

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Romero Bittencourt e Carvalho

**DHARMA E LIBERTAÇÃO**  
**Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação**  
**na Teologia Latino-americana**

Belo Horizonte

2020

Romero Bittencourt e Carvalho

**DHARMA E LIBERTAÇÃO**  
**Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação**  
**na Teologia Latino-americana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

**Linha de Pesquisa:** Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem.

**Orientador:** Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

Belo Horizonte

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C331d Carvalho, Romero Bittencourt e  
Dharma e libertação: correlações entre o conceito de Dharma na Teologia  
Vaiṣṇava Gauḍīya e libertação na teologia latino-americana / Romero  
Bittencourt e Carvalho. Belo Horizonte, 2020.  
160 f.

Orientador: Roberlei Panasiewicz  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Hinduísmo. 2. Cristianismo. 3. Teologia da libertação. 4. Pluralismo religioso. 5. Religiões - Relações. 6. Diálogo. I. Panasiewicz, Roberlei. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 294.51

Romero Bittencourt e Carvalho

**DHARMA E LIBERTAÇÃO**  
**Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação**  
**na Teologia Latino-americana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

**Linha de Pesquisa:** Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem.

**Orientador:** Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

---

Orientador: Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

---

Prof. Dr. Lúcio Valera – Fundação Bhaktivedanta

---

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza – PUC Minas

Belo Horizonte, 20 de fevereiro de 2020.

*Dedico aos meus amados filhos, Lucas e Nandi, e em especial à minha filhinha  
Lalita Priyā, que renasceu durante este trabalho.*

*Meus afilhados, Chloe, Hannah e Neel – recebam sempre o meu carinho!*

## Agradecimentos

Aos meus pais, Fátima e Roberto, eternos mestres, que com carinho, amor e cuidado são exemplos contínuos da espiritualidade em sua práxis libertadora.

Ao meu querido mestre espiritual, Parāṁ Gati Mahārāja, aos meus *parama-gurus*, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda e Bhaktivinoda Ṭhākura, ao inspirador Rādhānātha Swami, que permanecem cotidianamente abrindo meus olhos com a luz do conhecimento.

À minha linda esposa, Lis, que nasceu e renasceu comigo durante este período. Seguiremos juntos, com amor, respeito e dedicação um ao outro nessa jornada *dhármica* rumo ao Supremo.

Ao meu orientador, Roberlei Panasiewicz, que lapidou o meu pobre projeto bruto e sugeriu este diálogo inédito entre Dharma e Libertação. Sua paciência e humildade são concretudes que tentarei levar comigo, além, é claro, da rica e iluminadora bibliografia.

Às devotas e devotos da ISKCON-Belo Horizonte, por tolerarem meu período mais ausente e sempre estarem comigo na caminhada espiritual, em todos os seus níveis. Em especial neste percurso do mestrado, Narasimhadeva Dāsa, Vinoda-vāṇī Devī Dāsī, Trilokeśvara Dāsa, Lalita Kīśorī Devī Dāsī e Ānanda-sevā Devī Dāsī.

Aos amigos e amigas, familiares amados que sempre estiveram presentes e são inspiração constante em minha vida. Tenho a imensa fortuna de ter quatro famílias (paterna, materna, Gurita e *vaiṣṇava*) e amo cada um de seus membros. (T. Lílian, obrigado pela Bíblia!).

À minha querida *tattva* Kamālākṣi Rūpiṇī Devī Dāsī e sua maravilhosa irmã, Alê, pela amizade, presença, inspiração e ‘choque de realidade’ amoroso. (E sim, Devī, “por simplesmente existir na minha vida”).

Ao prof. Carlos Frederico Barbosa e ao mestre Lokasākṣī Prabhu (Lúcio Valera), pelas aulas, palestras, bibliografia, pesquisas, artigos e auxílio cruciais. Prof. Carlos Caldas, obrigado e aguardo o curso de Bíblia!

Ao Frei Carlos Mesters e a S.S. Hṛdayānanda dāsa Goswami (Howard Resnick). Sem os incríveis estudos de vocês sobre a Bíblia e a Bhagavad-gītā, eu dificilmente teria conseguido dessa forma.

Ao caríssimo Mahā Kṛṣṇa Nām Dāsa, que me inspirou a voltar pra Universidade e ingressar no Mestrado em Ciências da Religião com sua dissertação sobre Karma-yoga na Bhagavad-gītā. Às amadas Fê e Laís, que mesmo distantes participaram de tudo!

À CAPES, pelo apoio financeiro crucial nesse trabalho.

À equipe do departamento de Ciências da Religião da PUC e aos novos amigos que muito me ajudaram nesse trabalho (Ana e Rita, sou muito grato!).

