações artísticas em excesso, nem se ocupar em argumentações desnecessárias (BRS, 1.2.79; Svāmī, 2006, p. 161). Com relação a este e aos dois itens anteriores o *Bhāgavata Purāṇa* declara: “Ele (*sādhaka*) não deve ser servido por muitos discípulos, ler superficialmente

³¹² *Yāvatā syāt sva-nirvāhaḥ svīkuryāt tāvad artha-vit, ādhikye nyūnatāyām ca cyavate paramārthataḥ* (BRS, 1.2.108; Svāmī, 2006, p. 173).

³¹³ *Ekādaśī* é um dia especial de jejum ou abstinência de grãos e cereais que é observado por muitos vaiṣṇavas no décimo primeiro dia de cada quinzena lunar.

³¹⁴ *Sarva-pāpa-praśamanam puṇyam ātyantikam tathā, govinda-smāraṇam nṛṇām ekadaśyam upoṣaṇam* (BRS, 1.2.109; Svāmī, 2006, p. 174).

muitos livros ou dar muitas palestras, nem se envolver em grandes projetos dispersivos”³¹⁵ (BRS, 1.2.113; Svāmī, 2006, p. 177).

(15) *Vyāvahāre ‘py akārpaṇyam*, abandonar comportamento dúbio e miserável (BRS, 1.2.80, 114; Svāmī, 2006, p. 161, 178).

(16) *Śokādy-avaśa-vartitā*, abandonar lamentação, ira e outras emoções extremas (BRS, 1.2.80, 115; Svāmī, 2006, p. 161, 179).

(17) *Anyā-devān ajñā*, não desrespeitar os outros deuses (BRS, 1.2.81, 116; Svāmī, 2006, p. 162, 179).

(18) *Bhūtān udvega-tyāgaḥ*, não causar ansiedade a outras entidades vivas (BRS, 1.2.81, 117; Svāmī, 2006, p. 162, 179).

(19) *Sevā-nāmāparādhānām varjanam*, evitar cometer ofensas no serviço a deidade (*sevāparādha*) e no cantar dos nomes do Senhor (*nāmāparādhā*) (BRS, 1.2.81, 118; Svāmī, 2006, p. 162, 180). Em seu comentário ao *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Jīva Gosvāmī enumera uma lista de trinta e duas ofensas no serviço à deidade (*sevāparādha*), encontradas no *Hari-bhakti-vilāsa*³¹⁶. Em relação às ofensas ao cantar dos santos nomes (*nāmāparādhā*), Jīva Gosvāmī, comentando sobre esse ponto, cita o *Padma Purāṇa*, para enumerar as dez ofensas aos santos nomes³¹⁷.

³¹⁵ *Na śiṣyān anubadhñīta granthān naivābhyased bahūn, na vyākhyām upayuñjīta nārambhān ārabhet kvacid* (BhP, 7.13.8; Prabhupāda, 1995, vol.7, p. 719).

³¹⁶ (1) *yānair vā pādukair vāpi gamanaṁ bhagavad-grhe*, ‘entrar no templo do Senhor em um palanquim ou com sapatos’; 2) *devotsavādy-asevā*, ‘não observar os festivais da deidade’; 3) *apraṇāmas tad-agrataḥ*, ‘não oferecer reverência em frente da deidade’; 4) *ucchiṣṭe vāpy asauce vā bhagavad-vandanādīkam*, ‘oferecer preces ao Senhor em condição de sujeira ou após comer sem se limpar adequadamente’; 5) *eka-hasta-praṇāmas*, ‘oferecer reverências com apenas uma mão’; 6) *tat-purastāt pradakṣiṇam*, ‘circumambular na frente da deidade (não em volta)’; 7) *pāda-prasāraṇam*, ‘esticar as pernas na frente da deidade’; 8) *cāgre tathā paryaṅka-bandhanam*, ‘bater palmas de joelhos na frente da deidade’; 9) *sayanam*, ‘deitar-se na frente da deidade’; 10) *bhakṣaṇam*, ‘comer na frente da deidade’; 11) *mīthyā-bhāṣaṇam*, ‘mentir na frente da deidade’; 12) *uccair bhāṣā*, ‘falar alto na frente da deidade’; 13) *mītho jalpaḥ*, ‘focar na frente da deidade’; 14) *rodanāni ca vīgrahaḥ*, ‘chorar na frente da deidade’; 15) *nīgraha*, ‘discutir na frente da deidade’; 16) *anugraha*, ‘lutar na frente da deidade’; 17) *nṛṣu*, ‘agradecer aos outros na frente da deidade’; 18) *krūra-bhāṣaṇam*, ‘dizer palavras cruéis na frente da deidade’; 19) *kambalāvaraṇam*, ‘cobrir-se com um cobertor na frente da deidade’; 20) *para-nindā*, ‘criticar outros na frente da deidade’; 21) *para-stuṭiḥ*, ‘glorificar outros na frente da deidade’; 22) *aslīla-bhāṣaṇam*, ‘utilizar palavras vulgares na frente da deidade’; 23) *adho-vāyu-vimokṣaṇam*, ‘soltar gazes na frente da deidade’; 24) *śaktau gauṇopacārah*, ‘oferecer menos itens do que é capaz’; 25) *anivedita-bhakṣaṇam*, ‘comer alimentos sem oferecê-los’; 26) *tat-tat-kālobbhavānām ca phalādīnām anarpaṇam*, ‘não oferecer frutas da estação para a deidade’; 27) *viniyuktāvaiśiṣṭhasya pradānam*, ‘oferecer novamente à deidade o que já foi oferecido’; 28) *vyañjanādīke*, ‘sentar-se de costas para a deidade’; 29) *prṣṭhīkrtyāsanam*, ‘chamar a atenção de outros na frente da deidade’; 30) *pareṣām abhivādanam*, ‘glorificar-se na frente da deidade’; 31) *gurau maunam nija-stotraṁ*, ‘ficar em silêncio na frente do guru (não glorificá-lo)’; e 32) *devatā-nindanam tathā*, ‘criticar a deidade’ (HBV, 8.440-448; Swami, 2006, p. 181-182).

³¹⁷ 1) *satām nindā*, ‘crítica aos devotos’; 2) *śrī-viṣṇoḥ sakāśāt śivasya nāmādeḥ svātantrya-mananam*, ‘considerar os nomes de Śiva e outros como independentes de Viṣṇu’; 3) *guror avajñā*, ‘desrespeitar o

(20) *Tan-nidādy-asahiṣṇutā*, não tolerar blasfêmias a Kṛṣṇa e a seus devotos (BRS, 1.2.82, 121; Svāmī, 2006, p. 162, 185).

[Os princípios de 11 a 20, acima mencionados referem ao que deve ser evitado].

(21) *Vaiṣṇava-cihna-dhṛtiḥ*, portar as características ou símbolos dos *vaiṣṇavas* (BRS, 1.2.84, 122; Svāmī, 2006, p. 163, 185).

(22) *Harer nāmākṣarasya*, marcar o corpo com as sílabas dos nomes de Hari (BRS, 1.2.84, 123; Svāmī, 2006, p. 163, 186).

(23) *Nirmālya-dhṛtiḥ*, usar as guirlandas oferecidas ao Senhor (BRS, 1.2.84, 125; Svāmī, 2006, p. 163, 187).

(24) *Agre tāṇḍavam*, dançar perante as Deidades (BRS, 1.2.84, 127; Svāmī, 2006, p. 163, 189).

(25) *Daṇḍavan-natiḥ*, prostrar-se em reverência, estendido ao chão (BRS, 1.2.84, 129; Svāmī, 2006, p. 163, 190).

(26) *Abhyutthānam* levantar-se em sinal de respeito ao Senhor (BRS, 1.2.85, 130; Svāmī, 2006, p. 163, 190).

(27) *Anuvrajyā*, seguir a deidade do Senhor (BRS, 1.2.85, 131; Svāmī, 2006, p. 163, 190).

(28) *Sthāne gatiḥ*, visitar o local onde se encontra a Deidade do Senhor (BRS, 1.2.85, 132; Svāmī, 2006, p. 163, 191). Para Rūpa Gosvāmī, esse princípio se refere a visitar o templo (*grha*) e locais sagrados de peregrinação (*tīrthas*).

(29) *Parikramā*, circumambular a deidade do Senhor (BRS, 1.2.85, 135; Svāmī, 2006, p. 163, 192).

(30) *Arcanam*, adorar a deidade (BRS, 1.2.85, 137; Svāmī, 2006, p. 163, 193). Rūpa Gosvāmī define *arcana* como oferecer itens com *mantras* depois de atividades introdutórias, como purificar o corpo fisicamente (*bhūta-śuddhi*) e sutilmente por meio de sílabas e *mantras* (*nyāsa*)³¹⁸.

mestre espiritual'; 4) *śruti-tad-anugata-śāstra-nindanam*, 'criticar os *Vedas* e as escrituras que seguem os *Vedas*'; 5) *hari-nāma-mahimny artha-vāda-mātram idam iti mananam*, 'considerar as glórias do nome um exagero'; 6) *tatra prakārentareṇārtha-kalpanam*, 'dar algum outro sentido para o nome'; 7) *nāma-balena pāpe pravṛttiḥ*, cometer pecados na força do nome; 8) *anya-śubha-kriyābhir nāma-sāmya-mananam*, 'considerar o nome como equivalente a outras atividades auspiciosas'; 9) *āsraddadhānādau nāmopadeśaḥ*, 'ensinar os nomes aos infiéis'; e 10) *nāma-māhātmye śrute'py aprītir iti*, 'não ter atração pelo nome mesmo após ouvir sobre suas glórias' (Svāmī, 2006, p. 184-185).

³¹⁸ *Śuddhi-nyāsādi-pūrvāṅga-karma-nirvāha-pūrvakam, arcanantūpacārāṅgām syān mantreṇopapādanam* (BRS, 1.2.137; Svāmī, 2006, p.193).

- (31) *Paricaryā*, prestar serviço ao Senhor (BRS, 1.2.85, 140; Svāmī, 2006, p. 163, 196). Segundo Rūpa Gosvāmī, *paricaryā* significa adorar a deidade do Senhor fazendo uso de acessórios utilizados no serviço de um rei. Incluem utilizar abano com penas de pavão ou rabo de iaque, sombrinha, música e outros itens³¹⁹.
- (32) *Gītām*, cantar (BRS, 1.2.85, 144; Svāmī, 2006, p. 163, 198).
- (33) *Saṅkīrtanam*, cantar congregacionalmente (BRS, 1.2.85; Svāmī, 2006, p. 163). Rūpa define *kīrtana* como glorificar em voz alta os nomes, passatempos e qualidades do Senhor (BRS, 1.2.145; Svāmī, 2006, p. 199).
- (34) *Japaḥ*, repetir suavemente os *mantras* ou nomes do Senhor (BRS, 1.2.85, 149; Svāmī, 2006, p. 163, 203).
- (35) *Vijñaptiḥ*, suplicar (BRS, 1.2.86, 151; Svāmī, 2006, p. 163, 204). Segundo os sábios, há três tipos de súplicas, que são descritas por Rūpa Gosvāmī: (i) *samprārthanātmikā*, com apelo (BRS, 1.2.153; Svāmī, 2006, p. 205); (ii) *dainya-bodhikā*, sentindo-se insignificante (BRS, 1.2.154; Svāmī, 2006, p. 205); e (iii) *lālasā-mayī*, com desejo ardente (BRS, 1.2.155; Svāmī, 2006, p. 205).
- (36) *Stava-pāṭhaḥ*, recitar hinos glorificando o Senhor (BRS, 1.2.86, 157; Svāmī, 2006, p. 163, 207).
- (37) *Naivedyāsvādaḥ*, comer os restos de alimentos oferecidos ao Senhor (BRS, 1.2.86, 160; Svāmī, 2006, p. 163, 208).
- (38) *Pādyāsvādaḥ*, beber a água que banhou os pés do Senhor (BRS, 1.2.86, 161; Svāmī, 2006, p. 163, 209).
- (39) *Dhūpa-mālyādi-saurabhyam*, sentir o aroma do incenso e guirlanda de flores oferecidas a deidades (BRS, 1.2.86, 162; Svāmī, 2006, p. 163, 209).
- (40) *Śrī-mūrti-sparśanam*, tocar na deidade (BRS, 1.2.86, 165; Svāmī, 2006, p. 163, 211).
- (41) *Śrī-mūrti-darśanam*, ver a deidades (BRS, 1.2.86, 166; Svāmī, 2006, p. 163, 212).
- (42) *Ārātrika-darśanam*, observar a cerimônia de adoração (*ārātrika*) da deidade (BRS, 1.2.87, 167; Svāmī, 2006, p. 163, 213).

³¹⁹ *Paricaryā tu sevopakaraṇādi-pariṣkriyā, tathā prakīrṇaka-cchatra-vāditrādyair upāsana* (BRS, 1.2.140; Svāmī, 2006, p. 196).

- (43) *Śravaṇam*, ouvir (BRS, 1.2.87, 170-173; Svāmī, 2006, p. 163, 214-216). Nesse caso, *śravaṇam* significa ouvir sobre os nomes, passatempos e qualidades do Senhor³²⁰.
- (44) *Tat-kṛpāpekṣaṇam*, esperar pela misericórdia do Senhor (BRS, 1.2.87, 174).
- (45) *Smṛtiḥ* (*smaraṇam*), recordar (BRS, 1.2.87, 175). Considera-se qualquer tipo de conexão mental com o Senhor como ‘recordar’³²¹.
- (46) *Dhyānam*, meditar (BRS, 1.2.87, 178). Diferentemente de recordação (*smṛtiḥ*), que é algo mais geral, meditação (*dhyāna*) significa contemplação com plena absorção nas formas, qualidades, atividades e serviço do Senhor³²².
- (47) *Dāsyam*, servir (BRS, 1.2.87, 183). Rūpa Gosvāmī define *dāsyam* como: “oferecer todas as ações (*karmārpaṇam*) ao Senhor e agir sempre como seu servente (*kiñ-karam*)”³²³.
- (48) *Sakhyam*, fazer amizade (BRS, 1.2.87; Svāmī, 2006, p. 163). Há dois tipos de amizade: (i) *viśvāsa*, baseada em fé e confiança; e (ii) *mitra*, baseada na intimidade de igual³²⁴. Segundo o comentário de Jīva Gosvāmī, *mitra* tem o sentido geral de amizade e não deve ser confundido com *sakhya-sthāyi-bhāva*, a ‘emoção fundante de amizade’, que apenas surge no estágio de *bhāva* e amadurece como *prema* em *sakhya-rasa* (Svāmī, 2006, p. 229).
- (49) *Ātma-nivedanam*, render-se completamente ao Senhor (BRS, 1.2.87, 194; Svāmī, 2006, p. 163, 235).
- (50) *Nija-priyopaharaṇam*, oferecer um objeto pessoal favorito ao Senhor (BRS, 1.2.88, 199; Svāmī, 2006, p. 163, 239).
- (51) *Tad-ārthe ‘khila-ceṣṭitam*, executar todas as atividades para o Senhor (BRS, 1.2.88, 200; Svāmī, 2006, p. 163, 239-240).
- (52) *Sarvathā śaraṇāpattiḥ*, render-se plenamente (BRS, 1.2.88, 201; Svāmī, 2006, p. 163, 240). Esse princípio é demonstrado no *Hari-bhakti-vilasa*: “Quem, ao dizer ‘sou teu’, situa-se na proteção do Senhor, sentindo bem-aventurança, ele é uma alma rendida”³²⁵. Segundo Dhanurdhara Swami:

³²⁰ *Śravaṇam nāma-carita-guṇādīnām śrutit bhavet* (BRS, 1.2.170; Svāmī, 2006, p. 214).

³²¹ *Yathā kathā cin-manasā sambandhaḥ smṛtir ucyate* (BRS, 1.2.175; Svāmī, 2006, p. 220).

³²² *Dhyānam rupa-guṇa-kṛdā-sevādeḥ suṣṭhu cintanam* (BRS, 1.2.178; Svāmī, 2006, p. 221).

³²³ *Dāsyam karmārpaṇam tasya kaiṅkaryam api sarvathā* (BRS, 1.2.183; Svāmī, 2006, p. 224).

³²⁴ *Viśvaso mitra-vṛttis ca sakhyam dvividham īritam* (BRS 1.2.188; Svāmī, 2006, p. 229).

³²⁵ *Tavāsmīti vadan vācā tathaiva manasā vidan, tat-sthānam āśritas tanvā modate śaraṇāgataḥ* (HBV 11.677; BRS 1.2.201; Svāmī, 2006, p. 240).

Há uma diferença sutil entre *ātma-nivedanam* (‘render-se completamente ao Senhor’) e *śaraṇāpattiḥ* (‘ser uma alma rendida’). *Śaraṇāpattiḥ* significa considerar-se completamente subserviente e protegido pelo Senhor. *Ātma-nivedanam* também significa auto dedicação, mas tal dedicação pode vir ou não acompanhada por tais sentimentos de subserviência e dependência (Swami 2000, p. 91).

(53) *Tadīyānām sevānam/tulāsyah*, servir o que se relaciona com o Senhor, como a planta *tulasī* (BRS, 1.2.88-89, 203; Svāmī, 2006, p. 163, 241).

(54) *Śāstra-sevā*, servir as escrituras (BRS, 1.2.89, 206; Svāmī, 2006, p. 163, 242). Escritura, nesse caso, se refere às escrituras vaiṣṇavas, aquelas que apresentam *bhakti*³²⁶.

(55) *Mathurāyāḥ*, servir Mathurā (BRS, 1.2.89, 211; Svāmī, 2006, p. 163, 244). Rūpa Gosvāmī explica que: “Ouvir sobre, recordar, glorificar, desejar, ver, visitar, tocar, abrigar-se em, e servir a Mathurā conduz à satisfação todos os desejos dos seres humanos”³²⁷.

É importante notar que a importância dos locais sagrados é mencionada em vários itens dessa lista. Por exemplo, no item 7 (“viver em um local sagrado tais como *Dvārakā*”), no item 28 (“visitar o local sagrado onde se encontra a Deidade do Senhor”) e no item 64 (“residir na circunvizinhança de Mathurā”). A importância do presente item é destacada por Dhanurdhara Swami nos seguintes termos:

A menção repetida de Mathurā-Vṛndāvana enfatiza sua importância em *sādhana-bhakti*. Há uma diferença entre esses quatro itens: o item 7 se refere a visitar locais específicos, que incluem *Dvārakā*, *Jagannātha Puri*, o *Gaṅgā*, etc. O item 48 se refere a visitar brevemente qualquer local sagrado ou templos de Viṣṇu. O item 55 trata exclusivamente de Mathurā-Vṛndāvana e menciona especificamente os efeitos de lá viver e servir o local de várias formas. O item 64 não se difere do 55 (Swami 2000, p. 94).

(56) *Vaiṣṇava-sevānam*, servir aos devotos ou vaiṣṇavas (BRS, 1.2.89, 214; Svāmī, 2006, p. 163, 245-246).

(57) *Yathā-vaibhava-mahotsavaḥ*, celebrar os festivais relacionados com o Senhor segundo sua possibilidade (BRS, 1.2.89, 220; Svāmī, 2006, p. 163, 248).

³²⁶ *Śāstram atra samākhyātām yad bhakti-pratipādakam* (BRS 1.2.206; Svāmī, 2006, p. 242).

³²⁷ *Śrūta smṛta kīrtitā ca vāñchitā prekṣitā gatā, sprṣṭā śritā sevītā ca mathurābhīṣṭa-dā nṛṇām* (BRS, 1.2.213; Svāmī, 2006, p. 245).

(58) *Ūrjādāro (kārttika-vratam)*, observar o voto de *Kārttika* adorando o Kṛṣṇa na sua forma de Dāmodara³²⁸, (BRS, 1.2.90, 221-223; Svāmī, 2006, p. 163, 248-250).

(59) *Śrī-janma-dinādi-yātrā*, celebrar *Janmāṣṭamī*, o dia do aparecimento do Senhor, e outros festivais (BRS, 1.2.90, 224; Svāmī, 2006, p. 163, 250-251)³²⁹.

As práticas de 60 a 64 que se seguem abaixo tem um caráter extraordinário e são incompreensivelmente poderosas. Mesmo que não se tenha fé absoluta nelas, até mesmo uma mínima relação com elas pode causar o surgimento da emoção fundante (*bhāva*) de amor por Kṛṣṇa, que é a base do *rasa* devocional (BRS, 1.2.238; Haberman 2003, p. 70-71, 92 n. 85).

(60) *Śrī-mūrter-aṅghri-sevane-prītiḥ*, servir fielmente a deidade imbuído de um sentimento de amor exclusivo (BRS, 1.2.90, 225; Svāmī, 2006, p. 163, 251).

(61) *Śrī-bhāgavatānām āsvādo rasikaiḥ saha*, apreciar o significado do *Bhāgavata Purāṇa* na companhia de devotos *rasika*, que sentem a doçura encontrada no texto (BRS, 1.2.91, 226; Svāmī, 2006, p. 163, 252).

(62) *Sa-jātīyāśaya snigdha śrī-bhagavad-bhakta-saṅgaḥ*, associar-se a devotos com a mesma disposição, afetuosos e mais avançados (BRS, 1.2.91, 228; Svāmī, 2006, p. 163, 260).

(63) *Śrī-nāma-saṅkīrtanam*, cantar congregacionalmente os nomes do Senhor³³⁰ (BRS, 1.2.92, 230; Svāmī, 2006, p. 163, 263).

(64) *Śrī-mathurā-maṅḍale sthitiḥ*, residir na circunvizinhança de Mathurā (BRS, 1.2.92, 235; Svāmī, 2006, p. 163, 268).

³²⁸ *Yathā dāmodarobhakta-vatsalo vidito janaiḥ* (BRS, 1.2.221; Svāmī, 2006, p. 248-249).

³²⁹ O nascimento de Kṛṣṇa é celebrado no oitavo dia do mês lunar de Bhādrapada (Hṛṣīkeśa, no calendário vaiṣṇava). Essa celebração chama-se *janmāṣṭamī*, que significa ‘o oitavo [dia] do nascimento’.

³³⁰ As *Upaniṣad* e os *Purāṇas* descrevem o cantar do *mahā-mantra hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa* como o processo de meditação para a era atual: *hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa kṛṣṇa kṛṣṇa hare hare hare rāma hare rāma rāma hare hare, iti ṣoḍaśakam nāmnām kali-kalmaṣa-nāśanam nataḥ parataropāyaḥ sarva-vedeṣu dṛśyate*, “Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare; Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare. Essas dezesseis palavras agem especificamente contra as contaminações da Era de Kali. Chega-se a essa conclusão após se pesquisar todas as escrituras védicas.” (*Kali-santaraṇa Upaniṣad*, 1,2.). *harer nāma harer nāma harer nāmaiva kevalam, kalau nāsty eva nāsty eva nāsty eva gatir anyathā*, “Os nomes do Senhor Hari, os nomes do Senhor Hari, os nomes Senhor Hari, certamente cantá-los é o único caminho nessa era de Kali. Não há outra maneira. Não há outra maneira. Não há outra maneira.” (*Bṛhan-nārādīya Purāṇa*, 38.126). Por isso, o cantar dos nomes do Senhor é o principal *sādhana* utilizado pelos *vaiṣṇavas gauḍīyas*.

Rūpa Gosvāmī explica que não se deve superestimar os benefícios derivados da observação correta desses últimos cinco princípios de *vaidhi-sādhana* acima enumerados [60 a 64] (BRS, 1.2.244; Svāmī, 2006, p. 275). Quando executados sem cometer ofensas o resultado último da observação desses princípios não se dá fundamentalmente na forma de benefícios pessoais, mas no despertar para o nível superior de *bhāva-bhakti*. Ainda que eles recompensem a pessoa com bênçãos materiais, isso é simplesmente uma forma de atrair as pessoas mundanas ao serviço devocional (BRS, 1.2.245; Svāmī, 2006, p. 277).

5.2 – Devoção como prática espontânea (*rāgānugā-sādhana-bhakti*)

Quando *bhakti* é experimentada na prática regulada pela disciplina (*sādhana*), sem a motivação preliminar por seguir as injunções das escrituras (*vaidhī*) como mera regra, mas impelido, agora, pelo desejo espontâneo e intenso de querer amar a Kṛṣṇa incondicionalmente, considera-se que o devoto está preparado para se ocupar na disciplina da devoção espontânea, definida como *rāgānugā-sādhana-bhakti*.

A característica dessa devoção é uma paixão (*rāga*) para se ocupar em *bhakti*, seguindo os passos e meditando no serviço incondicional exemplificado pelos personagens paradigmáticas espirituais (*pāriṣadas*), que constituem modelos ideais e arquetípicos, mencionados no capítulo anterior. Esses personagens são os associados eternos de Kṛṣṇa, conhecidos como devotos *rāgātmikās*. Conforme Haberman, “Os residentes de Vraja (*vraja-vāsīs*) são as personagens paradigmáticas de *rāgānugā-bhakti*; eles incluem os servos, parentes, amigos, anciões, e mais significativamente, as amantes de Kṛṣṇa” (Haberman, 2003, p. 94, n.106). Eles são os *āśrayas* (refúgios) das emoções fundamentais (*sthāyi-bhāvas*) que conectam os devotos com Kṛṣṇa.

Para Rūpa Gosvāmī, “A devoção é *rāgānuga* quando ela imita a devoção *rāgātmikā*, que se manifesta distintamente nos residentes de Vraja”³³¹. Não podemos falar sobre devoção *rāgānuga* sem levar em conta a devoção dos devotos *rāgātmikās*, que são os habitantes eternos de Vraja. Literalmente, *rāgātmikā* significa aquele cuja essência (*ātma*) é apego intenso (*rāga*) por Kṛṣṇa (Swami, 2000, p. 109). Rūpa Gosvāmī considera que “Paixão (*rāga*) é o estado de absorção natural e completa no amado. Aquele tipo de devoção constituído de tal paixão chama-se *rāgātmikā*”³³².

Dhanurdhara Swami considera que “*rāgātmikā-bhakti* é o apego devocional perfeito encontrado nos residentes de Vṛndāvana e *rāgānugā-sādhana-bhakti* é a prática de um devoto que aspira desenvolver o humor devocional daqueles” (Swami, 2000, p. 109).

5.2.1- *Rāgātmikā* - Paixão como realidade paradigmática

Antes de abordar *rāgānugā-sādhana-bhakti* propriamente dita, precisamos apresentar inicialmente as características dos devotos *rāgātmikas* que são os modelos paradigmáticos para o exercício de *rāgānugā-sādhana-bhakti*.

³³¹ *Virājanīm abhivyaktām vraja-vāsī janādiṣu, rāgātmikām anusṛtā yā sā rāgānugocyate* (BRS, 1.2.270; Svāmī, 2006, p. 299).

³³² *Iṣṭe svārasikī rāgaḥ paramāviṣṭatā bhavet, tan-mayī yā bhaved bhaktiḥ sātra rāgātmikoditā* (BRS, 1.2.272; Svāmī, 2006, p. 300).

Segundo Rūpa Gosvāmī existem dois tipos de *rāgātmikā-bhakti*: (1) *kāmarūpā*, ‘amoroso’ e (2) *sambandharūpā*, ‘relacional’³³³. Ambos descrevem os residentes eternos de Vraja, que possuem a perfeição (*siddhi*) de devoção espontânea. Dhanurdhara Swami explica a diferença:

Os devotos que experimentam *kāmarūpā* sentem um desejo intenso de satisfazer o Senhor em amor conjugal. *Sambandha-rūpā* inclui os devotos que experimentam um desejo intenso de satisfazer o Senhor como seus pais, amigo ou servos íntimos. Apesar de amor conjugal (*kāma*) ser um tipo de relacionamento (*sambandha*), Rūpa Gosvāmī o coloca em uma categoria separada para enfatizar sua preeminência (Swami, 2000, p. 110).

Uma das fontes citadas por Rūpa Gosvāmī em apoio a essa divisão de *rāgātmikā-bhakti* é uma passagem do *Bhāgavata Purāṇa* que explica diferentes humores de absorção mental em Kṛṣṇa: “Tendo absorto suas mentes no Senhor por devoção motivada por emoções tais como amor, ódio, medo e afeto, destruindo assim seus pecados, muitos alcançaram a meta última. As *gopīs* fizeram isso por meio do amor sensual, Kaṁsa pelo medo, Śísupāla e outros reis através do ódio, os Vṛṣṇis (Yādavas) por parentesco, vós (Pāṇḍavas) pelo afeto, e nós (Nārada e outros sábios) pela devoção, ó Grandioso Rei”³³⁴.

Entretanto, dos seis exemplos enumerados pelo *Bhāgavata Purāṇa* de absorção mental em Kṛṣṇa, nem todos, entretanto, são exemplos que se encaixariam nos dois tipos de *rāgātmikā-bhakti*. Com efeito os casos de Kaṁsa e Śísupāla são exemplos de absorção mental em Kṛṣṇa que se realiza independentemente do método e ainda assim alcança a purificação plena e a obtenção da destinação suprema. Kaṁsa e Śísupāla temeram e invejaram Kṛṣṇa, mas porque a emoção deles os levou a pensar em Kṛṣṇa obstinadamente, eles se purificaram de tal forma que puderam alcançar o destino ultimo fundindo-se no corpo de Kṛṣṇa.

Dos desdobramentos que segue se a citação feita ao *Bhāgavata Purāṇa* Rūpa Gosvāmī deixa claro que os seis casos ali mencionado são relevantes por se tratar de absorção plena em Kṛṣṇa e, portanto, como formas genuínas de se obter a libertação. Entretanto, as formas do temor e ódio representado por Kaṁsa e Śísupāla são excluídas, pelo seu componente de negatividade ou hostilidade emotiva, das duas divisões de *kāmarūpā* e *sambandha-rūpā*. No limite Rūpa Gosvāmī acaba sustentando uma espécie

³³³ *Sā kāma-rūpā sambandha-rūpā ceti bhaved dvidhā* (BRS, 1.2.273; Svāmī, 2006, p. 301).

³³⁴ *Kāmād dveṣād bhayāt snehād yathā bhaktyeśvare manaḥ, āveśya tad aghaṁ hitvā bahavas tad-gatiṁ gatāḥ. Gopyaḥ kāmād bhayāt kaṁsodveṣāc caidyādayo nṛpāḥ, sambandhād vṛṣṇayaḥ snehād yūyaṁ bhaktyā vayaṁ vibho* (BhP, 7.1.30-31; Prabhupāda, 1995, vol. .7, p. 41-43).

de distinção qualitativa entre a libertação alcançada pelos quatro exemplos de *rāgātmikā-bhakti* presentes no *Bhāgavata Purāṇa* e dois outros exemplos de Kamsa e Śiśupāla. Dhanurdhara Swami esclarece essa questão com as seguintes palavras:

Esse verso do *Śrīmad Bhāgavatam* indica que Kamsa, Śiśupāla, os Yadus e as *gopīs* alcançaram todos eles a mesma meta de vida. Como poderia o Senhor conceder aos seus devotos a mesma meta que concede aos Seus inimigos?

Para esclarecer essa dúvida, Śrīla Rūpa Gosvāmī cita a analogia dos raios solares (Brahman) e o globo solar (Bhagavān). Os demônios e os devotos ambos obtiveram a mesma meta: Kṛṣṇa. Contudo, os demônios alcançaram somente o aspecto Brahman de Kṛṣṇa, enquanto que a *gopīs* alcançaram a mais elevada realização Bhagavān de Kṛṣṇa.

Śrīla Rūpa Gosvāmī citou o *Brahmāṇḍa Purāṇa* e o *Śrīmad Bhāgavatam* para comprovar que os demônios obtiveram somente a libertação impessoal no Brahman (Swami 2000, p. 112).

Em síntese, podemos então dizer que os seis exemplos do *Bhāgavata Purāṇa* constituem outros tantos métodos de se fixar a mente em Kṛṣṇa e que, apesar deles levarem à libertação, somente *kāmarūpa* – a devoção das *gopīs* – e *sambandharūpa* – a devoção dos seus mestres, parentes e amigos – podem ser considerados tipos genuínos de *rāgātmikā-bhakti*.

Kāmārūpa ou a primeira modalidade acima apresentada de *rāgātmikā-bhakti* aponta para a predominância de *kāma* ou sensualidade, isto é, a propensão para satisfazer os sentidos. Há dois tipos de *kāma*: o material e o espiritual. O *kāma* material é uma vontade intensa de satisfazer os nossos próprios sentidos. O *kāma* espiritual é um desejo intenso de satisfazer os sentidos espirituais de Kṛṣṇa.

Distinguir entre os dois tipos não é fácil para uma mente condicionada, pois o intercâmbio amoroso entre Kṛṣṇa e as *gopīs* se assemelha ao abraçar, beijar, dançar, seduzir, etc. que encontramos nesse mundo material. A alma condicionada sempre interpreta as coisas no contexto de sua experiência, de seu condicionamento. Por isso, quando alguém ouve falar sobre os passatempos (*līlā*) de Kṛṣṇa com as *gopīs*, ocorre má interpretação, considerando-os como sensualidade mundana (Swami 2000, p. 113).

Contudo, segundo Dhanurdhara Swami: “Um devoto com alguma realização genuína de *bhakti*, vê esses passatempos como eles são: pura troca de amor imaculado. Ele sabe que a motivação interna das *gopīs* é radicalmente diferente da motivação dos

‘amantes’ mundanos, mesmo que suas atividades externas possam parecer iguais” (Swami, 2000, p. 113).

Rūpa Gosvāmī iguala a devoção ou amor sensual das *gopīs* (*kāma-rūpa-bhakti*) com *prema*, o amor imaculado³³⁵. Como evidência desse amor, Rūpa Gosvāmī cita Uddhava³³⁶ glorificando esse amor: “E, porque ele é uma forma de *prema*, pessoas elevadas como Uddhava, queridas pelo Senhor, aspiram por ele”³³⁷. Em relação a essa mesma questão, Jīva Gosvāmī cita o *Bhāgavata Purāṇa*: “Dentre as pessoas na terra, só estas pastorinhas de vacas aperfeiçoaram de fato suas vidas corporificadas, pois alcançaram a perfeição do amor imaculado por Govinda”³³⁸.

Para exaltar ainda mais a natureza do amor das *gopīs*, Rūpa Gosvāmī o compara com a atração sensual que Kubjā³³⁹ sentia por Kṛṣṇa: “Considera-se que o amor imaturo (*rati*) de Kubjā é quase que sensualidade egóica”³⁴⁰. Para Dhanurdhara Swami, “O desejo egoísta, que manchou levemente a sua atração, excluiu-a da categoria de *kāma-rūpa* e relegou-a ao status inferior de *kāma-prāyā*, ‘como que sensualidade egóica” (Swami, 2000, p. 114).

A segunda modalidade de *rāgātmikā-bhakti* acima apresentada, a saber, *sambandharūpa*, aponta para a predominância de serviço devocional com o sentimento de um pai, mãe, amigo ou servo. Segundo Rūpa Gosvāmī; “*Bhakti* em relacionamento [*sambandha-rūpa*] é aquele tipo [de *rāgātmikā-bhakti*] que implica a identificação da pessoa com um dos relacionamentos íntimos de Govinda, como os parentes e outros. Aqui, considera-se que os Vṛṣṇis juntamente com os pastores de vacas são representantes exemplares visto que a paixão deles impede a ciência de sua majestade divina”³⁴¹. Segundo Jīva Gosvāmī, na citação acima, “devemos considerar que a palavra Vṛṣṇi refere-se exclusivamente aos pastores de vacas (*gopas*) de Vraja e não aos habitantes de Mathurā e Dvārakā. Os pastores de vacas exibiam uma predominância de *rāga*, sem

³³⁵ *Premaiva gopa-rāmāṇām kāma ity agamat prathām* (BRS, 1.2.285; Svāmī, 2006, p. 317).

³³⁶ Uddhava é um dos associados eternos de Kṛṣṇa que, em Dvārakā, era seu amigo e conselheiro real.

³³⁷ *Ity uddhavādayo ‘py etaṁ vāñchati bhagavat-priyāḥ* (BRS, 1.2.286; Svāmī, 2006, p. 317).

³³⁸ *Etāḥ param tanu-bhṛto bhuvī gopa-vadhvo govinda eva nikhilātmani rūḍha-bhāvāḥ* (BhP, 10.47.58; Prabhupāda, 1995, Vol. 10.3, p. 129).

³³⁹ Kubjā era uma mulher corcunda que foi curada (endireitada) por Kṛṣṇa, quando ele chegou a Mathurā. Ela na ocasião sentiu desejo sensual por ele (Veja o BhP, 10.42-1-12; Prabhupāda, 1996, vol. 10.2, p. 900-908).

³⁴⁰ *Kāma-prāyā ratiḥ kintu kubjāyām eva sammatā* (BRS, 1.2.287; Svāmī, 2006, p. 318).

³⁴¹ *Sambandha-rūpā govinde piṭṛtvādy-ābhimānitā, atropalakṣaṇatayā vṛṣṇinām vallavā matāḥ, yadaiśya-jñāna-sūnyatvād eṣām rāge pradhānatā* (BRS, 1.2.288; Svāmī, 2006, p. 319).

qualquer traço do sentimento de reverência presente nos Vṛṣṇis de Dvārakā” (Svāmī, 2006, p. 320-321).

5.2.2- *Rāgānugā-sādhana-bhakti* - Paixão como processo teleológico

Tendo abordado o conceito de *rāgātmikā* podemos agora melhor apreciar as características fundamentais da prática de *rāgānugā-bhakti*. *Rāgānugā-bhakti* ou serviço devocional espontâneo envolve práticas de devotos avançados, voltadas para o cultivo e aprofundamento das emoções e sentimentos devocionais para com a Divindade, tendo como base a exemplaridade dos paradigmas *rāgātmikos* acima mencionados.

Pode-se traçar um paralelo entre a proposta da tradição *vaiṣṇava gauḍīya* de, por meio do cultivo de *rāgānugā-bhakti*, resgatar ou construir uma realidade espiritual, como o processo de ‘ressocialização religiosa’. No processo de desenvolvimento de *rāgānugā-bhakti*, segundo foi esquematizado por Rūpa Gosvāmī (BRS, 1.4.15-16; Svāmī, 2006, p. 410), partindo da fé básica (*ādau śraddhā*) para chegar a meta de amor puro por Deus (*prema*), temos como segunda etapa dessa gênese a socialização do candidato em um novo mundo de sentido, na associação com os devotos (*sādhū-saṅga*). Tal socialização se apresenta, segundo Haberman, como um “processo que situa a pessoa em uma determinada realidade, algo que por sua vez é necessário para uma ressocialização religiosa – ou *conversão*, utilizando um termo psicológico mais familiar. Esse último processo recoloca a pessoa em um novo mundo religioso de sentido” (Haberman, 1988, p. 7). Haberman esclarece que:

Esse requisito da mudança de um mundo para outro não diz respeito a todos os tipos de religiões; em alguns casos, os mundos sociais e religiosos dificilmente se diferenciam. Mas, em sociedades com a existência de um grau mínimo de pluralidade, os grupos religiosos frequentemente atem-se a uma realidade bem distinta da realidade social dominante. Sob essas condições, a realidade social é desvalorizada e contrastada com a realidade ‘última’. Nesse caso, a realidade última é por definição distinta da do mundo ordinário em que a pessoa se encontra (Haberman, 1988, p. 7).

Ainda segundo Haberman, há uma fórmula de transformação que possibilita a “passagem para uma nova realidade”. Para ele, um estudo do *sādhana* no estágio de *bhakti rāgānugā* demonstra a existência de tal fórmula (Haberman, 1988, p. 6.7). Essa seria a fórmula:

A pessoa entra na realidade religiosa assumindo, *via role-taking*, uma identidade situada dentro dessa realidade. A nova identidade é o veículo para a nova realidade. A devida atenção, então, deve ser prestada aos sistemas de papéis, estruturas e rituais delineados pelas tradições religiosas para a construção de novas identidades para os indivíduos interessados, possibilitando lhes serem transportados para uma nova e concomitante realidade (Haberman, 1988, p. 7).

O Vaiṣṇavismo Gauḍīya considera que essa “nova identidade é a entrada para a realidade mais elevada dos passatempos de Kṛṣṇa”. Tal identidade, associada com o papel do indivíduo na sociedade, é legitimada pela religião, que “fornece uma identidade alternativa, desvelando uma ‘identidade transcendental’, situada em um universo de sentido que transcende o determinismo da identidade e do mundo social”³⁴² (Haberman, 1988, p. 8). Portanto, busca-se a realização da verdadeira identidade da alma (*svarūpa*) que Caitanya Mahāprabhu define como ser “servo eterno de Kṛṣṇa”³⁴³. Essa identidade é definida como sendo o “*siddha-rūpa*, o papel eterno da pessoa no drama cósmico”. Segundo Haberman:

Uma investigação sobre as técnicas e dinâmicas do sistema desenvolvido pelos *vaiṣṇavas gauḍīyas*, para construir uma identidade transcendental para os seus participantes e conduzi-los até o mundo supremo dos passatempos de Kṛṣṇa, nos dará a oportunidade de concebermos a natureza da experiência religiosa e participar da sua realidade. (Haberman, 1988, p. 7-8)

Em tal investigação, deve-se conhecer a importância dos ‘indivíduos modelares’ no Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Haberman, utilizando conceitos da sociologia do conhecimento, relaciona tais ‘indivíduos modelares’ como o ‘outro significativo’ de socialização primária – que se encontram fisicamente presentes para objetivar o mundo social da criança. Contudo, Haberman identifica problemas que surgem na ‘busca religiosa’, onde o aspirante pretende chegar até uma realidade ‘invisível’³⁴⁴ e a um mundo trans-empírico, mais valioso que o mundo social primário: “Quem se enquadraria na condição essencial do ‘outro significativo’? Onde estão os papéis modelares viáveis no ato religioso, preocupado com uma realidade transcendente, realidade esta que se situa além da percepção comum”? Conseqüentemente ele propõe a escolha de modelos

³⁴² Ralph C. Beals, “Religion and Identity”, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 11 (1978), p. 147. Nesse breve, mas interessante artigo, Beals mostra como a ‘identidade transcendental’ serve para livrar a pessoa do determinismo histórico.

³⁴³ *Jīvera svarūpa haya kṛṣṇera nitya-dāsa* (CC, 2.20.108; Prabhupāda, 1986a, vol. 2.3, p. 380).

³⁴⁴ William James descreve a religião como se relacionando com uma ‘ordem invisível’. Veja *The Variety of Religious Experience* (New York: Longman, Green, and Co., 1902), p. 58.

místicos³⁴⁵, figuras divinas exemplares que residem na realidade última, e que ele chama de ‘indivíduos paradigmáticos’³⁴⁶ (Haberman, 1988, p. 8). Haberman esclarece:

O que distingue a adoção de papéis religiosos de outras formas de adoção de papéis é a natureza do paradigma individual. O indivíduo paradigmático é uma figura que não está presente fisicamente, mas um ser divino ou sobre-humano que habita um mundo mítico. Essa afirmação apoia o argumento de que podemos diferenciar a religião de outras instituições constituídas culturalmente somente em virtude de sua referência a seres sobre-humanos³⁴⁷ (Haberman, 1988, p. 8).