*“Pelos muitos caminhos de Deus, em que Ele se cruza com a humanidade, criando-a, acolhendo-a, buscando-a, avançamos religiosamente plurais, filhos e filhas do Deus único, irmãos, irmãs em sua família humana. Sejamos cada vez mais conscientes desta unidade fundamental e da enriquecedora pluralidade com que podemos e devemos vivê-la, a caminho da casa comum paterno-maternal”.* Dom Pedro Casaldáliga (*Pelos muitos caminhos de Deus*, 2003, p.8).

## Resumo

A necessidade da ampliação do diálogo entre as tradições religiosas com resultados práticos para a sociedade é algo cada vez mais urgente. Não apenas para soluções no campo político-social, mas existencialmente, para que o ser humano, trilhando uma jornada espiritual, possa, então, ajudar outros a se libertarem de forma substancial. Nesta dissertação, temos duas religiões imensas, com cerca de três bilhões de seguidores somadas, o Hinduísmo e o Cristianismo, em um diálogo entre duas teologias aparentemente distintas. Apresentamos o conceito de Dharma por meio de dois livros fundamentais do Hinduísmo, o Rāmāyaṇa e a Bhagavad-gītā, a partir da Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya, e o conceito de Libertação na hermenêutica proposta pela Teologia da Libertação ao Êxodo e aos Evangelhos, com o objetivo de explicitar e aprofundar a visão da ação em consonância com a espiritualidade de ambos os termos, buscando correlações e até complementaridades. Em nossa pesquisa, de natureza teórica, partimos da questão de como a visão do Dharma e da Libertação poderiam se articular para uma maior profundidade espiritual e transformação social. Trazendo a narrativa do Rāmāyaṇa, os principais pontos e conceitos da Bhagavad-gītā, a história do Êxodo e as passagens centrais dos Evangelhos, analisamos as diversas nuances e possibilidades de aplicação prática dos conceitos. Posteriormente, aproximamos Dharma e Libertação em um diálogo inter-religioso, conceituando as bases e perspectivas de enriquecimento desse diálogo, além das possibilidades para um equilíbrio entre os termos, com transformações sociais e pessoais. Nesta pesquisa bibliográfica, o encontro entre os termos nas hermenêuticas propostas, inédito nas Ciências da Religião, evidenciou que as teologias possuem inúmeras semelhanças e devem realizar diálogos em todos os níveis, com largas possibilidades de trabalhos em conjunto. No primeiro capítulo, situamos os livros védicos escolhidos e a hermenêutica proposta dentro da tradição hindu; apresentamos uma jornada a partir da narrativa do Rāmāyaṇa e da filosofia da Bhagavad-gītā, culminando no conceito de *bhagavata-dharma*, o *dharma* supremo. No segundo capítulo, discorremos sobre o surgimento da Teologia da Libertação, e, por meio do Êxodo e dos Evangelhos, como ela apresenta sua ideia de práxis libertadora como forma de viver o amor cristão. No último capítulo, trouxemos a importância do diálogo inter-religioso dentro do paradigma pluralista e como ele traz imensas consequências benéficas, tanto para as tradições que dialogam quanto para a sociedade. Deixando evidentes esses benefícios, explicitamos duas possibilidades de encontro entre Dharma e Libertação: a partir de uma perspectiva ética e em um equilíbrio entre a interioridade e o serviço aos demais.

**Palavras-chave:** Diálogo, Hinduísmo, Cristianismo, Dharma, Teologia da Libertação.

## Abstract

The need to expand the dialog between the religious traditions with practical results for the society is increasingly urgent. Not only trying political-social solutions, but existential solutions, with the human being, following a spiritual journey, helping others to free themselves substantially. In this dissertation, we have two giant religions – with about three billion followers – Hinduism and Christianity, in a dialogue between two apparently distinct theologies. We show the concept of Dharma, through two fundamental books of Hinduism, Rāmāyaṇa and Bhagavad-gītā, from Vaiṣṇava Gauḍīya Theology, and the concept of Liberation in the hermeneutics proposed by Liberation Theology in Exodus and the Gospels, with the objective to explain and deepen the vision of the action in line with the spirituality of both terms, looking for correlations and possible complementarities. In our theoretical research, we started from the question of how the vision of Dharma and Liberation could be articulated for greater spiritual depth and social transformation. Bringing the Rāmāyaṇa's narrative, the main concepts of Bhagavad-gītā, the story of Exodus and the central passages of the Gospels, we analyze some nuances and possibilities of practical application of those concepts. Subsequently, the approach between Dharma and Liberation in an interreligious dialogue conceives the bases and perspectives for the improvement of that dialogue and the possibilities of a balance between the terms and, as a consequence, a social and spiritual transformation. Doing this bibliographic research, the encounter between the terms in the proposed hermeneutics, unprecedented in the Religious Studies, showed that these theologies have numerous similarities and should carry out dialogues at all levels, with wide possibilities for working together. In the first chapter, we place the chosen Vedic books and the proposed hermeneutics within the Hindu tradition; we present a journey from the narrative of Rāmāyaṇa and the philosophy of Bhagavad-gītā, culminating in the concept of *bhagavata-dharma*, the supreme *dharma*. In the second chapter, we discuss the emergence of Liberation Theology, and, through Exodus and the Gospels, how it presents its idea of liberating praxis as the way of living Christian love. In the last chapter, we highlight the importance of interreligious dialogue within the pluralist paradigm and how it brings immense beneficial consequences, for the traditions and society. Showing how these benefits are evident, we explain two possibilities of meetings between Dharma and Liberation: from an ethical perspective and in a balance between introspective and service to others.

**Key-words:** Dialogue, Hinduism, Christianity, Dharma, Liberation theology.

## Sumário

Introdução.....	11
<b>1 Dharma – a natureza do ser no Rāmāyaṇa e na Bhagavad-gītā.....</b>	<b>17</b>
1.1 Literatura Védica e o dever sagrado.....	18
A) A inexistência de um “hinduísmo” .....	18
B) A Literatura Védica – Śruti e Smṛtis.....	20
C) As tradições do Hinduísmo – Smārtas, Vaiṣṇavas, Śaivas e Śāktas.....	20
D) O Mahābhārata, sua Bhagavad-gītā e o Rāmāyaṇa.....	23
E) O sistema de <i>varṇāśrama-dharma</i> .....	25
1.2 - Dharma e adharma – como o Rāmāyaṇa exemplifica o cumprimento do dever...27	
A) Dharma vs <i>adharma</i> – os dois lados da história.....	29
B) O pedido inglório de Kaikeyī e o exílio de Ramā.....	32
C) O filho ideal e a renúncia.....	36
D) A humildade de Bharata.....	41
E) A ilusão de Sītā, seu sequestro e a aliança com Sugrīva.....	42
F) A procura por Sītā e o serviço de Hanumān.....	47
G) A marcha para Laṅkā e a guerra contra Rāvaṇa.....	51
H) A volta para Ayodhyā.....	54
I) Os modelos.....	57
1.3 - Os Yogas da Bhagavad-gītā – Devoção e <i>bhagavata-dharma</i> .....	57
A) A conciliação entre <i>dharma</i> e renúncia acética.....	58
B) A Supremacia de Bhakti.....	60
C) A distinção entre alma e corpo e o dever <i>dhármico</i> de Arjuna.....	62
D) A natureza, <i>karma</i> , e sacrifício.....	67
E) Kṛṣṇa como a fonte de tudo.....	69
F) Karma-yoga, <i>jñāna-yoga</i> e <i>dhyāna-yoga</i> .....	71
G) O Yoga da Devoção.....	76
H) Bhagavata-dharma.....	78
Conclusão.....	81
<b>2 Libertação – a transformação na Teologia da Libertação.....</b>	<b>84</b>
2.1 A gênese da Libertação - a teologia latino-americana.....	85
2.2 Libertação no Êxodo – o despertar da consciência da libertação.....	87
A) O Pentateuco e a singularidade do Êxodo.....	88
B) Moisés e a consciência da libertação.....	89
C) O deserto e a consolidação da Aliança.....	90
D) O Êxodo e o libertar-se.....	93
2.3 Libertação nos Evangelhos – o caminho de amor e o Reino de Deus no presente..95	
A) As primeiras provas do Reino.....	97

B) O Sermão da Montanha .....	99
C) Ao lado dos oprimidos – um caminho difícil, mas redentor.....	104
D) A entrada em Jerusalém, condenação e morte de Jesus.....	107
E) O Reino de Deus.....	108
F) A vitória da vida.....	111
G) O caminho da liberdade.....	113
H) A práxis amorosa da libertação .....	115
Conclusão.....	117
<b>3 Dharma e Libertação – Encontros e perspectivas.....</b>	<b>121</b>
3.1 Pluralismo religioso e diálogo – o longo caminho.....	121
A) Exclusivismo, inclusivismo e pluralismo no cristianismo.....	122
B) O pioneirismo de Bhaktivinoda Ṭhākura no diálogo inter-religioso na Índia.....	127
3.2 O encontro entre Dharma e a Libertação em uma perspectiva ética, pluralista e dialogal.....	130
A) A convergência na opção pelos pobres.....	131
B) A importância da religião e a “regra de ouro”.....	132
C) A identificação com o ‘ego falso’ como real problema.....	134
D) O governo, o povo e o indivíduo nos livros sagrados.....	135
3.3 Dharma, Libertação e diálogo como uma experiência mística de Deus.....	136
A) O verdadeiro místico e as três classes de devotos.....	137
B) A diversidade mística e de caminhos para Deus.....	139
C) O misticismo de silêncio e o misticismo de serviço.....	141
D) O tornar-se um <i>sādhū</i> libertador.....	143
Conclusão.....	146
<b>Conclusão.....</b>	<b>148</b>
<b>Referências.....</b>	<b>154</b>