Para Haberman, são as “escrituras, bem como as narrativas míticas e biografias sagradas” que estabelecem e mantêm os papéis exemplares desses indivíduos, apresentando-os como “paradigmas para as comunidades religiosas existentes”. Funcionando como uma espécie de “roteiro para a vida religiosa ideal”, também servem para resolver as grandes perplexidades da vida social. Por isso, Haberman relaciona o conceito dos papéis paradigmáticos, delineados nesses roteiros, com o que Mircea Eliade (Eliade, 1972, p. 19) chama de “viver o mito”³⁴⁸. (Haberman, 1988, p. 8). Ainda segundo ele:

Os indivíduos paradigmáticos se distinguem mais que os papéis sociais; eles são personagens mitológicos particulares, mas que se apresentam como a condensação de algum valor cultural. Uma boa esposa hindu, por exemplo, é um papel social. Mas como iremos ver, Rādhā é um indivíduo paradigmático de valores culturais condensados, que apresenta a perfeição por meio de uma identidade mitológica específica. Além disso, indivíduos paradigmáticos, como Rādhā por exemplo, frequentemente vão contra ou rompem com papéis sociais dominantes, servindo assim como veículo para uma realidade além do social. (Haberman, 1988, p. 8-9)

A disciplina de *rāgānugā*-bhakti compreende, segundo Rūpa Gosvāmī, duas categorias fundamentais, em estreita correlação com a dupla divisão de *rāgātmikā*-bhakti anteriormente apresentada: (1) *kāmānugā*, ‘segundo os amantes’, que replica os

³⁴⁵ Mircea Eliade fala do importante papel que os exemplos míticos modelares exercem em prover orientação para todos os atos religiosos. Veja *The Myth of the Eternal Return* (Princeton: Princeton University, 1954).

³⁴⁶ Buda e Cristo são exemplos clássicos de ‘indivíduos paradigmáticos’.

³⁴⁷ Veja, por exemplo, Melford E. Spiro, “religion: Problems of Definition and Explanation”, in Michael Banton, ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock Publications, 1966), p. 98.

³⁴⁸ Bronislaw Malinowski também deixa claro que o mito não é meramente uma história para ser contada, mas uma realidade para ser vivida. Veja *Magic, Science and Religion* (New York: Doubleday & Co., 1948), p. 108 ff.

sentimentos das pastorinhas de Vraja amantes de Kṛṣṇa; e (2) *sambandhānugā* ‘relacional’ que replica os sentimentos dos parentes e companheiros íntimos de Kṛṣṇa, também em Vraja.

Kāmānugā é a prática devocional que segue o humor dos devotos *rāgātmikās kāmārūpās*, como as *gopīs* de Vṛndāvana ou as rainhas de Dvārakā³⁴⁹. De acordo com Rūpa Gosvāmī, existem dois tipos de *kāmānugā*³⁵⁰: (1) *sambhoga icchā-mayī*, ‘sentimento da heroína’, quando o devoto aspira servir Kṛṣṇa como aqueles que se encontram diretamente com ele em amor conjugal; e (2) *tat-tad-bhāva-icchātmikā* ‘sentimento da serva da heroína’, quando não há intenção do devoto se encontrar diretamente com Kṛṣṇa, mas de assistir a heroína, Rādhā, experimentando assim o sentimento dela através de serviço e apreciação³⁵¹ (Swami, 2000, p. 122).

A pessoa se qualifica para *kāmānugā-sādhana-bhakti* quando desenvolve atração natural para servir a Kṛṣṇa em amor conjugal. Isso é obtido por adorar de Rādhā e Kṛṣṇa e ouvir sobre os passatempos de Kṛṣṇa com as *gopīs*³⁵². No *Padma Purāṇa* afirma-se que até mesmo homens podem adotar esse tipo de *bhakti*³⁵³. Quanto a isso, Dhanurdhara Swami explica:

Considerando que amar Kṛṣṇa no humor conjugal implica em sentimentos femininos da parte do devoto, pode-se ter a impressão de que somente mulheres podem aspirá-lo corretamente. Para esclarecer isso Rūpa Gosvāmī cita os sábios de Daṇḍakāraṇya [BRS, 1.2.301-302]. Apesar de eles serem todos homens, quando viram o Senhor Rāmacandra, brotou neles o amor conjugal. Eles nasceram então como filhas das *gopīs* e tiveram a associação direta com o Senhor Kṛṣṇa (Swami 2000, p. 123).

A segunda modalidade de *rāgānugā* é *sambandhānugā*, definida pelos sábios como prática devocional que segue o humor dos devotos *rāgātmikās sambandhārūpās*, isto é, os devotos de Vṛndāvana³⁵⁴ que se relacionam com Kṛṣṇa como parentes ou amigos (Swami 2000, p. 122). Rūpa Gosvāmī explica que “Devotos praticantes que

³⁴⁹ *Kāmānugā bhavet tṛṣṇā kāma-rūpānugāminī* (BRS, 1.2.297; Svāmī, 2006, p. 330).

³⁵⁰ *Sambhogecchā-mayī tat-tad-bhāvecchātmī sā dvidhā* (BRS, 1.2.298; Svāmī, 2006, p. 330).

³⁵¹ *Kelī-tātparyavaty eva sambhogecchā-mayī bhavet, tad-bhāvecchātmikā tāsām bhāva-mādhurya-kāmitā* (BRS, 1.2.299; Svāmī, 2006, p. 332).

³⁵² *Śrī-mūrter mādhurīm prekṣya tat-tal-līlām niśamya vā, tad-bhāvākāṅkṣiṇo ye syus teṣu sādhanatānayoḥ* (BRS, 1.2.300; Svāmī, 2006, p. 334).

³⁵³ *Purāṇe śrūyate pādme puṁsam api bhaved iyam* (BRS, 1.2.300; Svāmī, 2006, p. 334).

³⁵⁴ Como já está implícito na definição de *rāgānugā-bhakti*, deve-se seguir os passos ou imitar um dos habitantes de Vraja (Vṛndāvana), e não de Dvārakā. Por isso identificar-se como um parente de Kṛṣṇa em Dvārakā não faz parte de *sambandhānuga-bhakti*, que é uma parte de *rāgānugā-bhakti* (Svāmī, 2006, p. 342, n. 76).

anseiam pelo relacionamento de serviço parental e amistoso executam *bhakti* com sintomas do comportamento e humor de Nanda (pai), Subala (amigo) e outros”³⁵⁵. Assim como acontece no amor conjugal, há duas categorias de parentesco e amizade: (1) aspirar por uma relação direta de parentesco e amizade com Kṛṣṇa; e (2) aspirar pelo serviço e apreciação dos pais e amigos de Kṛṣṇa.

Apesar de um praticante meditar continuamente no relacionamento que um devoto perfeito específico tem com Kṛṣṇa, Jīva Gosvāmī ressalta que tal praticante não deve se considerar como sendo o devoto perfeito que ele tenta imitar, mas seguir o exemplo de tal devoto, “do contrário, eles também cometerão o mesmo erro de adorar a si próprio como o Senhor (*ahaṁ-grahopāsanā*)”³⁵⁶ (Lutjeharms, 2014, p. 199).

Rūpa Gosvāmī nos dá um exemplo de *sambandhānugā-sādhana-bhakti*: “Nas escrituras temos a história de um ancião que residia em Hastināpura e queria ter Kṛṣṇa como seu filho. Esse ancião foi instruído por Nārada a seguir os passos de Nanda, obtendo assim a perfeição” (BRS, 1.2.307; Svāmī, 2006, p. 344).

A qualificação básica para a prática de *rāgānugā-bhakti* em ambas as categorias acima descritas é um desejo natural (*lobha*) e espontâneo de servir a Kṛṣṇa em um relacionamento específico – desejo este que pode ser despertado por ouvir regularmente tópicos sobre os residentes eternos ou indivíduos paradigmáticos de Vraja. O *Néctar da Devoção* descreve isso de uma forma bem simples: “A ambição de se tornar como um devoto particular desenvolve-se de maneira gradual, atividade esta que se chama *rāgānugā*” (Prabhupāda 2012, p. 194).

Rūpa Gosvāmī elabora esse ponto: “A indicação do aparecimento desse desejo intenso por esses estágios emocionais é que, por ouvir falar da doçura desses vários estados emocionais, a inteligência procede sem consideração das instruções das escrituras (*śāstram*) nem de lógica (*yuktim*)”³⁵⁷.

Poderíamos dizer que quando as atividades devocionais são praticadas apenas com o corpo, externamente, isso é *vaidhī bhakti*. Mas quando se utiliza a mente, meditando e visualizando participar dos passatempos eterno (*nitya-līlā*) de Rādhā e

³⁵⁵ *Lubdhair vātsalya-sakhyādau bhaktiḥ kāryātra sādhakaiḥ, vrajendra-subalādīnām bhāva-ceṣṭita-mudrayā* (BRS, 1.2.306; Svāmī, 2006, p. 342).

³⁵⁶ *Anyathā bhagavaty ahaṁ-grahopāsanāvat teṣv api doṣaḥ syāt* (BS, 312.7; Dāsa, 2007a, Vol.3, p. 454). Veja também o comentário de Viśvanātha sobre o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, 1.2.306. *Ahaṁ-grahopāsanā* é uma prática na qual a pessoa medita em si próprio como sendo Deus, com base em afirmações das *upaniṣads* como *ahaṁ brahmāsmi* “Eu sou Brahman” (BāU, 1.4.10; Mādhavānanda, 1951, p.60)

³⁵⁷ *Tad-tad-bhāvādi-mādhurye śrute dhīr yad apekṣate, nātra śāstram na yuktim ca tal-lobhotpattilakṣaṇam* (BRS 1.2.292; Svāmī, 2006, p. 324).

Kṛṣṇa, mesmo que ainda seja utilizando alguns dos princípios de *vaidhī bhakti*, temos *rāgānugā bhakti*.

Executa-se o processo de *rāgānugā-bhakti* principalmente na mente, como uma forma de visualização ou imaginação criativa³⁵⁸. Contudo, a meta da prática de *rāgānuga-bhakti* não é a execução de exercícios mentais de visualização. Eles podem ser úteis para o controle da mente, mas não são úteis para a obtenção da meta final de *prema*. Certamente a teoria psicológica das emoções (*bhāva/rasa*) utilizada por Rūpa Gosvāmī, nos faz progredir do estágio mental para o emocional, despertando e amadurecendo a emoção intrínseca do ser.

Na primeira parte do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Rūpa Gosvāmī apresenta três versos que descrevem as práticas efetivas de *rāgānugā-bhakti* (BRS 1.2. 294-296; Svāmī, 2006, p. 326-329). No primeiro verso Rūpa Gosvāmī afirma: “O devoto devera viver permanentemente em Vraja, pensando sempre em Kṛṣṇa e naqueles associados com o quais tenha afinidade na execução do serviço devocional. Ele deve permanecer absorto em ouvir os tópicos relacionados como esses personagens”³⁵⁹. Comentando esse verso, Viśvanātha Cakravartī afirma que:

A pessoa deve lembrar-se da forma mais querida de Kṛṣṇa (*preṣṭham kṛṣṇam*), o filho de Nanda, e dos devotos de Kṛṣṇa (*asya janam*) que tenham o mesmo tipo de desejo (para servir Kṛṣṇa) que os seus próprios (*nija-samīhitam*). Lembrando-se de tais devotos, ela deve viver em Vraja. Se possível, deve viver fisicamente em Vṛndāvana, o local onde Kṛṣṇa residia como o filho de Nanda. Se ela não puder fazer isso, deve viver lá mentalmente (Svāmī, 2006, p. 327).

No segundo verso Rūpa Gosvāmī afirma: “Servindo com os corpos de praticante (*sādhaka-rūpa*) e de perfeição (*siddha-rūpa*), com o desejo de desenvolver o mesmo sentimento amoroso (*bhāva*) que eles nutrem [por Kṛṣṇa], o devoto deve seguir os passos dos habitantes de Vraja”³⁶⁰.

O devoto que adotou a paixão (*rāga*) de um devoto perfeito em particular, deve, inicialmente, se aprofundar nas narrativas dos passatempos de Kṛṣṇa, em especial

³⁵⁸ Por visualização nos referimos ao desenvolvimento da visão transcendental, mas também é importante considerar a palavra ‘visualização’ no sentido usual de utilizar a visão para poder enxergar corretamente, ou de utilizar técnicas ou exercícios mentais como a ‘visualização criativa’ e a ‘visualização tântrica’ (*mantra-mayī*), que tem sido ferramentas utilizadas e conhecidas em processos terapêuticos e de meditação.

³⁵⁹ *Kṛṣṇam smaran janam cāsyā preṣṭham nija-samīhitam, tat-tat-kathā-rataś cāsau kuryād vāsam vraje sadā* (BRS, 1.2.294; Svāmī, 2006, p. 326).

³⁶⁰ *Sevā sādhaka-rūpeṇa siddha-rūpeṇa cātra hi, tad-bhāva-lipsunā kāryā vraja-lokānusārataḥ* (BRS 1.2.295; Svāmī, 2006, p. 327).

naquelas que exprimem o relacionamento desejado com Kṛṣṇa. Jīva Gosvāmī comenta que *sādhaka-rūpa* refere-se ao corpo físico do praticante e *siddha-rūpa* ou *siddha-deha* refere-se ao corpo que é adequado ao tipo de serviço desejado e que se desenvolve por meditação interna³⁶¹ (Svāmī, 2006, p. 327). Jīva Gosvāmī explica que o *siddha-rūpa* é “um corpo que é mentalizado e adequado para o tipo desejado de serviço”³⁶². Jīva enfatiza que um devoto que adota essa paixão o faz apenas internamente, por meditação, “porque é geralmente mais adequado somente praticar tal adoração mentalmente para quem ainda não se tornou seu amante”³⁶³. Haberman nos dá as seguintes informações sobre o *siddha-deha*:

O *siddha-rūpa*, ou *siddha-deha*, é um corpo mais misterioso do que o *sādhaka-rūpa*. Há relatos históricos do uso do termo *siddha-deha* nas tradições do Nāth e do Haṭha-yoga, onde ele indica o corpo que se tornou perfeito pelas práticas do *yoga*³⁶⁴. O termo indica o corpo normal quando ele obteve um estado imortal livre da desintegração³⁶⁵. Mas na tradição do Vaiṣṇavismo gauḍīya utiliza-se o termo de uma forma técnica, implicando duas ideias. O *siddha-deha* ou *siddha-rūpa* é primeiramente um corpo de meditação. Às vezes ele é chamado de *bhāvanāmaya-rūpa* – corpo desenvolvido e utilizado na meditação. Em seu comentário sobre o *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Jīva traduz *siddha-rūpa* como “um corpo interior de meditação adequado à encenação do serviço desejado para ele [Kṛṣṇa]” (*antaś-cintitābhīṣṭa-tat-sevopayogideha*. BRS, 1.2.295). O *siddha-deha*, então, é o corpo do papel que o praticante aceita na *līlā* de sua meditação. Ele é o corpo meditativo que o *bhakta* concebe para habitar e atuar em sua participação do drama cósmico de Vraja (Haberman, 1988, p. p.88).

Dessa forma entende-se que nos estágios mais avançados de prática de *rāgānugā-bhakti*, o praticante visualiza estar em seu *siddha-deha*, ou seja, na condição de *kāmānugā* como um devoto em *madhurya-rasa* tal como as *gopīs* em Vraja, ou como um devoto em condição de *sambandhānugā* como amigo (*sakhya*), pai ou mãe (*vātsalya*). Contudo, para situar-se em seus *siddha-deha*, ‘corpo de perfeição’, é necessário que o

³⁶¹ O *siddha-rūpa* é dado por um *guru* no caminho de *rāga-bhakti* quando ele vê a inclinação particular e qualificação do discípulo para *rāgānugā-bhakti* (Svāmī, 2006, p. 327, n. 69).

³⁶² *Siddha-rūpeṇa antaś-cintitābhīṣṭa-tat-sevopayogidehena* (Jīva sobre o BRS, 1.2.295; Svāmī, 2006, p. 327-328).

³⁶³ *Tat-preyasī-rūpeṇāsiddhāyās tādrśa-bhajane prāyo manasaiva yuktatvāt* (BS 311.2; Dāsa, 2007a, Vol.3, p. 449). Mais tarde, contudo, alguns teólogos, como Rūpa Kavirājā (Século XVII), deduziram que o praticante de *rāgānugā* deveria não expressar apenas mentalmente o seu desejo por um relacionamento particular, mas também fazê-lo fisicamente, atuando e se vestindo como o devoto que deseja imitar. Veja David Haberman, *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānugā Bhakti Sādhana* (New York, 1988), p. 98-104, e Neal Delmonico, “Trouble in Paradise: A Conflict in the Caitanya Vaiṣṇava Tradition”, *Journal of Vaishnava Studies*, 8/1 (1999): p. 91-102.

³⁶⁴ Veja Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, p. 219, 228 e 254-255.

³⁶⁵ Dasgupta explica que para os *yogīs* esse corpo pode desaparecer em um estado superior de liberação e obter uma forma de luz pura (ibid., p. 255).

devoto tenha requisitos necessários (*adhikāra*), que implicam um certo nível de desenvolvimento espiritual. Sem essa qualificação, a tentativa de prematuramente contemplar o *siddha-deha* poderá ser fonte de confusão. Esse ponto é explicado por Bhaktivinode Ṭhākura em seu *Bhajana Rahasya* da seguinte forma: “Se alguém pensa em seu *siddha-deha* sem ter o *adhikāra*, seu intelecto se confunde”³⁶⁶. Portanto, o *sādhana* interno de *rāgānugā-bhakti* somente tem início com a obtenção da qualificação necessária.

No terceiro verso relativo às práticas efetivas de *rāgānugā-bhakti*, Rūpa Gosvāmī afirma: “Práticas tais como ouvir (*śravaṇa*) e glorificar (*kīrtana*), prescritas para *vaidhī-bhakti*, são reconhecidas pelos sábios como sendo úteis em *rāgānugā-bhakti*”³⁶⁷. Esse último verso nos mostra que o processo de *rāgānugā-sādhana* não implica na rejeição das regras de *vaidhī*. Ele apenas requer (do devoto) mais introspecção no cumprimento das regras que são favoráveis ao desenvolvimento de aspectos particulares do serviço que ele tem inclinação (*bhāva*). Por exemplo, segundo Viśvanātha Cakravartī, “juntamente com ouvir e cantar, devem ser aceitos como favoráveis itens tais como render-se aos pés de lótus do *guru*. Sem esses itens favoráveis, como alguém poderia conseguir seguir os passos dos habitantes de Vraja?” (Svāmī, 2006, p.329).

Outro exemplo é a adoração da deidade. O devoto *rāgānugā* não rejeita esse aspecto do *vaidhī-sādhana*. Ele continua a adorar a deidade, mas de uma forma conducente ao seu humor devocional. No *Néctar da Devoção*, Prabhupāda extrai a essência dessa terceira instrução do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*:

Śrī Rūpa Gosvāmī diz que os *ācāryas* eruditos recomendaram que sigamos os princípios reguladores mesmo depois que tenhamos desenvolvido amor espontâneo por Kṛṣṇa [...] devemos nos dedicar especificamente ao tipo de serviço devocional para o qual tenhamos aptidão natural [...]. Dessa maneira, todos devem atuar conforme seu gosto particular (Prabhupāda, 2012, p. 195-196).

5.3 – O Amor espontâneo e a experiência estética como a Meta final (*sādhya*)

Nesta seção veremos como o devoto, após a prática regulada (*vaidhī sādhana*) e espontânea (*rāgānugā sādhana*), alcança o estado perfeccional de *bhakti*, que se desdobra em duas fases, a fases inicial (*bhāva bhakti*) e a fase final (*prema bhakti*) de amor

³⁶⁶ *Adhikāra nā labhiyā siddhadeha bhāve, viparyaya buddhi janme śaktira abhāve* (Ṭhākura, s/d, p. xii).

³⁶⁷ *Śravaṇot-kīrtanādīni vaidha-bhakti uditāni tu, yānyāṅgāni manīṣibhiḥ* (BRS, 1.2.296; Svāmī, 2006, p. 329).

espontâneo e puro. É precisamente a totalidade desse processo que envolve *sādhana* (*vaidhi* e *rāgānugā*) e *sādhya* (*bhāva* e *prema*) que constitui *uttama-bhakti* como apresentado anteriormente no capítulo quatro.

5.3.1- Despertar do Amor (*bhāva-bhakti*)

Rūpa Gosvāmī explica que “Há dois tipos de *bhāva* resultantes da absorção em *sādhana*: (1) o que surge de *vaidhi-sādhana* e (2) o que surge de *rāgānugā-sādhana*”³⁶⁸. Ainda segundo ele, “a absorção constante em *sādhana* (*niṣṭhā*) produz desejo ou gosto (*ruci*) pelo Senhor, depois vem o apego (*āsakti*) e então surge o amor (*rati* ou *bhāva*) por ele”³⁶⁹.

Com base no *Bhāgavata Purāṇa*, Rūpa Gosvāmī cita o exemplo de vida de Nārada para explicar como alguém pode alcançar *bhāva* pelo processo de *vaidhi-sādhana*. Servindo aos grandes devotos, Nārada foi capaz de ouvir regularmente tópicos sobre Hari dos lábios deles. Por esse ouvir constante, ele alcançou *bhāva*³⁷⁰.

Quanto a obter *bhāva* por meio de *rāgānugā-sādhana*, Rūpa Gosvāmī cita do *Padma Purāṇa* a história de uma jovem senhora chamada Candrakānti que seguindo o seu desejo espontâneo passou a noite toda dançando para o Senhor Kṛṣṇa. Segundo Dhanurdhara Swami: “Seu dançar é um exemplo de *rāgānugā-sādhana-bhakti* porque ela desejou desenvolver os sentimentos dos devotos *rāgātmikā* – nesse caso, as *gopīs* de Vraja” (Swami, 2000, p. 134).