## **Introdução**

O diálogo inter-religioso é uma realidade. Não é mais possível discutir se é viável ou não, pois ele já ocorre, e acontecia antes mesmo de vários livros serem publicados sobre o assunto, com métodos e categorias. No cotidiano das pessoas, nos dilemas éticos, nas possibilidades de vivência e conexão com as histórias sagradas. Em um cenário em que as redes sociais na Internet exaltam intolerâncias, o diálogo torna-se ainda mais urgente e necessário. E as religiões, pela sua capacidade de falar com o íntimo do ser humano e mobilizar massas em grandes causas, podem promover algo realmente significativo. Neste contexto, Hinduísmo e Cristianismo possuem, somadas, mais de três bilhões de fiéis, sendo duas das três maiores tradições religiosas do mundo em número de adeptos. Muitos membros, muitos problemas sociais, seja na Índia, Nepal, África e América Latina, e dois conceitos-chave, que devem dialogar: Dharma e Libertação.

Em nossa pesquisa, partimos da pergunta: “Como a visão do Dharma e da Libertação podem se articular para uma maior profundidade espiritual e transformação social?” Como hipótese, pensamos se a visão transcendentalista do Dharma possibilitaria à Teologia da Libertação um aprofundamento em sua experiência espiritual, enquanto o conceito de Libertação da Teologia latino-americana poderia contribuir para uma leitura transformadora dos clássicos da Literatura Védica trabalhados. Mais que confirmar a hipótese como verdadeira, como o texto deixará evidente, os conceitos já possuíam os dois focos da hipótese, faltando apenas um equilíbrio maior na ênfase e na afirmação de que nunca poderiam caminhar separadamente.

Esta pesquisa tem como tema exatamente as “Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação na Teologia Latino-americana”, trazendo-os para um diálogo inter-religioso e apresentando como objetivo as possíveis interlocuções para uma articulação de ambos em busca de uma profundidade espiritual atrelada à transformação social. Esta correlação, com as hermenêuticas escolhidas, ambas muito abertas ao diálogo inter-religioso, não possui trabalhos na área das Ciências da Religião. Para tanto, escolhemos obras fundamentais de ambas as tradições e comentadores igualmente importantes, tendo como metodologia uma pesquisa de natureza teórica, tendo a bibliografia como ferramenta.

Para trabalhar o termo polissêmico Dharma em suas múltiplas dimensões, trouxemos os Itihāsas, Rāmāyaṇa e a Bhagavad-gītā, textos essenciais para se entender este eixo do trabalho. Mais que isso, vamos apresentá-los por meio da Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya, corrente teísta do Hinduísmo, que, como veremos a seguir, apresenta possibilidades ricas de encontro com o Cristianismo. São vários os teólogos e estudiosos que utilizamos para trabalhar estes textos, destacando-se os professores Gavin Flood, Lúcio Valera, Ithamar Theodor, Bhūrijana Dāsa e Howard Resnick<sup>1</sup>, além de mestres da tradição, como Bhaktivinoda Ṭhākura, Baladeva Vidyābhūṣana, Viśvanātha Cakravartī e Bhaktivedānta Swami Prabhupāda. Trabalhamos também com diversas fontes primárias da vastíssima Literatura Védica e textos da seção medieval de *bhakti-yoga*, que sistematizaram o processo de *bhakti* a partir de ensinamentos do mestre Caitanya Mahāprabhu.

Estudando o Rāmāyaṇa, optamos por apresentar um resumo da narrativa épica do livro para evidenciar aplicações práticas do termo Dharma em situações que se tornaram exemplares em toda a cultura hindu. Não se estuda o Rāmāyaṇa apenas destacando versos, pois ele é uma narrativa extensa e encadeada, ao contrário da Bhagavad-gītā, que apresenta tópicos filosóficos e conceitos que se espalham ao longo dos 18 capítulos. No estudo deste clássico, ordenamos conceitos-chave do diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna, apresentando diversos comentários hermenêuticos. Utilizamos a transliteração padrão do sânscrito e bengali, convencionadas no “International Alphabet of Sanskrit Transliteration”, padrão de romanização estabelecido no Congresso de Orientalistas realizado em Genebra, em 1894, e sua extensão, o Sistema de Romanização da Biblioteca Nacional de Calcutá.

A relação entre *bhakti* e o cristianismo não é uma novidade e já gerou diversas pesquisas comparativas, sendo destacável o pioneirismo do luterano Rudolf Otto e do missionário Nathan Söderblom, também **luterano**. Otto publicou em 1929 o estudo “Christianity and the Indian Religion of Grace”, onde concluiu que de todas as religiões orientais a que mais se aproxima do cristianismo é *bhakti*. Ele comenta: “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

---

<sup>1</sup> Howard Resnick ocupa tanto a posição de acadêmico, sendo Doutor em Estudos Indianos e Sânscrito pela Universidade de Harvard, quanto de mestre da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, sendo monge há 50 anos e discípulo iniciado por Swami Prabhupada como Hṛdayānanda dāsa Goswami. Seus trabalhos são assinados com ambos os nomes.

chamamos de Cristianismo” (OTTO, 1929, p. 11). Já Nathan Söderblom também declara que “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). Assim como no cristianismo, na *bhakti* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya o amor e a devoção a um Deus único e pessoal aparecem como meta salvífica e a graça divina (*prasāda*) é o meio para se atingir este objetivo. Ambas entendem que este amor acarreta um desdobramento deste sentimento pelos demais seres humanos. Porém, tanto Otto quanto Söderblom ignoram o percurso do *bhakti* detalhado na Bhagavad-gītā, que explicita que a devoção floresce após um longo caminho de *yoga*, que inclui um *sādhana* (ou um cotidiano espiritual) com regulações e atitudes para que esta pessoa finalmente atinja este amor. Na busca pelas semelhanças, e influenciados pelo luteranismo<sup>2</sup>, ambos concluem incorretamente que *bhakti* e a consequente salvação originada por ela derivaria apenas da graça divina, sem a necessidade de obras, mérito próprio, oferendas ou qualquer prática de ascese. Em *bhakti*, o Dharma enquanto dever e religião, passa pelo servir o outro como uma atitude amorosa, parte fundamental do desenvolvimento do amor (servir) a Deus.

Demarcar estas semelhanças é importante, pois muitos vão estudar e buscar diálogos com o Hinduísmo a partir de sua hermenêutica do Vedānta Advaita, do mestre Śāṅkara, que é basicamente antagônica a todas as escolas filosóficas do Vaiṣṇavismo. O ideal de devoção (*bhakti*) do devoto *vaiṣṇava* é oposto à ideia de libertação monista proposta pelo Vedānta Advaita, que, em última análise, vai considerar a devoção como algo inferior, Kṛṣṇa ou qualquer aspecto pessoal da Divindade como um produto da ilusão (*maya*) e o Absoluto como algo sem forma e qualidades. Há, ainda, outro ponto fundamental na distinção entre a forma de aproximação e leitura dos textos sagrados feita pela escola de Śāṅkara e as escolas Vaiṣṇavas, em especial o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, proveniente da Bengala:

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

---

<sup>2</sup> Uma das essências do trabalho de Martinho Lutero, figura central da Reforma Protestante, foi sua interpretação bíblica de que a salvação não poderia ser obtida por obras ou qualquer mérito humano, sendo conseguida a partir da fé em Jesus e a consequente graça Divina incondicional. (CÉSAR, 2013).

que todos os sentidos secundários são inferenciais por natureza, confiar neles é confiar em uma inferência e rejeitar a natureza de autoridade autoevidente das escrituras (CHAKRAVARTI, 2004, p. 39, tradução nossa).

Dessa forma, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, por exemplo, não vai partir do pressuposto que o diálogo da Bhagavad-gītā é simplesmente uma imensa alegoria simbólica, mas o apresenta como um fato e entende as afirmações de Kṛṣṇa de que Ele é a Divindade Suprema como irrefutáveis, ainda que admita a possibilidade de leitura do texto em sentidos secundários e alegóricos. Essa ênfase no sentido primário acarreta ainda no entendimento de *bhakti* sobre a importância da ação social destacada na Bhagavad-gītā como Dharma, o que facilita ainda mais o diálogo com a Libertação cristã na perspectiva da Teologia da Libertação.