Segundo Rūpa Gosvāmī, “Aquele tipo de *bhāva* que surge repentinamente sem nenhuma prática espiritual (*sādhana*), considera-se ter surgido da graça de Kṛṣṇa ou seus devotos”³⁷¹. Há três formas de se receber a misericórdia (*prasāda*) de Kṛṣṇa: (1) *vācika*, palavras do Senhor (BRS, 1.3.17; Svāmī, 2006, p. 368); (2) *āloka-dāna*, visão do Senhor (BRS, 1.3.18; Svāmī, 2006, p. 369); e (3) *hārda*, experiência no coração³⁷².

Bhāva é o primeiro estágio de *bhakti-rasa*, ou amor supremo (*prema*). *Bhāva*, também chamado *rati*, é uma emoção fundante (*sthāyī-bhāva*) que se desenvolve até tornar-se *rasa*. Rūpa Gosvāmī define este estágio de *uttama-bhakti* da seguinte forma: “O

³⁶⁸ *Vaidhī-rāgānugā-mārga-bhedena parikīrtitaḥ, dvividhaḥ khalu bhāvo 'tra sādhanābhīniveśajāḥ* (BRS, 1.3.7; Svāmī, 2006, p. 362).

³⁶⁹ *Sādhanābhīniveśas tu tatra niṣpādayan rucim, harāv āsaktim utpādyā ratiṁ samjanayaty asau* (BRS, 1.3.8; Swami, 2006, p. 362)

³⁷⁰ BRS, 1.3.9-12; Svāmī, 2006, p. 263-365. BhP, 1.5.26-28; Prabhupāda, 1996, Vol. 1.1, p. 300-304.

³⁷¹ *Sādhanena vinā yas tu sahasaivābhijayate, sa bhāvāḥ kṛṣṇa-tad-bhakta-prasādaja itīyate* (BRS, 1.3.15; Svāmī, 2006, p. 367-368).

³⁷² *Prasāda āntaro yaḥ syāt sa hārda iti kathyate* (BRS, 1.3.19; Svāmī, 2006, p. 369).

primeiro estágio de amor supremo (*prema*) chama-se *bhāva*. Nele as emoções extáticas existenciais (*sāttvika-bhāvas*), tais como lágrimas nos olhos e arrepios no corpo, se manifestam em pequena quantidade”³⁷³. Apesar de ambos serem considerados como amor, *rati* é amor como *sthāyi-bhāva* e *prema* é amor como *rasa* ou experiência estética (Haberman, 2003, p. 112 n.4).

Rūpa Gosvāmī considera que, quando *bhakti* situa-se no estágio transcendental de bondade-pura (*śuddha-sattva*), que constitui a natureza de *bhāva*, ele é como o primeiro raio do alvorecer do amor supremo (*prema*). Nesse momento, o coração fica tenro (*māsṛṇya*) devido aos vários gostos (*ruci*) e a pessoa situa-se em *bhāva*³⁷⁴. Jīva Gosvāmī descreve a existência de três tipos de ‘gostos’ que amolecem o coração: (1) *prāpti-abhilāsa*, vontade de alcançar Kṛṣṇa; (2) *ānukūlya-abhilāsa*, vontade de ser favorecido por Kṛṣṇa, e (3) *sauhārda-abhilāsa*, e vontade de ter a amizade de Kṛṣṇa (Swami, 2000, p. 132).

Quando *bhāva* aparece ele permeia a consciência de tal forma que parece ter se tornado um com a mente. É semelhante ao que acontece com uma barra de ferro colocada no fogo; ela eventualmente adquire as qualidades do fogo parecendo ser uma coisa só. Esse fato denomina-se *tad-ātmakā*, e lembra o que se conhece no *yoga* por *sāmadhi* (Swami, 2000, p. 132).

A primeira propriedade de *bhāva* é *śuddha-sattva-viśeṣātmā*, isto é, ‘se caracteriza pela bondade pura’. É o estágio onde *śuddha-sattva* entra no coração do devoto. Dhanurdhara Swami alerta para não confundirmos *śuddha-sattva* com *sattva-guṇa*, a polaridade ou modo material de *sattva* ou bondade (Swami 2000, p. 130). *Śuddha-sattva*, na opinião de Rūpa Gosvāmī, constitui-se das potências de conhecimento (*saṁvit*), e de devoção (*hlādinī*) do Senhor³⁷⁵. Segundo Dhanurdhara Swami:

Samvit-śakti, a potência cognitiva do Senhor, entra em nossos corações e nos capacita a perceber e conhecer Kṛṣṇa. A potência devocional (*hlādinī-śakti*) do Senhor também entra no coração do devoto, nos capacitando a manifestar plenamente amor bem-aventurado pela Divindade. Quando as potências divinas de conhecimento e amor

³⁷³ *Premṇas tu prathamāvasthā bhāva ity abhidhīyate, sāttvikāḥ svalpa-mātrāḥ syur atrāśru-pulakādayaḥ* (BRS, 1.3.2; Svāmī, 2006, p. 358).

³⁷⁴ *Śuddha-sattva-viśeṣātmā prema-sūryāṁśu-sāmya-bhāk, rucibhiś citta-māsṛṇya-kṛd asau bhāva ucyate* (BRS, 1.3.1; Svāmī, 2006, p. 353).

³⁷⁵ A energia interna e intrínseca (*svarūpa-śakti*) do Senhor tem três aspectos: (1) *sandhini-śakti*, a potência de existência, que permite tudo existir; (2) *saṁvit-śakti*, a potência de conhecimento, que permite o conhecimento das relações entre todos os seres; e (3) *hlādinī-śakti*, a potência de bem-aventurança ou devoção, que permite o prazer estético dos relacionamentos.

(*saṁvit* e *hlādinī*) se combinam no coração, podemos começar a saborear plenamente Kṛṣṇa como o objeto supremo de amor. Isso é *bhāva-bhakti*, o despertar de amor pela Divindade (Swami, 2000, p. 131).

A segunda propriedade de *bhāva* é *rucibhiś citta-māsr̥ṇya-kṛd*, ou seja, “ele amolece o coração permitindo a manifestação de vários gostos (*rucis*)”. Segundo Haberman:

A palavra sânscrita *ruci* tem vários e importantes sentidos. Ela pode ser traduzida como ‘raios’, ‘gostos’ ou ‘desejos’. Portanto, eu a traduzo como ‘raios de desejo’ para indicar seus muitos sentidos e manter viva a metáfora do Sol. O desejo por Kṛṣṇa amolece o coração que foi endurecido pela renúncia (Haberman, 2003, p. 112 n.3).

Com o surgimento de *bhāva-bhakti* manifestam-se nove sintomas (*anubhāvas*) no devoto. Segundo Dhanurdhara Swami, “Ninguém pode imitar ou esconder esses nove sintomas, sendo eles ótimos critérios para determinar o surgimento de *bhāva*” (Swami, 2000, p. 138). Segundo Rūpa Gosvāmī, os nove sintomas são os seguintes:

- (1) *Kṣānti*, ‘paciência’. Permanecer tolerante e paciente, mesmo em condições de agitação³⁷⁶.
- (2) *Avyartha-kālatva*, ‘uso eficiente do tempo’. Não desperdiçar o seu tempo ocupando-se constantemente em *bhakti* (BRS, 1.3.29; Svāmī, 2006, p. 374).
- (3) *Virakti*, ‘desapego’. Ter completa indiferença pelos objetos dos sentidos³⁷⁷.
- (4) *Māna-śūnyatā*, ‘ausência de orgulho’. Permanece humilde, apesar de ter uma posição elevada³⁷⁸.
- (5) *Āśā-bandha*, ‘confiança’. Ter convicção que alcançará Kṛṣṇa³⁷⁹.
- (6) *Samutkañṭhā*, ‘avidez’. Ter desejo intenso de obter o ser amado³⁸⁰.
- (7) *Nāma-gāne sadā ruci*, ‘gosto por cantar constantemente os nomes do Senhor’ (BRS, 1.3.38; Svāmī, 2006, p. 380).
- (8) *Āsaktis tad-guṇākhyāne*, ‘apego em descrever as qualidades de Kṛṣṇa’ (BRS, 1.3.39; Svāmī, 2006, p. 380).
- (9) *Prītis tad-vasati sthale*, ‘gostar dos locais onde se encontra o Senhor’ (BRS, 1.3.40; Svāmī, 2006, p. 381).

³⁷⁶ *Kṣobha-hetāv api prāpte kṣāntir akṣubhitātmata* (BRS, 1.3. 27; Svāmī, 2006, p. 372).

³⁷⁷ *Viraktir indriyārthānām syād arocakatā svayam* (BRS, 1.3.30; Svāmī, 2006, p. 374).

³⁷⁸ *Utkṛṣṭatve ‘pi amānitvaṁ kathitā māna-śūnyatā* (BRS, 1.3.32; Svāmī, 2006, p. 375).

³⁷⁹ *Āśā-bandho bhagavataḥ prāpti-sambhāvanā dr̥ḍhā* (BRS, 1.3.34; Svāmī, 2006, p. 376).

³⁸⁰ *Samutkañṭhā nijābhīṣṭa-lābhāya guru-lubdhata* (BRS, 1.3.36; Svāmī, 2006, p. 378).

Sintomas de êxtase genuínos como apresentados acima são prerrogativas de devotos avançados com apego forte e exclusivo (*rati*) por Kṛṣṇa. Jamais surgem em uma pessoa apegada às coisas mundanas. Entretanto, nem sempre esses sintomas são expressão do êxtase genuíno. Quando devotos não avançados exibem esses sintomas ou emoções que lembram os sintomas de *bhāva*, temos o que é conhecido como *ratyābhāsa*, ‘aparência de *rati*’. Rūpa Gosvāmī explica que: Há dois tipos de *ratyābhāsas*: (1) *pratibimba*, ‘reflexo’; e (2) *chāyā*, ‘sombra’.

Rūpa Gosvāmī descreve *pratibimba-ratyābhāsa*, ‘a aparência de *rati* por reflexo’ da seguinte forma: “Quando há qualidades aparentes de *rati* acompanhadas de desejos por desfrute e de libertação isso se chama ‘vislumbre de amor por reflexo’. Ele concede as metas de gozo material e da libertação sem muito esforço”³⁸¹. Quanto ao *chāyā-ratyābhāsa*, ‘a aparência de *rati* por sombra’, Rūpa descreve da seguinte forma: “A condição que demonstra um pouco de interesse pelo Senhor, que é instável e elimina o sofrimento, chama-se ‘aparência de amor por sombra’”³⁸².

É importante ressaltar a relação de organicidade que se estabelece entre *ratyābhāsa* e *anubhāva*. Com efeito, segundo Sushil Kumar De:

Esse *ābhāsa* ou sentimento aparente [...] pode de repente se converter em um sentimento verdadeiro. Interessante observar que aquela forma de adoração, que acredita na identidade essencial entre adorador e adorado (*bhajanīyeśa-bhāvatā* ou *aham-grāha-upāsana*) e que é adotada, por exemplo pelos *advaita-vādins*, é considerada apenas como *ābhāsa* (De, 1986, p.180-181).

Além da importância do processo de *sādhana* na obtenção de *bhāva*, que constitui objeto central dessa tese, nas palavras de Rūpa Gosvāmī, há a possibilidade excepcional de *bhāva* surgir pela graça (*prasāda*) de Kṛṣṇa e seus devotos³⁸³. Esse fato também é confirmado por Viśvanātha Cakravartī, em seu comentário³⁸⁴.

Consequentemente, Rūpa Gosvāmī descreve as formas de se obter *bhāva-bhakti* em três categorias: (1) *sādhanābhiniveśaja*, devido à prática dos processos de *sādhana* (BRS, 1.3.7-8; Svāmī, 2006, p. 362); (2) *śrī-kṛṣṇa-prasadāja*, devido à graça de Kṛṣṇa

³⁸¹ *Aśramābhīṣṭa-nirvāhī-rati-lakṣaṇa-lakṣitaḥ, bhogāpavarga-saukhyāṃśa-vyañjakaḥ pratibimbakaḥ* (BRS, 1.3.46; Svāmī, 2006, p. 383).

³⁸² *Kṣudra-kautūhala-mayī cañcalā duḥkha-hāriṇī, rates chāyā bhavet kimcit tat-sādṛśyāvalambinī* (BRS, 1.3.49; Svāmī, 2006, p. 386).

³⁸³ *Sādhanābhiniveśena kṛṣṇa-tad-bhaktayos tathā, prasādenāti-dhanyānām bhāvo dvedhābhijāyate, ādayas tu prāyikas tatra dvitīyo viralodayaḥ* (BRS, 1.3.6; Svāmī, 2006, p. 360).

³⁸⁴ *Kṛṣṇa-kṛpayā tad-bhakta kṛpayā vā* (BRB, 12; Mahārāja, 2003, p. 137).

(BRS, 1.3.16; Svāmī, 2006, p. 368) e (3) *tad-bhakta-prasadāja*, devido à graça dos devotos de Kṛṣṇa (BRS, 1.3.21; Svāmī, 2006, p. 370).

5.3.2 - A maturação do Amor puro e pleno (*prema bhakti*)

A intensificação de *bhāva bhakti* (que é comparado ao despontar do Sol no horizonte do amor) até sua plenitude – a fase final do amor espontâneo e puro –, denomina-se *prema bhakti* (comparado com ao Sol a pico no zênite do céu do amor). Portanto, o Sol de *prema-bhakti* constitui-se dos raios de *bhāva bhakti*. Haberman explica melhor esse ponto:

Prema é o ponto de entrada em *rasa*, e o que torna a teoria de Rūpa diferente de outras tais como a de Abhinavagupta. Enquanto que para Abhinavagupta *sthāyi-bhāva* e *rasa* são qualitativamente diferentes, para Rūpa eles apenas se diferem em intensidade. *Rasa* é uma forma concentrada ou intensificada de um *sthāyi-bhāva* muito especial, que para os *vaiṣṇavas gauḍīyas* é o amor por Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-rati*). Rūpa identificou um aspecto importante do *bhāva* como sendo a sua capacidade de amolecer completamente o coração³⁸⁵. Novamente podemos ver que a diferença é somente de grau. Jīva explica que a principal definição de *prema* é ser uma forma intensificada ou concentrada de *bhāva* (Haberman, 2003, p. 122, n.1).

Rūpa Gosvāmī define *prema* da seguinte forma: “Quando *bhāva* amolece completamente o coração, gera o sentimento de posse (*mamatā*) em relação ao Senhor e fica muito intenso e condensado (*sāndrātmā*); isso é chamado de *prema* pelos sábios eruditos”³⁸⁶. Rūpa Gosvāmī ilustra essa definição com um verso do *Nārada-pañcarātra*: “A ‘possessibilidade’ por Viṣṇu [Kṛṣṇa], e por ninguém mais se chama *prema-bhakti*, isso segundo Bhīṣma, Prahlāda, Uddhava e Nārada”³⁸⁷.

O conceito de *prema* se apresenta como o objetivo último da existência, como algo que vai além da libertação concebida como *mokṣa*³⁸⁸ na tradição upanixádica interpretada por Śāṅkara. Ademais, considera-se a obtenção de *prema* como condição de *jīva-mukta*, ou seja, estar libertado em vida. Isto significa que o estado de *prema* situa o devoto em sua posição espiritual mesmo no corpo presente. Nessa condição não se torna

³⁸⁵ *Rucibhiś citta-māsr̥ṇya-kṛd asau bhāva ucyate* (BRS, 1.3.1; Svāmī, 2006, p. 353).

³⁸⁶ *Samyañ masṛṇita-svānto mamatvātīśayāṅkitaḥ, bhāvaḥ sa eva sāndrātmā budhaiḥ premā nigadyate* (BRS, 1.4.1; Svāmī, 2006, p. 399).

³⁸⁷ *Ananya-mamatā viṣṇau mamatā prema saṅgatā, bhaktir ity ucyate bhīṣma-prahlādoddhava-nāradaiḥ* (BRS, 1.4.2; Svāmī, 2006, p. 401).

³⁸⁸ *Mokṣa* ou *mukti* significa a libertação que pode ser obtida pela perfeição dos rituais védicos (com a obtenção dos mundos celestiais) ou pelo conhecimento da identidade ontológica de todos os seres no Brahman (com a cessação do ciclo de nascimentos e mortes).

mais relevante transcender e dimensão material fisicamente, pois o devoto já vive internamente a dimensão espiritual em seu corpo presente.

Segundo Rūpa Gosvāmī, “O *bhāva* que se eleva ao estado supremo por meio de práticas internas e externas chama-se ‘*prema* originado de *bhāva*’ (*bhāvotthā*)”³⁸⁹. Como exemplo de *prema* resultante de *bhāva* baseado em *vaidhi-sādhana*, Rūpa Gosvāmī cita o *Bhāgavata Purāṇa*: “Executando os seus votos [segundo *vaidhi-bhakti*] e cantando os santos nomes de seu amado [Senhor] ele desenvolve grande apego ao Senhor. Na medida em que seu coração amolece, ele ri alto, chora e grita, canta e dança. Às vezes ele canta e dança como um louco, indiferente à opinião pública”³⁹⁰. Esse verso mostra que a prática constante e adequada dos princípios (*vaidhi*) de *bhakti* pode causar *bhāva* (Swami, 2000, p. 147).

Como exemplo de *prema* que surge de *bhāva* baseado em *rāgānugā-sādhana*, Rūpa Gosvāmī cita a história, contida no *Padma-Purāṇa*, da bela Candrakānti que praticou *rāgānugā-sādhana* seguindo os passos e adotando o humor dos devotos *rāgātmikās* de Vṛndāvana, como as *gopīs* (BRS, 1.4.7-8; Svāmī, 2006, p. 405). Segundo Dhanurdhara Swami, “Por essa prática ela obteve *bhāva*, até que decidiu não aceitar ninguém mais além de Kṛṣṇa como seu esposo. Essa indiferença completa a qualquer outro além de Kṛṣṇa é *virakti*, um dos sintomas de *bhāva*” (Swami, 2000, p. 147). Candrakānti obteve o amadurecimento de *bhāva* meditando constantemente na forma de Kṛṣṇa com o conceito de *mamatā*, de que ‘Kṛṣṇa é meu amante’. Esse conceito, é outro sintoma de *prema*. “Dessa forma ela obteve *prema* pelo amadurecimento do *bhāva* que obtivera pela prática de *rāgānugā-sādhana* (Swami, 2000, p. 147).

A plena realização de *prema* enquanto intensificação do *bhāva*, alcançado mediante as duas variantes de *sādhana* acima apresentado, trata-se fundamentalmente de um ato de manifestação da graça divina de Kṛṣṇa como o Ser supremo. Como afirma Rūpa Gosvāmī, “A graça extraordinária de Hari é a dádiva de sua companhia”³⁹¹.

Conforme ainda Rūpa Gosvāmī, dessa graça constitutiva e necessária emergem dois tipos fundamentais de *prema*: (1) *māhātmya-jñāna*, que é *prema* que se faz acompanhado da ciência da majestade do Senhor; e (2) *kevala*, que é *prema* que se faz

³⁸⁹ *Bhāva evāntar-aṅgānām aṅgānām anusevayā, ārūḍhaḥ param-utkarṣaṁ bhāva-uttaḥ parikīrtitaḥ* (BRS, 1.4.5; Svāmī, 2006, p. 403).

³⁹⁰ *Evam vrataḥ sva-priya-nāma-kīrtiyā jātānurāgo druta-citta-uccaiḥ, hasaty atho roditi rauti gāyaty unmāda-van nṛtyati loka-bāhyaḥ* (BRS, 1.4.6; BhP, 11.2.40; Prabhupāda, 1995, vol.11.1, p. 126).

³⁹¹ *Harer atiprasādo yaṁ saṅga-dānādir ātmanaḥ* (BRS, 1.4.9; Svāmī, 2006, p. 405).

associado à doçura e intimidade do Senhor³⁹². Rūpa Gosvāmī esclarece finalmente que os praticantes de *vaidhi-bhakti*, que receberam a graça do Senhor, obtêm *prema* com conhecimento da sua grandeza (*māhātmya-jñāna*)³⁹³. Agora, aqueles que praticaram *rāgānugā-bhakti*, e também receberam a graça do Senhor, obtêm *prema* exclusivo (*kevala*), que tem conhecimento da doçura do Senhor³⁹⁴.

Haberman cita os comentadores do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* que esclarecem esse ponto:

Jīva [Gosvāmī] explica ‘exclusivo’ (*kevala*) como *mādhurya-mātra-jñāna-yukta*, ou seja, aquilo que está ‘conectado unicamente com o conhecimento da doçura’. Viśvanātha introduz os dois termos teológicos *aiśvarya* e *madhura*. Eles se referem, respectivamente, à qualidade ‘majestosa’ e impressionante do Senhor versus a sua qualidade ‘doce’ e afável. A primeira predomina fora de Vraja e a outra dentro. A qualidade de doçura do Senhor é um ingrediente essencial para o relacionamento de intimidade, como os exemplificados pelas *gopīs* de Vraja (Haberman, 2003, p. 122, n. 6).

Bānu Swami esclarece que a realização da doçura (*mādhurya*) ocorre exclusivamente em relação com a forma de Kṛṣṇa em Vraja. Jamais na forma de Kṛṣṇa em Mathurā e Dvārakā, onde a doçura encontra-se misturada com o sentimento de reverência (*aiśvarya*) a Kṛṣṇa como Deus (Svāmī, 2006, p. 407, n. 4). Porque Kṛṣṇa é um rei em Mathurā e Dvārakā, os sentimentos devocionais que ali predominam se assemelham à adoração de Viṣṇu em Vaikuṅṭha³⁹⁵, onde o sentimento de amor (*prema*) está misturado com a ciência da majestade divina (Svāmī, 2006, p. 407, n. 4).

O *Nārada-pañcarātra* descreve *māhātmya-jñāna-prema*, ‘amor dotado de conhecimento da grandeza do Senhor’, com as seguintes palavras: “Aquele afeto que é muito firme e supera todas as outras emoções, estando conectado com o conhecimento da majestade do Senhor, chama-se devoção. Por ele se obtêm os vários tipos de libertação; ele não pode ser obtido de outra forma”³⁹⁶. (Swami, 2000, p. 148).

Kevala-prema, por outro lado, se refere àquele tipo de *prema* que é puro ou exclusivo, estando livre de qualquer outra aspiração ou interesse, tais como obter algum

³⁹² *Māhātma-jñāna-yuktas ca kevalas ceti sa dvidhā* (BRS, 1.4.11; 407).

³⁹³ *Mahima-jñāna-yuktaḥ syād vidhi-mārgānusāriṇām* (BRS, 1.4.14; Svāmī, 2006, p. 409).

³⁹⁴ *Rāgānugāśrītānām tu prāyaśaḥ kevalo bhavet* (BRS, 1.4.14; Svāmī, 2006, p. 409).

³⁹⁵ Vaikuṅṭha é a região do mundo espiritual onde se adora o Senhor em sua forma de Viṣṇu, com o predomínio do sentimento de respeito e admiração (*aiśvarya*). Kṛṣṇa também recebe esse mesmo tipo de devoção reverencial em Mathurā e Dvārakā.

³⁹⁶ *Māhātmya-jñāna-yuktas tu sudṛḍhaḥ sarvato `dhikah, sneho bhaktir iti proktas tayā sārṣṭyādi nānyathā* (BRS, 1.4.12; Svāmī, 2006, p. 407).

tipo de libertação ou partilhar das opulência e poderes do Senhor (Swami, 2000, p. 148). Diz-se que o devoto está dotado de *kevala-bhakti*, quando seu amor se volta apenas para Kṛṣṇa e jamais se desvia para qualquer outro objeto. Rūpa Gosvāmī explica sobre ele, citando o *Nārada-pañcarātra*: “Aquela devoção que é desejo contínuo embebido em amor supremo (*prema*) por Hari e que está livre de qualquer outro interesse, somente ela conquista até o Senhor Viṣṇu”.³⁹⁷

O processo integral que inclui desde os requisitos básicos como fé (*śraddhā*), as fases iniciais e avançadas de *sādhana*, até as dinâmicas que envolvem a intensificação de *bhāva* na direção de *prema* é sintetizado por Rūpa Gosvāmī nas seguintes palavras:

O primeiro estágio de amor para os praticantes é fé (*śraddhā*), então a seguir vem na sequência, associação com os devotos (*sādhū-saṅga*), atos de adoração (*bhajana-kriyā*), eliminação do que é indesejável (*anartha-nivṛtti*), estabilidade (*niṣṭhā*); então surge desejo ou gosto (*ruci*)³⁹⁸. A isso segue o apego (*āśakti*) que eventualmente torna-se *bhāva*, e se desenvolve até *prema*³⁹⁹ (BRS, 1.4.15-16; Svāmī, 2006, p. 410).

Apesar de *prema* ser a culminação dos estados emocionais da devoção, há ainda subdivisões quanto a intensidade de *prema*. Contudo, Rūpa Gosvāmī apenas descreve sucintamente esses estágios mais avançado de *prema*: “Na medida em que *prema* se desenvolve com mais intensidade, ele se expande em *sneha*, *māna*, *praṇaya*, *rāga*, *anurāga*, *bhāva*⁴⁰⁰ e *mahābhāva*” (Kapoor, 1977, p. 203). “Esse amor sublime se desenvolve progressivamente por três estágios: *prema*, *sneha* e *rāga*”⁴⁰¹. “*Sneha* e outros estágios mais avançados são manifestações de *prema*, mas devido à sua raridade, mesmo entre os praticantes de *bhakti*, não iremos discutir suas características aqui [no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*]⁴⁰²”.

³⁹⁷ *Mano-gatir avicchinnā harau prema-pariplutā, abhisandhi-vinirmuktā bhaktir viṣṇu-vaśaṅkarī* (BRS, 1.4.13; Svāmī, 2006, p. 409).

³⁹⁸ *Ādau śraddhā tataḥ sādhū-saṅgo 'tha bhajana-kriyā, tato 'narthanivṛtīḥ syāt tato niṣṭhā rucis tataḥ* (BRS, 1.4.15; Svāmī, 2006, p. 410).

³⁹⁹ *Tathāśaktis tato bhāvas tataḥ premābhyudañcati* (BRS, 1.4.16; Svāmī, 2006, p. 410).

⁴⁰⁰ Este *bhāva* não pode ser confundido com *ratī* ou *sthāyī-bhāva*, pois neste contexto é um dos desenvolvimentos de *prema*.

⁴⁰¹ *Eṣā tu sambrama-prītiḥ prāpnuvaty uttarottarām, vṛddhiṃ premā rāga iti tridhā* (BRS, 3.2.78; Svāmī, 2003, p. 80).

⁴⁰² *Premṇa eva vilāsatvād vairalyāt sādhaḥkeṣv api, atra snehādayo bhedā vivicya na hi śamsitāḥ* (BRS, 1.4.19; Svāmī, 2006, p. 413).

5.4 – O papel do mestre (*guru*) na mistagogia do amor

No contexto de *uttama-bhakti* e seus diferentes estágios de *vaidhi-sādhana*, *rāgānugā-sādhana*, *bhāva* e *prema*, encontramos um elemento essencial que possibilita e garante a sua realização efetiva: é a presença do *guru* ou mestre espiritual (*guru-tattva*). Essa característica que perpassa toda a tradição vaiṣṇava está profundamente enraizada na apropriada tradição do Hinduísmo como um todo. Com efeito, uma das características fundamentais de todas as tradições do Hinduísmo é a necessidade da orientação de um *guru*, ‘mestre’. *Guru* é uma palavra sânscrita que indica aquela pessoa santa e venerável que é o preceptor na ciência espiritual. Literalmente, *guru* significa ‘pesado’, indicando aquele que é pesado pelo conhecimento. Segundo o *Advaya-tāraka Upaniṣads*, “ ‘*Gu*’ significa escuridão e ‘*ru*’ aquele que remove. Portanto o sentido composto da palavra ‘*guru*’ é aquele que remove a escuridão da ignorância”⁴⁰³.

As tradições védicas e as delas derivadas ou semelhantes tem como essencial a relação entre *guru* e discípulo (*śiṣya*). Esse princípio é o conhecimento, mais especificamente o conhecimento espiritual, que se transmite através de uma forte relação baseada nos ideais que o iniciado respeita, confia e segue e na instrução pessoal que lhe garante a realização do conhecimento almejado, que o *guru* personifica. O *Muṇḍaka Upaniṣad* esclarece que “para aprender a ciência transcendental, a pessoa deve, com uma atitude servil, se aproximar de um *guru* versado nas escrituras e situado na Verdade Absoluta”⁴⁰⁴. Essa mesma prescrição é confirmada na *Bhagavad-gītā*: “Busca isso [o conhecimento espiritual], por meio da submissão humilde, por meio do sincero questionamento e por meio do serviço [devocional]. Eles [os *gurus*] te darão o conhecimento, pois são conhecedores e videntes da verdade”⁴⁰⁵.

Os diferentes *gurus* ensinam e transmitem tanto o conhecimento superior (*parā-vidyā*), contido no *Vedānta*, e nos *Āgamas* [*tantras*] – que almeja *mokṣa*, ‘libertação’ e *prema* ‘amor puro por Deus’ –, como o conhecimento inferior (*aparā-vidyā*) que são as diferentes ciências como a ritualística, a gramática, etimologia, métrica, astronomia,

⁴⁰³ *Gu-śabdāḥ tv andha-karāḥ syād ru-śabdāḥ tan nirodhakāḥ, andha-kāra-nirodhitvād gurur ity abhidhīyate* (ATU, 16; Joshi, 2007, Vol. 2, p. 159).

⁴⁰⁴ *Tad vijñānārtham sa gurum evābhigacchet samitpāṇiḥ śrotriyaṁ brahma-niṣṭham* (MuU, 1.2.12; Sarvānanda, 1982b, p. 30-31).

⁴⁰⁵ *Tad viddhi praṇipātena paripraśnena sevayā, upadekṣyanti te jñānam jñāninas tattva darśinaḥ* (Bg, 4.34; Prabhupāda, 1986, p. 203-204).

astrologia (*gyotish*), arquitetura (*vastu*), medicina (*ayurveda*), artes marciais e belas artes (como o teatro, dança, música e literatura)⁴⁰⁶.

Segundo Caitanya Mahāprabhu, “Todas as entidades vivas vagueiam pelo universo inteiro [...] dentre elas algumas são afortunadas se, pela graça de Kṛṣṇa e do *guru*, receberem a semente da trepadeira de *bhakti*”⁴⁰⁷. Portanto, Rūpa Gosvāmī, quando apresenta os princípios de *sādhana-bhakti*, coloca em primeiro lugar a necessidade de buscar refúgio em um mestre espiritual (*guru*)⁴⁰⁸, a fim de ser iniciado⁴⁰⁹, servi-lo com confiança⁴¹⁰ e dele receber instruções sobre Kṛṣṇa⁴¹¹.

O *guru* é a manifestação externa da Divindade enquanto *Paramātmā*, situado no coração de todos os seres. Dessa forma o mestre “é como o Senhor Supremo já que concede o conhecimento que ilumina”⁴¹². Kṛṣṇa afirma no *Bhāgavata Purāṇa*: “Deve-se saber que o *ācārya* [mestre] sou eu mesmo e não se deve jamais desrespeitá-lo de qualquer forma, nem o invejar, julgando-o um homem comum. O *guru* é o representante de todos os deuses”⁴¹³.

Como já foi tratado nas seções prévias desse capítulo e no capítulo anterior, o processo de *uttama-bhakti*, que culmina na experiência estética enquanto devoção emocional plena por Kṛṣṇa (*bhakti-rasa*), implica, em todo os seus níveis, em relacionar-se com Kṛṣṇa por meio de seus associados eternos. O *guru* é, portanto, a manifestação tanto da Divindade como de seus associados eternos.

Como manifestação e representante da Divindade, o *guru* é o objeto de nosso serviço, bem como fonte do conhecimento que surge em nosso coração para graça divina. A *Bhagavad-gītā* também fala sobre essa fonte de inspiração e conhecimento interior, que é identificada com a Divindade em seu aspecto de *Paramātmā*: “Estou situado no coração de todos, de mim surge a lembrança, conhecimento e esquecimento”⁴¹⁴. Por sua vez, a *Śvetāśvatara Upaniṣad* explica como e porque isso acontece: “Somente àquelas grandes almas dotadas de devoção superior (*parā-bhakti*), tanto para com o Senhor como para

⁴⁰⁶ A diferença entre esses dois tipos de conhecimento, o inferior e o superior é descrito no MuU, 1.1.3-5.

⁴⁰⁷ *Brahmāṇḍa bhramite kona bhāgyavān jīva* (CC, 2.19.151; 1986a, Vol.3, p. 272).

⁴⁰⁸ *Guru-padāśraya* (BRS, 1.2.74, 97).

⁴⁰⁹ *Śrī-kṛṣṇa-dīkṣādi-śikṣa* (BRS, 1.2.74, 98).

⁴¹⁰ *Viśrambheṇa guroḥ sevā* (BRS, 1.2.74, 99).

⁴¹¹ *Śrī-kṛṣṇa-dīkṣādi-śikṣa* (BRS, 1.2.74, 98).

⁴¹² *Yasya sākṣād bhagavati jñāna-dīpa-prade gurau, martyāsad-dhīḥ śrutam tasya sarvaṁ kuñjara-śaucavat* (BhP, 7.15.27; 1995, Vol. 7, p. 850).

⁴¹³ *Ācāryam mām vijānīyān nāvamanyeta karhicit, na martya-buddhyāsūyeta sarva-devo-mayo guruḥ* (BhP, 11.17.27; 1995, Vol. 11.2; p. 186).

⁴¹⁴ *Sarvasya cāham hr̥di sanniviṣṭo mattaḥ smṛtir jñānam apohanam ca* (Bg, 15.15; 1986, p. 603).

com o *guru*, é que o sentido do conhecimento espiritual é revelado⁴¹⁵. O *guru* também recebe serviço e adoração por ser manifestação da energia interna (*svarūpa-śakti*) da Divindade, que se manifesta como os associados eternos (*pāriśadas/parikaras*) da personalidade da Divindade. Como representante de Paramātmā, o *guru* instrui e capacita o discípulo para buscar a Divindade. Como o representante dos personagens arquetípicos paradigmáticos, que são os associados eternos de Kṛṣṇa, ele concede a graça na forma da energia da devoção, que possibilita o devoto amar e obter um relacionamento com Kṛṣṇa. Dessa forma, o devoto, após a prática regulada (*vaidhī sādhana*) e espontânea (*rāgānugā sādhana*), alcança o estado perfeccional de *bhakti*, que se desdobra em duas fases, *bhāva bhakti* e *prema bhakti*.

Há três categorias de devotos perfeitos (*siddha*) que alcançaram essa fase e, portanto, podem ser todos eles considerados como mestres espirituais (*guru*). Um é o *sādhana-siddha*, ou seja, aquele que se libertou pela prática regulada (*sādhana*) de *bhakti*. Outro é o *kṛpa-siddha*, que se libertou pela graça (*prasāda* ou *kṛpa*) de Kṛṣṇa ou seu devoto. E o terceiro é o *nitya-siddha* que jamais se esqueceu de Kṛṣṇa em toda a sua existência (Prabhupāda, 1984a, Vol.2, p. 153). Rūpa Gosvāmī descreve a qualificação necessária para um mestre (*guru*) com as seguintes palavras: “Uma pessoa sóbria que seja capaz de tolerar o desejo de falar, as exigências da mente, as ações da ira e os impulsos do estômago e dos órgãos genitais é qualificada para fazer discípulos em todo o mundo”⁴¹⁶.

É importante notar que o *guru* essencialmente é um apenas: todos os *gurus* têm o mesmo propósito que é revelar a Divindade como o *guru* original e interior. Mesmo sendo um, o *guru* se desdobra em três dimensões: (i) o *dikṣā-guru*, ‘mestre iniciador’; (ii) o *sīkṣā-guru*, ‘mestre instrutor’; e (iii) uma subcategoria do *sīkṣā-guru*, o *vartma-pradarśaka-guru*, ‘mestre que inicialmente mostra o caminho’. Uma mesma pessoa pode ser qualquer uma dessas dimensões, ou todas elas simultaneamente.

Os *vaiṣṇavas gauḍīyas* se submetem a um processo de iniciação (*dīkṣā*), outorgada pelo *dikṣā-guru*, sob cuja orientação são treinados a fim de empreender e realizar as práticas soteriológicas. De acordo com a tradição, no momento da iniciação (*upanayana*) o discípulo recebe, tradicionalmente, *mantras* védicos específicos que

⁴¹⁵ *Yasya deve parābhaktir yathā-deve tathā gurau, tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanah* (ŚvU, 6.23; Tyāgīśānanda, 1971, p. 136).

⁴¹⁶ *Vāco vegam manasaḥ krodha-vegam jihvā-vegam udaropastha-vegam, etān vegān yo viśaheta dhīraḥ sarvām apīmām pṛthivīm sa śiṣyāt* (UpĀ, 1; Prabhupāda, 1985, p. 3).

deverão ser recitados tanto em voz alta quanto mentalmente, como ato de adoração a Viṣṇu ou Kṛṣṇa. A prática da oração repetitiva é conhecida como *japa*. Por outro lado, o *śīkṣā-guru* indica o mestre que dá instruções (*śīkṣa*) sobre o conhecimento espiritual e orienta o discípulo no processo de evolução espiritual. Segundo a tradição *vaiṣṇava gauḍīya*, o devoto pode ter apenas um mestre iniciador (*dikṣā-guru*), mas não existe restrições quanto ao número de mestres instrutores (*śīkṣā-gurus*). Geralmente, o devoto aceita o mestre instrutor (*śīkṣā-guru*) mais proeminente em sua vida como seu mestre iniciador (*dikṣā-guru*). Por outro lado, o mestre *vartma-pradarśaka-guru* significa, literalmente, ‘o mestre que indicou o caminho’. Trata-se do primeiro *śīkṣā-guru*, ‘mestre instrutor’ do devoto; aquele que mostrou e motivou o devoto a adotar o caminho da devoção.

A eficácia de todo o processo acima descrito depende de um *guru* ser qualificado e autêntico. Dessa forma o *guru*, além de sua qualificação moral deve estar conectado com a fonte do conhecimento espiritual, ou seja, deve estando situado em uma linhagem de mestres que remonta ao conhecimento original que segundo a tradição *vaiṣṇava gauḍīya* foi transmitido por Brahmā no início da criação. Isso é explicado no *Padma Purāṇa*: “Fora da tradição discipular (*sampradāya*), o *mantra* recebido na iniciação não traz resultados”⁴¹⁷ (PrR, 1.5; Shastri, 1927, p.7). O *Padma Purāṇa* identifica quatro *sampradāyas vaiṣṇavas* que na presente era (conhecida como *Kali-yuga*) que ainda preservam o poder dos *mantras* transmitido na iniciação: *Śrī-sampradāya*, sistematizada por Rāmānuja; *Rudra-sampradāya*, sistematizada por Vallabha; *Kumāra-sampradāya*, sistematizada por Nimbārka; e *Brahmā-sampradāya*, sistematizada por Madhva⁴¹⁸ (PrR, 1.5-6; Shastri, 1927, p.8). É nessa última que se situa Caitanya Mahāprabhu e toda a linhagem do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, que passa por Rūpa Gosvāmī e chega aos contemporâneos como Prabhupāda.

Concluindo, podemos ver que a tradição *vaiṣṇava gauḍīya* considera o *guru* simultaneamente como um instrumento e uma teleologia, isto é, um mistério, uma Graça, que torna o inacessível acessível.

⁴¹⁷ *Sampradāya-vihīnāye mantrās te niṣphalā matāḥ* (*Padma Purāṇa*, citado no *Prameya-ratnavali* 1.5 de Baladeva Vidyābhūṣana).

⁴¹⁸ *Ataḥ kalau bhaviṣyanti catvараḥ sampradāyinaḥ śrī-brahmā-rudra-sanaka vaiṣṇavaḥ kṣiti-pāvanaḥ, catvaras te kalau bhavya hy utkale puruṣottamāt rāmanujaṁ śrī svicakre madhvācāryaṁ caturmukhaḥ, śrī viṣṇusvāmīnaṁ rudro nimbādityaṁ catuḥsanaḥ* (*Padma Purāṇa*, citado no *Prameya-ratnavali* 1.5-6 de Baladeva Vidyābhūṣana).

CONCLUSÃO

A presente tese demonstra que na pluralidade das tradições místicas do Hinduísmo floresceu uma tradição singular de devoção. Essa tradição, ao realizar magistralmente a integração da filosofia da estética com a soteriologia da devoção, sistematizou uma psicologia transcendental das emoções que interpretou a dimensão fenomenológica e relativa do mundo material sob o prisma da dimensão ideal e absoluta do mundo espiritual arquetípico. O artífice desta integração, Rūpa Gosvāmī, atuando como instrumento de Caitanya Mahāprabhu, estabeleceu que a verdade – o objeto da ontologia – é o próprio belo – o objeto da estética.

Levando em consideração que Rūpa Gosvāmī ao criar uma alternativa para o *rasa* da poesia, apresentado pelos teóricos clássicos, considerou *rasa*, a experiência estética como a manifestação plena do aspecto lúdico e estético característico da natureza bem-aventurada (*ānanda*) da verdade Absoluta, concluímos que Rūpa Gosvāmī e toda a tradição de Caitanya Mahāprabhu, identificou *rasa* com o estágio perfeccional da existência que é a devoção amorosa a Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-prema-bhakti*).

Este *rasa*, conhecido como *bhakti-rasa* – estágio mais elevado de *uttama-bhakti* – se iguala ao estágio pleno da devoção, denominado *prema-bhakti*, que surge e desabrocha plenamente das emoções básicas (*sthāyi-bhāva*) constituintes da personalidade, que podem ser estimulados sendo aprimorada pelos processos ou métodos práticos da devoção (*sādhana-bhakti*) que preparam os devotos praticantes (*sādhakas*) para serem objetos da Graça divina do Senhor e seu representante o *guru*.

Caberia ainda, nessa conclusão, apontar de forma sucinta as características peculiares que distinguem a tradição *vaiṣṇava gaudiya*, marcada por uma ontologia monoteísta (*bhagavān*), por uma senda devocional (*bhakti*) e por uma meta que se expressa como graça (*prasāda*), da tradição correlata do cristianismo com a qual várias aproximadas têm sido feitas por estudiosos e religiosos.

O tipo de monoteísmo do Vaiṣṇavismo Gauḍīya não se confunde com as formas mais ortodoxas, de pendor radicalmente dualista, dos monoteísmos judaico-cristãos, pois ele concilia harmoniosamente o aspecto impessoal ou não-dual da Realidade última com seu aspecto pessoal imanente e transcendente. Por isso o Vaiṣṇavismo Gauḍīya poderia ser mais bem definido como um ‘monoteísmo panenteísta’. Tal conceito está explícito na *Bhagavad-gītā*, onde Kṛṣṇa, na condição da Divindade Suprema, afirma: “Todos os seres

situam-se em mim, mas eu não estou neles”⁴¹⁹. Diferente das tradições ocidentais apofáticas, o ideal místico da tradição *bhakti* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya não é buscar uma comunhão ontológica impessoal com a Divindade, mas sim desenvolver um relacionamento de alteridade amorosa entre a Divindade, em sua condição da Pessoa Suprema (*puruṣottama*), e as almas individuais, na sua “posição constitucional de seus servos eternos”⁴²⁰.