Para trabalhar este segundo eixo, a Libertação, escolhemos o Êxodo, livro fundamental do Pentateuco, e os quatro Evangelhos canônicos, que apresentam toda a narrativa e ensinamentos de Jesus Cristo. Com auxílio de exegetas como Johan Konnings, Wolfgang Gruen e, sobretudo, do Frei Carlos Mesters, apresentamos aspectos centrais da narrativa de Moisés e a saída do povo hebreu do Egito, e a trajetória de Jesus na Palestina, do seu nascimento à ressurreição, com ênfase em momentos singulares, como o Sermão da Montanha e sua volta após a crucificação. As leituras cristãs sobre a Libertação e sua práxis libertadora são apresentadas a partir de autores basilares da Teologia Latino-americana, pioneiros católicos como Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, que trazem uma forma revolucionária de leitura bíblica e evangelização, intuindo que o cristão, ao se colocar como um real seguidor do seu Messias no anúncio da chegada do Reino de Deus, deve, sobretudo, participar decisivamente na manifestação concreta deste reino no presente, com toda a sua promessa de justiça, compaixão e paz. O que, notadamente, contrasta com a realidade dos países latino-americanos, imersos em realidades de desigualdade, miséria e morte. Mais que atuar para que este Reino divino seja a realidade do povo, os teólogos da libertação prescrevem a necessidade de equilibrar esta ação com a interioridade, que permitirá que o trabalho com os oprimidos seja feito como algo místico, um ato de amor genuíno, sem vaidade.

As possíveis correlações desses dois termos são interessantes para ambas as tradições, como apresentamos no terceiro capítulo. Possibilitando o diálogo, traçamos um

percurso do conceito de pluralismo religioso na teologia cristã e como ele também aconteceu no Hinduísmo, em especial no Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Para estabelecer as bases do diálogo inter-religioso que fizemos, utilizamos autores que se destacam neste campo, como Paul Knitter, Faustino Teixeira, Raimon Panikkar, Bhaktivinoda Ṭhākura, José Maria Vigil, entre outros. A partir de duas sugestões de convergência entre as religiões para um diálogo frutífero, Dharma e Libertação mostraram seus pontos de interseção e suas possibilidades de enriquecimento e trabalho em conjunto.

Este encontro entre Dharma e Libertação, por mais natural que possa parecer ao longo do texto, não é algo discutido e possui inúmeras possibilidades. Por um lado, o Hinduísmo como um todo, e especificamente o Vaiṣṇavismo, é tido como uma religião sem um pensamento político e uma ação social consistente como um Dharma (dever), mesmo com a necessidade disso bem expressa nos livros sagrados e nas palavras dos mestres. Por vezes, há uma tendência a ver o Dharma como o caminho espiritual a ser realizado apenas de forma individual, interna, sendo a ação comunitária restrita a demandas litúrgicas e encontros meditativos. Já os teólogos da libertação receberam duras críticas no outro extremo, acusados por sua ligação com o pensamento marxista e por supostamente colocar em primeiro plano a missão político-social com os pobres, em detrimento à Transcendência. Tudo isso mesmo com as obras desta corrente teológica destacando o amor como premissa para o caminho da libertação das opressões do mundo, tendo como base para isso a própria Bíblia, o exemplo e palavras de Jesus Cristo.

Importante destacar que os conceitos de Dharma muitas vezes são usados no hinduísmo popular como uma forma de dominação social e estratificação da sociedade em castas, sistema atualmente proibido por lei, mas que resiste alicerçado em tradições profundamente arraigadas na Índia. Além disso, no percurso rumo ao encontro com a Transcendência, questões sociais e políticas são frequentemente tratadas como uma mera perda de tempo, acentuando uma profunda desigualdade social e um abismo entre os sacerdotes – a casta mais alta –, renunciantes, ascetas e a população em geral. Analisando as críticas que ambos sofrem – de que um aponta demasiadamente para a escatologia e o outro para as ações terrenas – fica bastante evidente como um diálogo entre as duas tradições teológicas e seus conceitos dos dois termos-chave pode ser bastante produtivo, esclarecedor e enriquecedor. Não apenas para as tradições em si, mas para toda a sociedade, sobretudo

quando estamos diante de uma contemporaneidade marcada pela convivência cada vez mais intensa (e não necessariamente pacífica e respeitosa) de membros de religiões diferentes, o ainda razoavelmente novo paradigma do pluralismo religioso no ocidente e o cada vez mais necessário diálogo inter-religioso. Nossa pesquisa, com o aprofundamento das conexões entre Dharma e Libertação, certamente pode auxiliar no trabalho prático entre os membros das duas pertenças religiosas em qualquer lugar do planeta e, mais ainda, servir de exemplo como um diálogo que visa mudanças concretas individual e coletivamente. Para as Ciências da Religião, o trabalho apresenta perspectivas novas ao inverter focos históricos, com destaques a questões sociais no teísmo hindu e transcendentais na Teologia da Libertação, ao mesmo tempo em que propõe um equilíbrio indissociável do trabalho com o imanente e o Transcendente.

Sendo assim, o primeiro capítulo apresenta as diversas possibilidades do termo Dharma no Rāmāyaṇa e na Bhagavad-gītā, os exemplos dos inúmeros *dharmas* circunstanciais e o cume como o Dharma eterno da alma em relação a Deus. O segundo traz o conceito de Libertação da Teologia da Libertação latino-americana, a nova leitura do texto bíblico proposta e a práxis libertadora. O terceiro capítulo tem o diálogo inter-religioso entre Dharma e Libertação, com as possibilidades de transformação social e prática espiritual que emergem da correlação entre eles.

## Capítulo I: Dharma – a natureza do ser no Rāmāyaṇa e na Bhagavad-gītā

Dharma é uma palavra essencial em todas as tradições religiosas que hoje chamamos de Hinduísmo. A propósito, ela aparece no termo em sânscrito que originalmente define o conceito de religião dentro da cultura expressa pela literatura védica<sup>3</sup> – Sanātana-Dharma, a religião ou dever eterno, ou até Vaidika Dharma, a religião dos Vedas. O dicionário de sânscrito Monier-Williams<sup>4</sup> (2002) indica que Dharma também pode ser definido como “conduta prescrita”, “ocupação”, “dever”, “virtude”, “moralidade”, “justiça”, “mérito religioso”, “lei”, “caráter”, “sacrifício”. Gavin Flood (2014, p. 80-81) comenta ainda que:

A palavra *dharma* é um termo intraduzível. Queremos com isso dizer que não existe nenhum equivalente semântico nas línguas ocidentais – pelo menos naquelas que tentaram fazê-lo – capaz de expressar, de forma direta e imediata, a plurivalência de termos como “dever”, “religião”, “justiça”, “lei”, “ética”, “mérito religioso”, “princípio” e “direito”. Mais especificamente, *dharma* é o cumprimento do ritual védico pelos brâmanes. É a “ordenação ritualística do sacrifício védico”, e uma referência direta à realização dos ritos solenes (*Śrauta*) prescritos para todos os brâmanes, dos ritos domésticos (*grhya*) e das obrigações específicas para com a família e o grupo social. O *dharma* constitui uma ideologia bem ampla que circunscreve tanto o ritual quanto o comportamento moral.

Contudo, todos estes conceitos podem ser colocados sob a égide da definição de Dharma como “natureza intrínseca”, ontológica do ser, como pontua Ithamar Theodor (2010, p. 02, tradução nossa):

Dharma não é apenas externo ao ser humano, mas é percebido como algo que compreende a essência ou natureza de tudo. Sendo assim, aspira situar tudo – não apenas humano, mas todo o fenômeno, em seu devido lugar. Por exemplo, o *dharma* do professor é ensinar e o *dharma* do Sol é brilhar. O Dharma aspira estabelecer uma sociedade humana sobre uma base moral sólida e, como tal, define o ser humano por meio de dois parâmetros, que são o *status* pessoal e profissional.

Para buscar entender este ponto existencial deste termo “intraduzível”, duas obras são essenciais: o Rāmāyaṇa e a Bhagavad-gītā, que estão na seção chamada Itihāsa dentro da vasta literatura védica. É necessário, porém, adentrar em como tais obras se situam dentro deste universo literário e a relevância cultural e religiosa delas. Na primeira parte deste capítulo, vamos discorrer brevemente sobre as macro divisões do Hinduísmo e de sua

<sup>3</sup> Consideraremos “literatura védica” as duas grandes seções das escrituras ancestrais da Índia, Śruti e Smṛtis.

<sup>4</sup> Todas as traduções de palavras sânscritas que apresentaremos aqui terão como base este dicionário.

literatura védica, e a singularidade dos Itihāsas. Na segunda parte, traremos uma narrativa condensada do Rāmāyaṇa, mostrando como este livro sagrado apresenta a dicotomia entre *dharma* e seu oposto, *adharmā*. Por fim, na terceira parte, analisaremos a jornada do *dharma* – e suas implicações filosóficas – oferecida pela Bhagavad-gītā, com alguns pontos-chave do livro e sua escalada do *yoga*, culminando no chamado *dharma* existencial eterno, o *bhagavata-dharma*.

## 1.1 Literatura Védica e o dever sagrado

Quando citamos Rāmāyaṇa e a Bhagavad-gītā, estamos lidando com dois livros extremamente populares das tradições hindus, sendo bastante necessário situá-los dentro deste universo plural de tradições religiosas. Nesta seção, analisaremos também a notória identificação destes livros com uma tradição específica, Vaiṣṇava, que será o ponto de vista utilizado para a nossa incursão em ambos, além do conceito de *varṇāśrama-dharma*.