O Vaiṣṇavismo Gauḍīya não se apresenta apenas como um processo subjetivo de fé que depende unicamente da graça salvadora da Divindade. Sem descartar a necessidade da graça divina, que se apresenta como fator determinante de fase final de amor puro pela Divindade (*prema-bhakti*), no Vaiṣṇavismo Gauḍīya encontramos um processo pedagógico prático (*sādhana-bhakti*) de devoção que torna o devoto qualificado (*adhikara*) para ser objeto da graça. Portanto, a graça divina está sempre presente, mesmo que ainda não manifesta, sendo possibilitada pelo *guru* ou mestre, que conduz e qualifica o devoto tanto nos estágios práticos iniciais (*sādhana-bhakti*) como na situação final (*sādhya*) de amor espiritual (*prema-bhakti*).

Assim exposto, finalizamos com um verso do *Padyāvalī*, uma antologia de versos coletados por Rūpa Gosvāmī:

Deixe aqueles que estão apegados à poesia elogiar os *rasas* mundanos.
Deixe os absortos no estudo dos *Vedas* elogiar o néctar do Brahman
Mas, quanto a nós, vamos simplesmente nos abrigar naquela pessoa que porta
uma flauta e usa um colar de *guñja*, ‘sementes de jequiriti’⁴²¹.

⁴¹⁹ *Mayā tatam idaṁ sarvaṁ jagad avyakta-mūrtinā, mat-sthāni sarva-bhūtāni na cāhaṁ teṣv avasthitah* (Bg. 9.4; Prabhupāda, 1994, p. 438).

⁴²⁰ *Jīvara svarūpa haya – kṛṣṇera nitya-dāsa* (CC, 2.20.108; Prabhupāda, Vol. 2.3, p. 380).

⁴²¹ *Rasaṁ praśaṁ santu kavīva-niṣṭhā brahmāmṛtaṁ veda-śiro-niviṣṭāḥ, vayaṁ tu guñja-kalitāvataṁsaṁ grhīta-vamśaṁ kam api śrayāmaḥ* (PV, 76; Dāsa, 1989c, p. 52).

GLOSSÁRIO

- abhidheya* – práticas destinadas à realização espiritual, que constitui a segunda fase da disciplina do Vedānta.
- Abhinavagupta – Místico e esteta da Caxemira do século X, que foi um dos principais interpretes e comentaristas de Bharata Muni.
- abhinaya* – representação artística, o aspecto expressivo da dança (*nṛtya*) indiana.
- abhyāsa* – prática intensa ou constante.
- ācārya* – mestre que ensina pelo exemplo pessoal.
- adbhuta-rasa* – ‘experiência estética de maravilhamento’.
- adhikāra* – quem tem autoridade, quem está qualificado.
- Āgama* – ‘aquilo que conduz’; classe de escritura revelada relacionada com as diferentes tradições religiosas do Hinduísmo.
- ahaṅkāra* – ‘ego falso’, egoísmo.
- āhārya* – a comunicação artística de ideias por meio do figurino, maquiagem, enfeites e cenografia.
- aikāntiki-bhakti* – devoção exclusiva (do *adj. ekanta* ‘exclusivo’).
- aiśvarya* – majestade reverencial, o aspecto poderoso e inspirador de reverência da Divindade.
- ālabhana-vibhāva* – ‘emoção determinante básica’ ou substancial; sujeitos que sentem o afeto.
- alaṅkāra* – ‘ornamento’, retórica ou figura de linguagem.
- ālaṅkārika* – retórico
- alaukika* – ‘não do mundo’; transcendental.
- Ālvārs – grupo de santos e poetas vaiṣṇavas que floresceram no Sul da Índia.
- amṛta* – imortalidade, néctar (uma bebida que traz a imortalidade).
- āṅgika* – expressões artísticas com movimentos gestuais exibidos pelo corpo tais como posturas das mãos (*hasta-mudrās*).
- antaraṅgā-śakti* – energia interna ou energia espiritual da Divindade.
- anubhāva* – ‘emoções consequentes’. O componente estético que permite a experiência de uma emoção básica. Constitui-se das ações da peça, e incluem as falas e gestos dos atores.
- anugraha* – favor, benção, graça.
- arcanam, arcanā* – adoração ou serviço à forma da Divindade nos templos.
- āśraya* – ‘recipiente’ ou ‘abrigo’ de uma emoção; geralmente se refere aos devotos com intenso amor por Kṛṣṇa.
- ātmanā (ātman)* – ‘si mesmo’, a alma consciente; pode indicar tanto a Divindade como as entidades vivas individuais. V. *Paramātmā* e *jīvātmā*.
- avatāra* – a “descida” de um ser superior para um plano inferior; aparecimento do Senhor Supremo no mundo material em uma de suas múltiplas formas.

avidya – ‘ignorância’, ausência de conhecimento’.

bahiraṅgā-śakti – potência marginal da Divindade, que constitui as almas individuais (*jīvas*).

Balarāma – irmão de Kṛṣṇa.

Bhagavad-gītā – ‘a canção do Senhor’; capítulo do *Mahābhārata* que contém os ensinamentos de Kṛṣṇa a Arjuna, considerado como a essência dos ensinamentos das *Upaniṣads* e *Purāṇas*.

Bhagavān – ‘o todo opulento’, o aspecto pessoal da Divindade, pleno de opulência (*bhaga*).

Bhāgavata Purāṇa (*Śrīmad-Bhāgavatam*) – escritura que descreve a vida de Kṛṣṇa e de suas encarnações e que constitui a essência de todo conhecimento védico para os *vaiṣṇavas*.

bhajana – serviço, adoração; meditação; canto devocional.

bhakti – devoção, serviço devocional.

bhakti-rasa – o prazer estético derivado da devoção.

Bharata Muni – o legendário autor do *Nāṭya-śāstra*.

bhāva – ‘emoção’.

bhāva-bhakta – devoto que recém desenvolveu amor por Kṛṣṇa e o pratica.

bhāvollāsa – arrebatamento emocional.

bhaya – ‘medo’.

bhayānaka – ‘terror’.

Bhoja – rei do século XI que teorizou sobre *rasa*. Escreveu o *Śṛṅgāra-prakāśa*.

bhūta-śuddhi – purificação dos elementos.

bībhatsa – ‘repugnância’

Brahman – o Ser ou Realidade Absoluta.

brāhmaṇa – membro da classe intelectual ou sacerdote que constitui uma das quatro divisões ocupacionais do sistema social *varṇāśrama*

Brahmāsvāda – experiência de Brahman

Braj – veja. Vraja.

Brindāvan – veja. Vṛndāvana.

Caitanya-caritāmṛta – a biografia mais autorizada de Caitanya Mahāprabhu escrita por Kṛṣṇadāsa Kavirāja. Contém o mesmo ensinamento sobre a teoria de *rasa* apresentado no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*.

Caitanya Mahāprabhu – fundador do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, considerado por essa tradição como encarnação simultânea de Kṛṣṇa e Rādhā.

caṇḍāla – pessoas sem castas, consideradas intocáveis, que equivale ao que hoje classificamos como párias ou dālits.

Dāmodara – nome de Kṛṣṇa, relativo ao seu passatempo de ser amarrado com uma corda por sua mãe Yaśodā.

Daṇḍakāraṇya – nome de uma floresta onde Rāmacandra passou o seu exílio.

dāsyā-rasa – ‘experiência estética de servidão’.

dhāma – ‘morada’.

dhvani – ‘sugestão’.

dhyāna – ‘meditação’.

Dvārakā – cidade que foi a capital do reino de Kṛṣṇa.

gauḍīya – relativo à região da Bengala.

gauṇa-bhāva ou *gauṇa-rati* – emoções fundantes secundárias.

Gayā – cidade situada do Estado de Bihar que é considerada com uma das sete mais sagradas cidades da Índia, famosa por lá se realizar ritos para os antepassados.

Gokula – uma das regiões de Vraja em que Kṛṣṇa viveu.

Gopa – pastor de vacas; companheiro de Kṛṣṇa.

Gopāla – ‘protetor das vacas’, nome de Kṛṣṇa.

Gopī – pastorinha de vacas; namoradas de Kṛṣṇa; uma das mulheres de Vraja.

gopī-candana – ‘sândalo das *gopīs*’, argila sagrada retirada do solo de Dvārakā ou Vṛndāvana, que é aplicada em doze partes do corpo, em especial na testa, enquanto se canta os nomes de Viṣṇu.

gosvāmī (*gosvāmin*) – ‘mestre dos sentidos’, um renunciante, especialmente um *sannyāsī* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya.

Govardhana – a montanha situada em Vraja (q.v.) que foi levantada por Kṛṣṇa para proteger os pastores e as vacas da chuva torrencial enviada por Indra. Também é chamada Girirāja, “o rei das montanhas” e adorada especialmente pelos pastores de vacas no festival de Annakūṭa ou Govardhana-Pūjā.

Govinda – ‘senhor das vacas’, nome de Kṛṣṇa.

guṇa – qualidade de alguma coisa; constituintes da natureza material.

guru – preceptor ou mestre espiritual.

Hari – ‘que leva ou remove’, nome de Viṣṇu.

Hāsa – ‘riso’

Hāsyā – ‘humor’

Hṛṣīkeśa – ‘senhor dos sentidos’, nome de Kṛṣṇa.

Indra – o rei dos céus, no panteão védico.

iṣṭha-devatā – deidade escolhida ou preferida.

Janārdana – “mantenedor das criaturas”, nome de Viṣṇu.

janmāṣṭamī – celebração anual do nascimento de Kṛṣṇa, que cai no oitavo dia da quinzena escura no mês de Śravanā (agosto-setembro).

jīva ou *jīvātmā* – entidade viva; alma individual.

Jīva Gosvāmī – um dos Gosvāmī de Vṛndāvana, sobrinho de Rūpa Gosvāmī. Foi o maior dos filósofos *vaiṣṇava gauḍīyas*.

jñāna – conhecimento; método de autorrealização.

Jñāni (*jñānin*) – conhecedor; filósofo.

Jugupsā – ‘aversão’.

Kaṁsa – rei de Mathurā que era arqui-inimigo e tio de Kṛṣṇa.

karuṇa – ‘compaixão’.

kīrtana – ‘canto’; processo de cantar os nomes da Divindade, um dos princípios de bhakti.

krodha – ‘ira’.

Kṛṣṇa – a personalidade íntima da Divindade, que se encarnou há 5.000 anos; Ele viveu primeiramente como um pastorinho de vacas em Vṛndāvana, e depois como um valente príncipe em Mathurā e Dvārakā.

Kubjā – nome de uma florista corcunda de Mathurā, que foi salva e curada por Kṛṣṇa.

laukika – do mundo (*loka*); mundano.

līlā – brincadeira, passatempo.

līlā-smarana – meditação nos passatempos de Kṛṣṇa.

lokottara – transcendental.

madhura ou *mādhurya* – doce; doçura, graça, charme.

mādhurya-rasa – ‘experiência estética de amor conjugal’.

manasi-sevā – serviço mental, ou por meio de meditação.

mantra – vibração sonora que liberta a mente do condicionamento material.

mañjarī – ‘florescência; categoria de *gopī* serva de Rādhā.

māyā – potência criativa da Divindade. Tem a função dupla de iludir, removendo o conhecimento espiritual, e encobrir, criando o condicionamento material.

mokṣa – ‘libertação’.

mukti – v. *mokṣa*.

Mukunda – ‘que liberta’, nome de Kṛṣṇa.

mūrti – forma divina manifesta em uma imagem.

mūrti-sevā – serviço à deidade [imagem] do Senhor.

Nārada Muni – grande sábio que podia visitar todas as regiões do universo.

Navadvīpa – cidade na Bengala onde nasceu Caitanya Mahāprabhu.

nirguṇa – sem qualidades, livre da influência dos *guṇas*.

nirviśeṣa – sem atributos, sem diferenciação ou variedade.

Pāṇḍavas – os cinco irmãos filhos do rei Pandu e primos de Kṛṣṇa.

parā-bhakti – ‘devoção superior’.

parakīya – ‘amor extraconjugal’.

Paramātmā – ‘o si-mesmo supremo’ ou a ‘superalma’, a Divindade em seu aspecto pessoal localizado onipresente e onisciente.

parā-vidyā – ‘conhecimento superior’; conhecimento espiritual que se distingue do seu oposto que é o conhecimento material ou mundano (*aparā-vidyā*).

parikara – atendente, associado, assistente.

pāriṣada – atendente, assistente, associado.

prapatti – ‘rendição’.

prasāda – graça, misericórdia; restos dos alimentos ou artigos oferecidos ao Senhor.

pratiyamana – ‘sugerido’.

Prayāga – ‘lugar do sacrifício’, cidade sagrada – que mais tarde ficou conhecida como Allāhābād – situada na confluência do rio Ganges com o rio Yamunā e o místico rio subterrâneo Sarasvatī, o que fez este local receber a denominação de *triveṇī*, ‘três tranças’.

prema – amor supremo, forma inclusiva de amor que abarca todos os estágios do *rasa* devocional.

Purī – cidade conhecida também como Jagannātha Purī, pois ali se situa o templo de Jagannātha, uma das principais deidades de Kṛṣṇa, sendo, portanto, importante centro de peregrinação.

puruṣa - ‘pessoa’ ou Deus como pessoa; no sistema Sāṅkhya ele indica o ‘espírito’ em contraposição à ‘matéria’.

Rādhā – a principal das *gopīs* que é a namorada eterna de Kṛṣṇa; a *śakti* de devoção da Divindade.

Rādhāraṇī – nome de Rādhā que indica ser ela a rainha de Vṛndāvana.

rāga – paixão.

rāgānuga-sādhana – disciplina de devoção espontânea por paixão

rāgātmikā-bhakti – o tipo perfeito de devoção espontânea exemplificada pelos habitantes de Vraja.

rasa – ‘experiência estética’, ‘gosto’, ‘sabor’ ou ‘doçura’.

rasāsvāda – saborear do *rasa*.

rati – ‘amor fundante’, amor ainda em seu estágio inicial de *bhāva*.

Raudra – ‘fúria’.

Rudra – nome de Śiva.

rūpa – forma.

sādhaka – praticante do *sādhana*.

sādhana – disciplina, prática.

sādhana-bhakti – pratica utilizando os sentidos, com o potencial de despertar o amor para a Divindade (*bhāva-bhakti*).

sādhāraṇī-karaṇa – ‘universalização’ ou generalização.

sādhū – devoto, pessoa santa.

sādhū-saṅga – companhia ou associação como devotos ou pessoas santas.

sādhya – meta, objetivo, algo a ser obtido.

sahṛdaya – ‘apreciador’.

śaiva – seguidor do Śaivismo ou devoto de Śiva.

Śaivismo – uma das quatro grandes religiões do Hinduísmo tradicional, sendo uma tradição que tem Śiva como a Realidade suprema.

sakhī – ‘amiga’; categoria de *gopī* amiga de Rādhā.

sākhya-rasa – ‘experiência estética de amizade’.

śākta – seguidor do Śāktismo ou devoto da Deusa ou Mãe divina.

śakti – ‘potência’ ou energia da Divindade.

Śāktismo – uma das quatro grandes religiões do Hinduísmo tradicional, sendo uma tradição que Śakti, a deusa ou mãe Natureza como a Realidade suprema.

samādhi – meditação profunda com identificação do meditador com seu objeto.

sambandha – relação.

sanātana – eterno.

Sanātana Gosvāmī – um dos Gosvāmīs de Vṛndāvana, irmão de Rūpa Gosvāmī.

Sanātana-dharma – ‘dever eterno’. Natureza eterna da alma. Nome

- indicativo da tradição religiosa relacionada com os Vedas.
- saṅga* – reunião, companhia ou associação.
- saṅkīrtana* – cantar congregacional dos nomes de Kṛṣṇa.
- śānta-rasa* – ‘experiência estética de tranquilidade ou neutra’.
- śānti* – paz, tranquilidade.
- śaraṅgati* – ato de render-se ou tomar abrigo.
- sāttvika* – representações fisiológicas dos estados emocionais internos
- sāttvika-bhāva* – ‘emoções responsivas’.
- siddha-deha* – ‘corpo de perfeição’, veja *siddha-rūpa*.
- siddha-rūpa* – ‘forma de perfeição’, refere-se ao corpo meditativo interior que dá acesso aos passatempos eternos de Kṛṣṇa.
- sindhu* – ‘oceano’.
- Śisūpala – um rei *asura* ou demônio morto por Kṛṣṇa.
- smārta* – seguidor do Smārtismo.
- Smārtismo – uma das quatro grandes religiões do Hinduísmo tradicional, sendo uma tradição monista ou panteísta que tem o Brahman (impessoal) como a Realidade suprema.
- Śoka* – ‘lamentação’
- śraddhā* – fé, confiança.
- śravaṇam* – ato de ouvir.
- Śrīmad Bhāgavatam* – veja *Bhāgavata Purāṇa*.
- śṛṅgāra* – ‘amor’.
- sthāyī-bhāva* – ‘emoção fundante’ ou básica. Emoção dominante que é a base para a experiência estética de amor ou *rasa*.
- śuddha-rati* – ‘emoção de pureza’, emoção fundante para o desenvolvimento da experiência estética da ‘tranquilidade’ (*śānta-rasa*).
- śuddha-sattva* – “bondade pura”, essência que constitui a realidade espiritual.
- svarūpa* – própria forma; natureza original ou intrínseca.
- svarūpa-śakti* – energia espiritual e pessoal da Divindade
- taṭasthā-śakti* – energia marginal da Divindade, constituída das entidades vivas (*jīvas*).
- Tulasī – planta sagrada (*Ocimum sanctum*) utilizada na adoração de Viṣṇu ou Kṛṣṇa.
- uddīpana-vibhāva* – emoção determinante intensificadora.
- Upaniṣad* – o ensinamento filosófico dos Vedas; parte dos Vedas.
- utsāha* – ‘entusiasmo’
- uttama-bhakti* – a devoção mais elevada. Devoção incondicional e imotivada.
- vācika* – expressões artísticas por meio de palavras, como poesia, canção, declamação e solfejo.
- vācya* – ‘expresso’, ‘falado’.
- vaidhī* – princípios disciplinares.
- vaidhī-sādhana-bhakti* – disciplina de devoção ritualista.
- vairāgya* – sem paixão (*raga*), desapego, renúncia.

vaiṣṇava – um devoto de Viṣṇu ou de Kṛṣṇa.

Vaiṣṇavismo – uma das quatro grandes religiões do Hinduísmo tradicional, sendo uma tradição monoteísta tem Viṣṇu ou Kṛṣṇa como a Realidade suprema.

Vārāṇasī – cidade que já foi conhecida por Kāśī e Benares. Situada nas margens do rio Ganges é uma das sete cidades mais antigas e sagradas da Índia sendo dedicada à adoração de Śiva.

vāsanā – impressão de algo ou tendências latentes que permanecem inconscientes na mente, a consciência atual de percepções passadas, conhecimento derivado da memória.

Vāsudeva – ‘filho de Vasudeva’, nome de Kṛṣṇa.

vātsalya-rasa – ‘experiência estética de amor parental’.

vibhāva – ‘emoções determinantes’ ou excitantes do êxtase. O componente estético que excita inicialmente uma emoção básica. São condições ambientais de uma emoção, e incluem tanto os personagens como o cenário de uma peça.

vīra – ‘heroísmo’.

viraha – separação do amado.

viṣaya – o objeto do amor; alguma manifestação de Kṛṣṇa.

Viśvanātha Cakravartī – importante comentador das obras de Rūpa Gosvāmī, que viveu em Vṛndāvana no fim do século XVII e início do século XVIII.

viyoga – separação; amor em separação; saudade, ou sentimento de estar separado do objeto do amor, caracterizado por um anseio intenso e ávida antecipação. Como um ideal místico-religioso o termo contrasta com *yoga*, a “união” ou “encontro”.

Vraja (Braj) – comunidade pastoril nas cercanias de Mathurā, no atual Estado de Uttar Pradesh, que fala a língua Braj Bhāṣā. Toda a região é um local de peregrinação para os vaiṣṇavas, pois se identifica com a Vraja dos *Purāṇas*, que é o local da infância e adolescência de Kṛṣṇa.

Vraja-līlā – passatempos de Kṛṣṇa na região circunvizinha a Vṛndāvana.

Vraja-loka – o mundo ou habitantes de Vraja; o mundo espiritual de Kṛṣṇa.

Vṛndāvana (Brindāvan) – cidade e lugar de peregrinação perto de Mathurā e no coração de Vraja (q.v.), que sob as ordens de Caitanya foi restaurada pelos Seis *Gosvāmīs* (q.v.). A cidade está cheia de templos vaiṣṇavas e devotos de Kṛṣṇa e Rādhā.

Vṛṣṇis - descendentes de Vṛṣṇi, parte da dinastia dos Yādavas.

vyabhicārī-bhāva – ‘emoções transitórias’ ou extáticas intensas. O componente estético que dá suporte e nutre a emoção dominante. São emoções secundárias e acompanhantes, e às vezes são chamadas de *sañcārī-bhāvas*.

Vyāsa – editor ou compilador das escrituras védicas.

Yādavas – os descendentes do rei Yadu (filho do rei Yayāti e Devāyanī).

yajña – ‘sacrifício’.

Yaśodā – a mãe adotiva de Kṛṣṇa em
Vṛndāvana.

yoga – união, conexão, junção; processo
ou prática mística.

yogī (*yogin*) – praticante de *yoga*.

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes Primárias - Obras em Sânscrito e Bengali

- ABHINAVAGUPTA. *Abhinavabhāratī* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de MASSON, 1969.
- ADVAYA-TĀRAKA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de JOSHI, 2007, Vol.2.
- AGNI PURĀṆA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de BHATTACHARYA, 1995.
- AHIRBUDHNYA SAMHITĀ – Texto em sânscrito de RĀMĀNUJĀCĀRYA, 1916.
- AITAREYA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SARVANANDA, 1978
- ATHARVA VEDA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SARASVATI, 1992.
- BĀDARĀYAṆA. *Vedānta-sūtra (Brahmā-sūtra)* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 1989d.
- BHAGAVAD-GĪTĀ – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPĀDA, 1994.
- BHĀGAVATA PURĀṆA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPĀDA, 1995.
- BHĀMAHA. *Kāvya-lāṅkāra* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SASTRY, 1970.
- BHARATA MUNI. *Nāṭya Śāstra* – Tradução em inglês de GHOSH, 2007. Texto em sânscrito de GHOSH, 2009.
- BHOJA. *Śṛṅgāra Prakāśa* – Texto em sânscrito de RAGHAVAN, 1978.
- BRAHMA- SAMHITĀ – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SWAMI, 2008.
- BṚDADĀRĀṆYAKA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de MĀDHAVĀNANDA, 1951.
- CHAKRAVARTĪ, Narahari. *Bhakti-ratnākara*. Texto em sânscrito de VIDYĀLĀMĀKĀRA, 1960.
- CHAKRAVARTĪ, Viśvanātha. *Bhakti-rasāmṛta-sindhu-bindu* – Texto em sânscrito e tradução em inglês por MAHĀRĀJ, Bhaktivedānta Nārāyaṇa, 2003.
- CHĀNDOGYA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SWĀHĀNANDA Swāmī. 1956.
- DANḌIN. *Kāvya-darśa* – Texto em sânscrito editado por POTDAR, 1970.
- GOSVĀMĪ, Jīva. *Sarva-Saṁvādinī* – Texto em bengali de VIDYABHUSAN, 1921.

- _____. *Bhagavat-Sandarbha* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 1989a.
- _____. *Kṛṣṇa-sandarbha* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 1989b.
- _____. *Paramātma-Sandarbha* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 2006a.
- _____. *Prīti-Sandarbha* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 2007b.
- _____. *Bhakti-Sandarbha* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 2007a.
- GOSVĀMĪ, Rūpa. *Nāṭaka-Candrikā* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SHASTRI, 1964.
- _____. *Ujvala-Nīlamaṇi* – Tradução em inglês de DĀSA, 2006. Texto em sânscrito de DURGĀPRASĀD, 1932.
- _____. *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de BOM MAHĀRĀJ, 1965; de HABERMAN, 2003; e de SVĀMĪ, 2003/2006.
- _____. *Upadeśāmṛta* – Texto em sânscrito e tradução em português de PRABHUPĀDA, 1985.
- _____. *Padyāvalī* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA 1989c.
- _____. *Lalita-Mādhava-Nāṭaka* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SHASTRI, 1998.
- _____. *Laghu-Bhāgavatāmṛta* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SVĀMĪ, 2007.
- GOSVĀMĪ, Sanātana. *Hari-Bhakti-Vilāsa* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 2006.
- _____. *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, 2007.
- JAYADEVA. *Gītā-govinda* – Texto em sânscrito e tradução em português de DUARTE, 2011.
- KAIVALYA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de MADHAVANANDA, 1973.
- KARṆAPURA, Kavi. *Alaṅkāra-Kaustubha* – Texto em sânscrito por BHATTACHARYYA, 1926.
- _____. *Gaura-Gaṇoddeśa-Dīpikā* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DĀSA, Kuśakratha. 1987.
- KATĪHA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de JOSHI, 2007.

- KAVIRĀJA, Kṛṣṇadāsa. *CAITANYA-CARITĀMṚTA* – Texto em bengali e tradução em inglês de PRABHUPĀDA, 1984; 1984a; 1986; 1987.
- MAMMATA. *Kāvyaṅprakāśa* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de DWIVEDI, 1977.
- MATSYA PURĀṆA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de WILSON, 1983.
- MUKTIKA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de JOSHI, 2007.
- MUṆḌAKA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SARVĀNANDA, 1982b.
- NĀRADA. *Nārada Bhakti Sūtra* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPĀDA, 1992.
- ṚGVEDA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SARASVATI, 1977, 1983, 1987.
- RISHI, Shandilya. *Sandilya Bhakti Sūtra* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de YATI, 1991.
- RUDRAṬA, *Kāvyaṅlāmākāra* – Texto em sânscrito por RUDRATA, 1983
- ŚAṆKARA. *Viveka-Cūḍāmaṇi* – Texto em sânscrito e tradução em português de ?.
- SARASVATI, Bhaktisiddhanta. *Prākṛta-Rasaśata-Duśini* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SARASVATI, 1993.
- SARASVATĪ, Madhusudana. *Bhakti-rasāyanam* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PANDEYA, 1961.
- ŚVETĀŚVATARA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de TYĀGĪŚĀNANDA, 1971.
- TAITTIRĪYA UPANIṢAD – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SARVĀNANDA, 1982a.
- ṬHĀKURA, Bhaktivinoda. *Bhajana Rahasya*. – Tradução em inglês de DĀSA s/d.
- ṬHĀKURA, Narottama Dāsa. *Prema-Bhakti-Candrikā* – Texto em bengali e tradução em inglês de DĀSA, 2000.
- VIDYĀBHŪṢAṆA, Baladeva. *Prameya Ratnāvalī* – Texto em sânscrito de SHASTRI, 1927.
- VIṢṆU PURĀṆA – Texto em sânscrito e tradução para o inglês de WILSON, 1998.
- VIŚVANĀTHA. *Sāhitya Darpaṇa* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de KANE, 1974.
- VOPADEVĀ. *Muktāphala* – Texto em sânscrito de SASTRI, 1920.
- YĀMUNA. *Alavandhar Stotra-Ratnam* – Texto em sânscrito e tradução em inglês de YĀMUNA, s/d).

2) Bibliografia Geral

- ABHISHIKTĀNANDA (LE SAUX, Henri). *Intériorité et révélation*. Sisteron: Présence, 1982.
- _____. *Saccidānanda: a Christian Approach to Advaitic Experience*. Delhi: ISPCK, 1997.
- ACHARYYA, Debnarayan. *The Life and Times of Sri Krishna Chaitanya*. Calcutta: Firma KLM Private, 1984.
- ADKOLI, Mahesh. *Bhakti Rasa: A debate*. Muroor, Karnataka: Anand Publications, 2000.
- AMES, Roger T. (edit). *Emotion in Indian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy* Albany: State University of New York Press, 1995.
- APTE, Vaman Shivram. *The Practical Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1965.
- ARCHER, W.G. *The Loves of Krishna in Indian Painting and Poetry*. New York: Grove Press, 1957, p. 72.
- AUROBINDO, Sri. *The Foundations of Indian Culture: and the Renaissance in India*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1984.
- 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.
- BARLINGAY, Surendra Sheodas. *A Modern Introduction to Indian Aesthetic Theory: the development from Bharata to Jagannātha* New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd., 2007.
- BASHAN, A. L. *The Wonder that was India*. Calcutá: Rupa & Co., 1982.
- BAÜMER, Bettina (edit.). *Mysticism in Shaivism and Christianity*. New Delhi: D.K. Printworld 1997.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petropolis: Vozes, 2010.
- BHATTACHARYA, Biswanath. *Sanskrit Drama and Dramaturgy*. Varanasi: Bharata Manisha, 1974.
- BHATTACHARYYA, Sivaprasad (trad. edit). *The Alamkāra Kaustubha: A Work on Sanskrit Poetics*. Rajshahi: Verendra Research Society, 1929.
- _____. Bhoja's Rasa-Ideology and Its Influence on Bengal Rasa-Śāstra, *Journal of the Oriental Institute* (University of Baroda) 13, no. 2 (Dezembro 1963), p. 106-119.

- BHATTACHARYA, Suresh Chandra (edit.). *Vaishnavism in Eastern India*. Calcutta: Firma KLM Private Limited, 1995.
- BHATTACHARYYA, N. N. (edit.) *Medieval Bhakti Movements in India*, Śrī Caitanya Quincentenary Commemoration Volume. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999.
- BHATTACHARYYA, Suresh Mohan. *The Alamkāra-Section of the Agni Purāna*. Calcutta: Firma KLM Private Ltd., 1976.
- BHANDARKAR, Ramakrishna Gopal, *Vaishnavism, Saivism and minor religious sects*. Varanasi: Asian Educational Services, 1965.
- BHOWMICK, Shukdeb. *The Theory of Acintya-Bhedābheda*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2004.
- BISWAS, Goutam. *Art as Dialogue: Essays in Phenomenology of Aesthetic Experience*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts / D. K. Printworld (P) Ltd., 1995.
- BOM MAHĀRĀJ, Swami Bhakti Hridaya. *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*. Vrindavan: Institute of Oriental Philosophy, 1965.
- BORRIERO, L; CARUANA, E; DELGENIOI, R.L; SUFFI, N. (edit.s) *Dicionário de Mística*, São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2003.
- BOSE, Manindra Mohan. *The Post-Caitanya Sahajiya Cult of Bengal*. Delhi: Gian Publishing House, 1986.
- BROOKS, Charles R. The Blind Man Meets the Lame Man: ISKCON's Place in the Bengal Vaishnava Tradition of Caitanya Mahāprabhu. In: Steven L. Rose (edit.) *Gaudiya Vaishnavism & ISKCON: An Anthology of Scholarly Perspectives*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001, p. 335-360.
- BRYANT, Edwin F. (edit.); EKSTRAND, Maria (edit.). *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*. New York: Columbia University Press, 2004.
- BRYZEZINSKI, Jan. Charismatic Renewal and Institutionalization in the History of Gaudiya Vaishnavism and the Gaudiya Math. In: Edwin F. Bryant (edit); Maria Ekstrand (edit.). *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 71-96.
- CARLYLE, Thomas. *On Heros, Hero-Worship, and the Heroic in History*. 1840. E-book disponível em: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/1091/pg1091.txt>. Acesso em 2 nov. 2012.

- .CESAR, Eva, *The Contribution of Śrī Rūpa Gosvāmī to Indian Aesthetic Theory and Sanskrit Dramaturgy*. PH.D. Thesis. Varanasi: Faculty of Arts, Banares Hindu University, 2008
- CHAKMA, Niru Kumar, "Buddhism in Bengal: A Brief Survey", *Bangladesh e-Journal of Sociology*, Vol. 8, n. 1, January 2011, p.37.
- CHAKRABARTI, Sudhindra Chandra, *A Critical Exposition of the Philosophical Foundations of Bengal Vaishnavism*. Calcutta 1969; New Delhi 2004
- CHAKRAVARTI, Sudhindra Chandra. *Philosophical Foundation of Bengal Vaisnavism, a Critical Exposition*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004.
- CHARI, S. M. Srinivasa. *Advaita & Viśiṣṭādvaita: A study based on Vedānta Deśikā's Śatadūṣaṇī*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- _____. *Vaisnavism: Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.
- _____. *Philosophy & Theistic Mysticism of the Ālvārs*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.
- CHATTERJEE, Bhaskar. Social Perspective of Caitanyaism. In: N. N. Bhattacharyya, (edit.). *Medieval Bhakti Movements in India: Sri Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999, p. 313-324.
- CHATTERJEE, Chhanda. *The Philosophy of Chaitanya and His School*. New Delhi: Associated Publishing Company, 1993.
- CHAUDHARY, Anraj. *Comparative Aesthetics: east and West*. Delhi: Eastern Books Linkers, 2012.
- CHILCOTT, Travis, "Vedic authority in the Gaudiya Vaisnava tradition", *Journal of Vaishnava Studies*, 15.1, 2006, 71-86.
- CLOONEY, Francis X., "Hindu lobe and the practice of Catholicism", *Journal of Vaishnava Studies*, 5.2, 1997, 9-28.
- CLOONEY, Francis Xavier. *Hindu Gods, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- COLAS, Gérard. History of Vaisnava Traditions: An Esquisse. In: FLOOD, Gavin (edit.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 2005, p. 229-270.

- DAS, Sambidananda. *The History & Literature of the Gaudiya Vaishnavas and their relation to other medieval Vaishnavas Schools* – Vol. 1. Madras: Sree Gaudiya Math, 1991.
- DĀSA, Bhumipati, (trad.) *Śrī Prema Bhakti-candrikā: The Moonrays of Lofing Devotion*. Mumbai: Touchstone Media, 2000.
- DĀSA, Gadādhara-prāṇa, (trad.) *Śrī-Śrī Prema-bhakti-candrikā by Narottama Dāsa Ṭhākura*. Tradutor, s/d.
- DĀSA, Kuśakratha, (trad.) *Śrī Gaura-gaṇodeśa-dīpikā*. Los Angeles: The Kṛṣṇa Library, 1987.
- _____. (trad.) *Śrīla Jīva Gosvāmī's Śrī Kṛṣṇa-sandarbhā: An Essay on Lord Kṛṣṇa*. 6 vols. Culver City: The Kṛṣṇa Institute, 1989b.
- _____. (trad.) *Śrīla Rūpa Gosvāmī's Śrī Padyāvalī: A Verse Anthology*. Culver City: The Kṛṣṇa Institute, 1989c.
- _____. (trad.) *Śrīla Vyāsadeva's Śrī Vedānta-sūtra: with Śrīla Baladeva Vidyabhūṣaṇa's Śrī Govinda-bhāṣya. Commentary*. Volume One. Culver City: The Kṛṣṇa Institute, 1989d.
- _____. (trad.) *Śrī Ujjvala-nīlamanī by Rūpa Gosvāmī*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2006.
- _____. (trad.) *Śrī Bṛhad-Bhāgavatāmṛta by Śrīla Sanātana Gosvāmī*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2007.
- _____. (trad.) *Śrī Paramātmā-sandarbhā by Śrīla Jīva Gosvāmī*. 2 vols. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2006a.
- _____. (trad.) *Śrī Bhakti-sandarbhā by Śrīla Jīva Gosvāmī*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2007a.
- _____. (trad.) *Śrī Prīti-sandarbhā by Śrīla Jīva Gosvāmī*. 2 vols. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2007b.
- DĀSA Pundarika Vidyanidhi. *Sri Bhajana Rahasya*. Vrindavana: Pundarika Vidyanidhi Dāsa, s/d.
- DASA, Purnaprajna; DASA, Bhumi. (trad.) *Śrī Hari-bhakti-vilāsa, Vilāsa 11-13*; Vrindaban: Ras Bihari Lal & Sons, 2006.
- DASA, Shukavak N. *Hindu encounter with modernity: Kedarnath Datta Bhaktivinoda, Vaisnava theologian*. Los Angeles: Sri, 1999.

- _____. ISKCON'S Link to *Sādhana-bhakti* within the Caitanya Vaishnava Tradition. In ROSEN, Steven J. (edit.). *Vaisnavismo Gaudiya & ISKCON: An Anthology of Scholarly Perspectives* Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001, p. 525-548.
- DASGUPTA, Surendranath. *Hindu Mysticism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1927.
- _____. *A History of Indian Philosophy*. Vol. III. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- DE, Sushil Kumar. *History of Sanskrit Poetics*. 2 vol., 2.^a Edit. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1960.
- _____. *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetics*. With notes of Edwin Gerow. Berkeley: University of California Press, 1963.
- _____. *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal*. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1986.
- DELMONICO, Neal, *Sacred Rapture: A Study of the Religious Aesthetic of Rūpa Gosvāmin*. PhD thesis. Chicago, 1990.
- _____. Trouble in paradise: a conflict in the Caitanya Vaisnava tradition, *Journal of Vaishnava Studies*, 8.1, 1999, 91-102
- _____. For That Sacred Taste: The Rasa Problem in the Words of Rūpa Gosvāmin. In BHATTACHARYYA, N. N. *Medieval Bhakti Movements in India: Śrī Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1999, p. 325-336.
- DESHPANDE, G. T. *Abhinavagupta*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2009.
- DIMOCK, Edward C., *A Study of the Vaisnava-Sahajīya Movement in Bengal*. Ph.D. Thesis, Harvard University 1959.
- _____. Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal, *History of Religions* (Chicago) 3, 1963, 83-105
- DUARTE, Rogério. *O Gitagovinda de Jayadeva: A Cantiga do Negro Amor*, Salvador: Edição do Autor, 2011.
- DURGĀPRASĀD, Mahāmohopādhyāya Paṇḍit; PAṆŚIKAR, Wāsudev Laxmaṇ Śāstri. (edit) *The Ujjwalanīlamanī by Shrī Rūpagosvāmī: with the Commentaries of Jīvagosvāmī and Vishvanātha Chakravarty*, Bombai: Pāndurang Jāwaji, 1932.
- DUBE, Manju. *Conceptions of God in Vaisnava Philosophical Systems*. Varanasi: Sanjay Book Centre, 1984.
- DUPRÉ, Louis. Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form. *Theological Studies*, 49 (1988), pp. 312-312.

- DWIVEDI, R. C. *The Poetic Light: Kāvyaṣṛakāśa of Mammaṭa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- ECO, Umberto. *Rasa and Taste: a difficult synonymy*. Pondicherry, October 2005. Disponível em: [http://www.umbertoeco.it/CV/Rasa and Taste.pdf](http://www.umbertoeco.it/CV/Rasa%20and%20Taste.pdf). Acesso em 08 may. 2014.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ENCYCLOPEDIA OF HINDUISM*. RAO, K.L. Seshagiri (edit.); KAPOOR, Kapil (edit.), 11 Vols. New Delhi: Rūpa & Co., 2010.
- ENTWISTLE, Alan, *Vraj: Center of Krishna Pilgrimage*. Groningen: Egberg Forsten, 1987.
- FARQUHAR, J. N. *An Outline of the Religious Literature of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1920.
- FIELDS, Stephen. Balthasar and Rahner on the Spiritual Senses. *Theological Studies*, 57 (2006), pp. 224-241.
- FLOOD, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. (edit.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 2005.
- FRAZIER, Jessica. *Reality, Religion, and Passion: Indian and Western Approaches in Hans-Georg Gadamer and Rūpa Gosvāmi*. Lanham: Lexington Books, 2009.
- FULLER, Jason D. Reading, Writing, and Reclaiming: Bhaktivinoda Thakura and the Modernization of Gaudiya Vaishnavism. In: Steven L. Rose (edit.) *Gaudiya Vaishnavism & ISKCON: An Anthology of Scholarly Perspectives*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001, p. 295-314. Também publicado em: *Journal of Vaishnava Studies*, 13.2, 2005, 75-94.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GEROW, Edwin. *Indian Poetics: A History of Indian Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977, p. 245.
- GHOSH, Kamalesh, The secular and the religious attitude: a study in Gaudiya Vaisnavism, *Indian Philosophy and Culture* 4, 1959: 84, 144.
- _____. The Gaudiya conception of reality, *Indian Philosophy and Culture* 3, 1958, 231-235.

- GHOSH, Manomohan, (Trad.) *Nāṭyaśāstra- Ascribed to Bharata-Muni -Translation 2* vol. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2007.
- _____. (Edit.) *Nāṭyaśāstra- Ascribed to Bharata-Muni - Text*, 2 vol. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2009.
- GNOLI, Raniero. *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1985.
- GRIMES, John A. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. State University of New York Press, 1996.
- GOLDMAN, Robert, *A City of the Heart: Epic Mathurā and the Indian Imagination*, *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 3 (1986): 471-483.
- GOSWAMI, Tamal Krishna; SCHWEIG, Graham, M. (edit.). *A Living Theology of Krishna Bhakti: Essential Teachings of A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GOSWAMI, Satsvarupa dasa. *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta Vol 2 – Planting the Seed: New York City, 1965-66*. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1980.
- _____. *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta Vol 4 - In Every Town and Village: Around the World, 1968-71*. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1982.
- GOSWAMI SHASTRI, Bhaswat Kumar. *The Bhakti Cult in Ancient India*. Delhi: Oriental Publishers & Distributors, 1975.
- GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973.
- GUPTA, Naresh. *A Glossary of Natya Sastra*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1994.
- GUPTA, Ravi M. *The Caitanya Vaisnava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When knowledge meets devotion*. London: Routledge Hindu Studies Series, 2007.
- _____. *Caitanya Vaiṣṇava Philosophy: Tradition, reason and Devotion*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- GUPTA, Sanjukta. *Advaita Vedānta and Vaiṣṇavism: The Philosophy of Madhusūdana Sarasvatī*. London: Routledge Hindu Studies Series, 2006.
- HABERMANN, David L. *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānugā Bhakti Sādhana*. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. (trad.) *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; Motilal Banarsidass Publishers, 2003.
- HACKER, Paul. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*. In: Wilhelm Halbfass. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on*

- Traditional and Modern Vedanta*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995.
- HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe*. Albany: SUNY Press, 1988.
- _____. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- HAQ, M. Emmanuel, Impact of Islam on the Gaudian form of Vaishnavism, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* (now, *Bangladesh*) (Dacca) 13, 1968-69, 125-136.
- HARDY, Frierdhelm. A Link between Bengal Vaisnavism and South Indian "Bhakti". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* n. 1 (1974), p. 23-41.
- _____. *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- HAWLEY, John Stratton. *At Play with Krishna: Pilgrimage Dramas from Brindavan*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1992.
- HAWLEY, John Stratton & WULFF, Donna Marie (edit.) *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1995.
- _____. *Devi: Goddesses of India*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- HAYES, Glen Alexander, Vaisnava Sahajiya Traditions, *Journal of Vaishnava Studies*, 6.1, 1996-97, 183, 1996.
- _____. Vaisnava Sahajiya appropriations of Gaudiya Vaisnavism, *Journal of Vaishnava Studies*, 8.1, 1999, 77-90.
- HEIN, Norvin. A Revolution in Kṛṣṇaism: The Cult of Gopāla. *History of Religions* 25, no. 4 (Maio 1986): 309-310
- _____. Rādhā and Erotic Community. In. John Stratton Hawley, & Donna Marie Wulff, (edit.) *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1995.
- IKRAM, S.M. *Muslim Civilization in India*. New York: Columbia University Press, 1964.
- JOSHI, K. L. *112 Upaniṣads: An Exhaustive Introduction, Sanskrit Text, English Translation, An Exhaustive Introduction & Index of Verses*. 2 Vol. Delhi: Parimal Publications, 2007.
- KANE, P. V. (trad.) *Sāhityadarpaṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

- KAPOOR, Oudh Bihari Lal. "The Absolute in Bengal Vaishnavism", *Agra University Journal of Research* 7, 1959, 13-22
- _____. *Sri Caitanya and Raganuga Bhakti*. Vrindavan: The Vaishnava Book Trust. 1995.
- _____. *Religion and Philosophy of Sri Caitanya*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1977.
- _____. *Experiences in Bhakti: The Science celestial*. Vrindavana: Srila Badrinarayana Bhagavata Bhushana Prabhu, 1994.
- _____. *Lord Chaitanya: Complete biography of Sri Chaitanya based on Chaitanya-charitamrita, Chaitanya-bhagavata and other authentic works*. Vrindavana: Srila Badrinarayana Bhagavata Bhushana Prabhu, 1997.
- KENNEDY, Melville T. *The Chaitanya Movement: A Study of Vaishnavism in Bengal*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1993.
- KLOSTERMAIER, Klaus. *The Bhaktirasāmṛtasindhubindu of Viśvanātha Cakravartin*. *Journal of the American Oriental Society*. Vol 94, No. 1 (jan.-mar., 1974), p. 96-107.
- KNOTT, Kin. Insider and Outsider Perceptions of Prabhupāda. In: Steven L. Rose (edit.) *Gaudiya Vaishnavism & ISKCON: An Anthology of Scholarly Perspectives*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001, p. 361-378.
- KRISHNA, Daya; LATH, Mukund; KRISHNA, Francine E. (edit.) *Bhakti: A Contemporary Discussion*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 2000.
- KRISHNAMOORTHY, K. Chaitanya Bhakti—Rasa in Sanskrit. In: MISHRA, V. N. (edit.) *Follow the Notes of the Flute*. New Delhi: Sahitya Akademi, 1987.
- KULKARNI, V. M., *Studies in Sanskrit Sahitya-Sastra*. Patan: Bhogilal Leherchand Institute of Indology, 1983.
- _____. *Some Aspects of the Rasa Theory*. Delhi: Bhogilal Leherchand Institute of Indology, 1986.
- KUMAR, Shashiprabha, "Concept of Bhakti in the Vedas" in *World of Philosophy: A Harmony*. Delhi: Chapple Christopher Key et. al., 2011.
- LAHIRI, Aloka, *Chaitanya Movement in Easter India: An Old Book*. Calcutta: Punthi Pustak., 1993.

- LEHMANN, F. “Zahīr-al-Dīn Moḥammad Bābor” In *Encyclopædia Iranica*. Online Ed. December 1988 (updated August 2011). Disponível em <<http://www.iranicaonline.org/articles/babor-zahir-al-din>> Acesso em 13 out. 2014.
- LESTER, Robert C. Rāmānuja and Śrī-Vaiṣṇavism: The Concept of Prapatti or Śaraṇāgati. *History of Religion*. Vol 5, No. 2 (winter, 1966). P. 266-282.
- LIPNER, Julius, *Hindus: Their Religious Belief and Practices*. Abingdon: Routledge, 2010
- LOUNDO, Dilip. Poesia e Soteriologia na Índia: O lirismo devocional do *Gita-Govinda* de Jayadeva. In: SPERBER, Suzi. (Org.). *Presença do sagrado na literatura. Questões teóricas e de hermenêutica*. 1. ed. Campinas: PUBLIEL, 2011, V , p. 147-158.
- LUDDEN, David. (edit.) *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of democracy in India*. Segunda edição. New Delhi: Oxford University Press, 2007.
- 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, 2014, p. 175-215.
- McDANIEL, June. Emotion in Bengali Religious Thought: Substance and Metaphor. In MARKS, Joel (edit); AMES, Roger T. (edit). *Emotion in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy* Albany: State University of New York Press, 1995, p. 39-63.
- _____. Divine love in Gaudiya Vaisnava and Catholic mysticism, *Journal of Vaishnava Studies*, 5.1, 1996-97, 83-102. Reprinted in GV pp. 133-152.
- _____. Blue Lotuses Everywhere: Divine Love in Gauḍīya Vaiṣṇava and Catholic Mysticism. In ROSEN, Steven J. (edit). *Gauḍīya Vaishnavism & Iskcon: An Anthology of Scholarly Perspectives*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001, p. 133-152.
- MĀDHAVĀNANDA, Swami. *Minor Upanishads*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1973.
- _____. *The Brhadāranyaka Upaniṣad*. Madras: Sree Ramakrishna Math, 1951.
- MAHĀRĀJA, Bhaktivedānta Nārāyaṇa. *Śrī Bhakti-rasāmṛta-sindhu-bindu: A Drop of the Nectarean Ocean of Devotional Mellows*. Vṛndāvana: Gaudiya Vedanta Publications, 2003.
- MAILLARD, Chantal; PUJOL, Óscar. *Rasa: El placer estético en la tradición india*. Varanasi: Indica Books, 1999.

- MAITY, Prasad Kumar, The concept of *bhakti* in Gaudiya Vaisnavism, *Rabindra Bhāratī Journal* 4, 1971, 39-44
- MAJUMDAR, Asoke Kumar. *Caitanya: His Life & Doctrine*. Bombai: Bharatya Vidya Bhavan, 1969.
- MAJUMDAR, R. C. *History of Mediaeval Bengal*. Calcutta: G. Bharadwaj & Co., 1973.
- MALINAR Angelika. Deus, deuses e divindade na tradição hinduísta do Pancaratra. In: *As múltiplas faces do Divino - Revista Concilium* n. 258 – 1995/2, Petrópolis: Vozes, p. 16-25.
- MARKS, Joel (edit); AMES, Roger T. (edit). *Emotion in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy* Albany: State University of New York Press, 1995.
- MARTINEZ, José Luiz. Rasa: estética e semiose na Índia, *Galaxia*, n. 2, 2001, p. 121-133.
- MASSON, J.L.; PATWARDHAN, M. V. *Śānta-rasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*. Poona: Bori, 1969.
- _____. *Aesthetic Rapture: The Rasādhyaya of the Nāṭyśāstra*. Vols. 1 & 2. Poona: Deccan College, 1970.
- MASSON, J.L. The Childhood of Kṛṣṇa: Some Psychoanalytic Observations, *Journal of the American Oriental Society* 94, no. 4 (1974): 454-459
- MIRANDA, Mario de França. O encontro das religiões. *Perspectiva teológica* (68): 9-26, 1994.
- MILLER, Barbara Stoler. *The Gitagovinda of Jayadeva: Love Song of the Dark Lord*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- MOFFIT, John. *Journey to Gorakhpur: Na Encounter with Christ beyond Christianity*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- MONGRAIN, Kevin. Von Balthasar's Way from Doxology to Theology, *Theology Today*. 64 (2007), pp.60-63.
- NATH, Radha Govinda, The *acintyabhedabheda* school, *The Cultural Heritage of India* Vol. 3, Second edition, 266-386.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Assim falou Zaratustra. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- O'CONNELL, Joseph T., *Social Implications of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement* (Ph.D. dissertation, Harvard University, 1970),
- _____. Gaudiya Vaisnava symbolism of deliverance (*uddhara, nistara*)... from evil, *Journal of Asian and African Studies* 15, 1980, 124-135.

- OJHA, Kedarnath (edit). *Rasagaṅgādhara of Jagannātha Paṇḍitarāja*. Varanasi: Sampurnananda Sanskrit University, 1981.
- OLIVEIRA, Arilson, *Max Weber e a Índia: o vaishnavismo e seu yoga social em formação*. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009.
- OTTO, Rudolf. *Christianity and the Indian Religion of Grace*. Madras: Christian Literature Society, 1929.
- _____. *Mysticism East and West: a Discussion of the Nature of Mysticism, focusing on the Similarities and Differences of its Two Principal Types*. New York: The Macmillan Company, 1970.
- _____. *O sagrado, um estudo sobre o elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- PANDEY, K. C. *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1963.
- PANDEYA, Janardana Shastri. *Śrībhaktirasāyanam, de Madhusudana Sarasvatī*. Edição com a *ṭikā* do autor e o *anuvāda* em híndi. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1961.
- PAKTI, Rajani S. *The Concept of Upāsana: Worship in Sanskrit Literature*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1996.
- PATHAK, Suniti Kumar. The Dāsa-bhakti of the Āḷvārs. In: N. N. BHATTACHARYYA. *Medieval Bhakti Movements in India: Sri Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*. New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1999.
- PATNAIK, Priyadarshi. *Rasa in Aesthetics: An Application of Rasa Theory to Modern Western Literature*. New Delhi, D. K. Printworld (P) Ltd, 2004
- PATWARDHAN, M. V. Germs of the later Rasa doctrine in Bharata's Nāṭyaśāstra. In: KULKARNI, V. M. *Some Aspects of the Rasa Theory*. Delhi: Bhogilal Leherchand Institute of Indology, 1986, p.5-12.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *O amor: Na visão filosófica, teológica e mística*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- POLLOCK, Sheldon L., Forms of Knowledge in Early Modern South Asia: Introduction, *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*, Vol. 24, Number 2, 2004, 19-21.
- POTDAR, K. R. (edit.) *Kāvyaadarśa of Daṇḍin*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970,
- PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta Swami. (trad.) *Śrī Caitanya-caritamṛita: The one volume edition*. Hong Kong: Bhaktivedanta Books Ltd, 1984.

- _____. (trad.) *Śrī Caitanya-caritamṛta, Ādi-līlā*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1984a.
- _____. (trad.) *Śrī Caitanya-caritamṛta, Madhya-līlā*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.
- _____. (trad.) *Śrī Caitanya-caritamṛta, Antya-līlā*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1987.
- _____. (trad.) *O Upadeśāmṛta: o nectar da instrução, uma apresentação autorizada em português do Śrī Upadeśāmṛta de Śrīla Rūpa Gosvāmī*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1985.
- _____. (trad.) *Śrī Caitanya-caritamṛta, Madhya-līlā*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986a.
- _____. (trad.) *O Bhagavad-Gīta como ele é*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.
- _____. (trad.) *Narada-Bhakti-Sutra: Secrets of Transcendental Love*. Bombay: Bhaktivedanta Book Trust, 1992.
- _____. (trad.) *Śrīmad Bhāgavatam*. 19 Volumes, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995
- RĀMĀNUJĀCĀRYA, M. D. (edit), *Ahīrbudhnya Saṁhitā of the Pañcarātra Āgama*. Vol. 1. Madras: Adyar Library, 1916.
- RAMANUJAN, A. K. *Speaking of Śiva*. Baltimore: Penguin Books, 1973.
- RAGHAVAN, V. *Bhoja's Śṛṅgāra Prakāśa*. Madras: Punarvasu, 1978.
- RAYCHAUDHURI, Hem Chandra. *Materials for the Study of Early History of vaiṣṇava Sect*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corp., 1975.
- RESNICK, Howard Jay. For Whom Does Hinduism Speak? *ISKCON Communications Journal*, v.7, n. 1, Junho 1999, p. 45-53. Traduzido para o português em: Por quem o Hinduísmo fala? In: Arilson Oliveira, *Max Weber e a Índia: o vaishnavismo e seu yoga social em formação*. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009, p. 321-334.
- ROBERTS, Michelle Voss. Neither *Bhukti* nor *Mukti*: The New Sensorium in Devotional Practice. *Practical Matters*, January 2009, vol. 1, N. 1, pp. 1-18.
- ROSEN, Steven J. *India's Spiritual renaissance: The Life and Times of Lord Chaitanya*. New York: FOLK Books, 1988.
- _____. (edit.) *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. New York: FOLK Books, 1992.

- _____. (edit.) *Gauḍīya Vaiṣṇavism & ISKCON: An Anthology of Scholarly Perspectives*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001.
- _____. *The Lives of the Vaishnava Saints*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2002.
- _____. *The Six Goswamis of Vrindavan*. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2002.
- _____. *Who is Shri Chaitanya Mahaprabhu?* New York: Columbia University Press, 2004.
- _____. *The Hidden Glory of India*. Mumbai: Jaico Publishing House, 2011.
- RUDRAṬA, *Kāvyaḷamkāra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- SARASVATĪ, Bhaktisiddhānta. *Śrī Prākṛta-rasaśata-duśini* (trad. Daśaratha-suta Dāsa). Union City: Nectar Books, 1993.
- SARASVATĪ, Madhusudana. *Śrībhaktirasāyanam*, edição com a *ṭikā* do autor e o *anuvāda* em hīndi de Janardana Shastri Pandeya. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1961.
- SARASVATI, Svami Satya Prakash (trad.); VIDYALANKAR, Satyakam (trad.). *Rgveda Saṁhitā*. 13 vols. New Delhi: Veda Pratishthana, 1977/1987.
- _____. *Atharva-veda Saṁhitā*. 5 vols. New Delhi: Veda Pratishthana, 1992.
- SARVĀNANDA, Swāmī. *Aitareyopaniṣad*. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1978.
- _____. *Taittirīyopaniṣad*. Madras: Sree Ramakrishna Math, 1982^a.
- _____. *Muṇḍaka Upaniṣad*. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1982^b.
- SASTRI, Asoke Chatterjee. *Jiva Gosvamin*. Calcutta: The Asiatic Society, 1996.
- SASTRI, Isvara Candra; VIDYABAGISA, Haridasa (edit.). *Muktāphalam by Vopadeva with the Commentary of Hemādri*. Calcutta: Badiya Nath Dutt, 1920.
- SASTRI, S. N. Ghosal, *Rasacandrikā and Studies in Divine Aesthetics*. Shantiniketan: Visvabharati, 1974.
- SASTRY, P. V. Naganatha (edit., trad.). *Kāvyaḷaṅkāra of Bhāmaha*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.
- SAXENA, S. K. *Aesthetics: approaches, concepts and problems*. New Delhi: Sangeet Natak Akademi / D. K. Printworld (P) Ltd., 2010.
- SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SEAL, Brajendra Nath. *Comparative studies in Vaishnavism and Christianity*. Calcutta: Hare Press, 1899.

- SEN, Sukumar. *Chandidas*. New Delhi: Sahitya Academi, 2008.
- SEN, Sushanta. Theological aspects of Bengal Vaisnavism, *Vishwabhāratī Journal of Philosophy* 16-18, 1980-82, 148-161.
- SHARMA, Krishna. *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1987.
- SHARMA, Raghu Nath. *Bhakti in the Vaisnava Rasa-śāstra*. Delhi: Pratibha Prakashan, 1996.
- SHASTRI, Akshaya Kumar. *Prameya Ratnāvalī*. Calcuta: The Sanskrit Sahitya Parishat, 1927.
- SHASTRI, Shukla. *Nāṭaka-candrikā of Śrī Rūpa Gosvāmī*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964.
- _____. *Lalita-mādhava-nāṭaka of Śrī Rūpa Gosvāmī*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Sansthan, 1998.
- SHERBOW, P.H. A. C. Bhaktivedanta Swami's Preaching In The Context Of Gaudiya Vaishnavism. In: Edwin F. Bryant (edit); Maria Ekstrand (edit.). *The Hare Krishna Movement: the Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*: New York: Columbia University Press, 2004, p. 129-146.
- SHERIDAN, Daniel P. *The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- SINHA, Nandalal. *Sandilyasutram with the Commentary of Svapnesvara*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- SINHA, K. P. *Thoughts on Tantra and Vaisnavism*. Calcutta: Punthi-Pustak, 1993.
- SINHA, Jadunath. *The Philosophy & Religion of Chaitanya and His Followers*. Calcutta: Simha Publishing House Private Limited, 1976.
- _____. *Jīvagosvāmī's Religion of Devotion and Love: Bengal Vaiṣṇavism*. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 1983.
- SINHA, K. P. *Thoughts on Tantra and Vaisnavism*. Calcutta: Punthi-Pustak, 1993.
- SINHA, Nandalal. *Sandilyasutram with the Commentary of Svapnesvara*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- SIVANANDA, Sri Swami. *All About Hinduism*. Garhwal: The Divine Life Society, 1997.
- SÖDERBLOM, Nathan. *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*. London: Oxford University Press, 1931.

- SRINIVASACHARI, P. N. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*. Madras: The Adyar Library, 1970.
- SRIVASTAYA, Ramesh Chandra, "Acintyabhedabheda", *Indian Philosophy and Culture* 17, 1972, 132-137.
- STAPP, Henry P. *A Report on the Gaudiya Vaishnava Vedanta: Form of Vedic Ontology*. Bombai: The Bhaktivedanta Institute, 1994.
- STULEY, James; STULEY, Margaret. Seshagiri (edit.). *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.- A.D. 1500*. Bombai: Allied Publishers Private Limited, 1977.
- SUBRAMUNIASWAMI, Satguru Sivaya, *Merging with Siva: Hinduism's Contemporary Metaphysics*, Hawaii: Himalayan Academy, 1999.
- SUNIL, Princil. "Rasa in Sanskrit Drama". *The Indian Review of World Literature in English*, Vol. 1, No. 1 – Jan, 2005, p. 1-8. Disponível em :<
[http://pt.scribd.com/doc/169589613/ Rasa](http://pt.scribd.com/doc/169589613/Rasa)> Acesso em 6 abr. 2014.
- SVĀMĪ, Bhanu. (trad.) *Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu: with Durgama-sangamani-tika* the commentary called "Resolving the Difficult" of Srila Jiva Gosvami and *Bhakti-sara-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.
- _____. *Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu: with Durgama-sangamani-tika* the commentary called "Resolving the Difficult" of Srila Jiva Gosvami and *Bhakti-sara-pradarsini-tika* the commentary called "Revealing the Essence of Bhakti" of Srila Visvanatha Cakravarti Thakura. Volume I. Traduzido por Bhanu Swami. Chennai: Sri Vaikuntha Enterprises, 2006.
- _____. *Laghu Bhāgavatāmṛta: Commentary by Śrīla Baladeva Vidyābhūṣaṇa*. Chennai: Sri Vaikuntha Enterprises, 2007.
- _____. *Śrī- Brahma-saṁhitā*. Chennai: Sri Vaikuntha Enterprises, 2008.
- SWĀHĀNANDA. Swāmī . *The Chāndogya Upaniṣad*. Madras: Sree Ramakrishna Math, 1956.
- SWAMI, Dhanurdhara. *Waves of Devotion: A Comprehensive Study of the Nectar of Devotion*. ?: Bhagavat Books, 2000.
- ṬHĀKURA, Bhaktivinoda. *Sri Chaitanya Mahaprabhu: His Life and Precepts*. Madras: Sree Gaudiya Math, 1984.
- THAMPI G. B. Mohan. "Rasa" as Aesthetic Experience. *The Journal of Aesthetic and Art Criticism*, Vol. 24, No. 1, Oriental Aesthetics, (outono 1965), p. 75-80.

- THE CULTURAL HERITAGE OF INDIA*. 4 vol. Second edition. Calcutta 1958.
- TRIPURARI, Swami B. V. *Rasa: Love Relationship in Transcendence*. Eugene, Oregon: Gauḍīya Vaiṣṇava Society, 1993.
- _____. *Aesthetic Vedanta: The Sacred Path of Passionate Love*. Eugene, Oregon: Mandala, 1998.
- TURNER, Victor W. *O Processo ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TYĀGĪŚĀNANDA, Swāmī. *Śvetāśvataropanisad*. Madras: Sree Ramakrishna Math, 1971.
- VALPEY, Kenneth Russell. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*. London: Routledge, 2006.
- VAUDEVILLE, Charlotte. Krishna Gopāla, Rādhā, and The Great Goddess. In: John Stratton Hawlwy (edit.); Donna Marie Wulff (edit.). *The Divine Consort: Rādhā and the Goddess of India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- VIDYABHUSAN, Rasik Mohan. (trad.) *Sarvasaṁvādinī by Jīva Gosvāmi*. Calcuta: Bangīya Sāhitya Pariṣat, 1921.
- VIVEKJIVANDAS, Sadhu. *Hinduism: An Introduction - Part 1*, Ahmedabad: Swaminarayan Aksharpith, 2010.
- VIDYĀLAMKĀRA, NavīKṛṣṇa dāsa (edit.). *Bhakti-ratnākara*. Calcutta: Gaudiya Math, 1960.
- VIDYANANDA, Ramachandra Brahmachari, The six illustrious *gosvamins* of Vrndavan, *Dharmaprakāsh* (Madras) 13.2, 1983, 20-22.
- WILSON, Horace Haymen. *The Matsyamahāpurāṇam*. 2 vol. Delhi: Nag Publishers, 1983.
- _____. *The Viṣṇu Purāṇa: A System of Hindu Mythology and Tradition*. 2 vol. Delhi: Nag Publishers, 1998.
- WULFF, Donna Marie. *Drama as a Mode of Religious Realization: The Vidagdhamādhava of Rūpa Gosvāmin*. Chico, CA: Scholars Press, 1984. YATI, Tridandi Bhakti Prajnan. *Renaissance of Gaudiya Vaishnava Movement*. Madras: Sree Gaudiya Math, 1978.
- YĀMUNA. *Swamy Alavandhar's Sthothra Rathnam: The Gem of Hymns*. Disponível em: <http://www.sundarasimham.org/ebooks/ASRatnam.pdf>. Acesso em 24 out. 2012.
- YATI, Bhakti Prajnan. *Sri Shandilya Bhakti Sutras*. Madras: Sree Gaudiya Math, 1991.