### A) A inexistência de um “hinduísmo”

O que conhecemos como Hinduísmo pode ser classificado como uma série de tradições que se identificam de formas distintas com a literatura védica. Apesar de uma tentativa historicamente recente de produzir um pensamento unificado hindu, que recebeu o nome de “neo-hinduísmo”, o hinduísmo tradicional pode ser macro dividido em quatro grupos, Vaiṣṇavas, Śaivas, Śāktas e Smārtas, com uma multiplicidade de práticas espirituais e conclusões filosóficas e teológicas, que vão desde um monismo ateu a uma devoção estrita a um Deus único. Estes grupos, em geral, não se intitulam hindus, a não ser por razões distintas da prática religiosa, como comenta Lúcio Valera:

Certamente podemos constatar que na Índia a maioria 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. (VALERA, 2015, p.14).

Curiosamente, o termo “hindu” nem sequer consta na literatura sagrada, não sendo, portanto, original do idioma sânscrito. R. N. Suryanarayan já reclamava do uso do termo em 1952:

A situação política do nosso país há séculos, digamos entre 20 e 25 séculos, torna muito difícil compreender a natureza desta nação e de sua religião. Os estudiosos ocidentais, e historiadores também, fracassaram no que diz respeito a traçar o verdadeiro nome desta terra Brahman, um país de dimensões continentais, e, portanto, contentaram-se em tratá-la pelo termo ‘hindu’, apesar de ser um termo sem sentido. Essa palavra, que é uma inovação estrangeira, não é utilizada por nenhum de nossos escritores sânscritos ou reverenciados *acharyas* em suas obras. Parece que o poder político foi o responsável por insistir na continuação do uso da palavra hindu. A palavra hindu se encontra, é claro, na literatura persa. *Hindu-e-falak* significa ‘o negro do céu’ e ‘Saturno’. Na língua arábica, *hind*, não *hindu*, significa nação. É vergonhoso e ridículo ler o tempo todo na história que o nome ‘hindu’ foi dado pelos persas ao povo de nosso país quando aportaram no solo sagrado de Sindhu. (SURYANARAYANAN apud KNAPP, 2019, p. 518).

Stephen Knapp (2019, p. 518) comenta que o dicionário persa *Lughet-e-Kishwari*, de 1964, fornece o significado da palavra “hindu” como “*chore* [ladrão], *dakoo* [saqueador], *raahzan* [assaltante] e *ghulam* [escravo]”. Em outro dicionário, o *Urdu-Feroze-ul-Laghat*, “hindu” é traduzido como *barda* (criado obediente), *sia faam* (cor negra) e *kaalaa* (preto). Já Gavin Flood (2014, p. 26) explica a passagem do termo de algo geográfico para uma designação étnica/religiosa:

O termo “hindu” surge inicialmente no contexto da geografia persa para designar os povos que viviam além do rio Indo (em sânscrito: *sindhu*). Nos textos árabes, Al-Hind é um termo que se refere aos habitantes do que é hoje a Índia moderna. Já o termo “hindu” ou “hindoo”, era utilizado pelos britânicos no fim do século XVIII para se referir aos povos do “Indostão”, região noroeste da Índia. Com o passar do tempo, o termo hindu passou a ser utilizado para denominar um indiano que não fosse muçulmano, *sikh*, jainista ou cristão, abarcando assim uma série de crenças e práticas religiosas. O sufixo “-ismo” foi acrescentado à palavra hindu por volta de 1830 para designar a cultura e religião dos brâmanes de castas elevadas, no intuito de diferenciá-las das demais religiões. Em pouco tempo, o termo foi apropriado pelos indianos, visando à consolidação de uma identidade nacional que resistisse ao colonialismo. Desde o século XVI, entretanto, o termo “hindu” vinha sendo utilizado como oposição ao termo *yavana* ou muçulmano em textos sânscritos e bengalis de caráter hagiográfico.

Assim sendo, naturalmente não é possível definir algo como “pensamento hindu”, “religião hindu” ou “espiritualidade hindu”, e o Hinduísmo deve ser entendido como uma multiplicidade derivada da literatura védica<sup>5</sup> e dos comentários de mestres sobre ela<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> O termo utilizado em sânscrito é Śāstras.

<sup>6</sup> Raimon Panikar (2005, p. 36, tradução nossa) comenta “Outro caráter do hinduísmo que salta imediatamente aos olhos é a multiplicidade mais variada e ainda contraditória de caminhos, seitas e confissões, além de sua pluralidade de escolas doutrinárias; por isso pode-se dizer que ele é um ramalhete de religiões e não *uma* religião”.

## B) A Literatura Védica – Śruti e Smṛtis

Esta literatura védica constitui um rico acervo da humanidade, tendo como ponto de partida os quatro Vedas originais, Ṛg Veda, Yajur Veda, Sāma Veda e o Atharva Veda. Destes, derivam escrituras como os Brahmanas, Aranyakas, Upaniṣads, Vedangas e Upavedas, compondo, assim, a categoria conhecida como Śruti, ou “aquilo que foi ouvido”, e acredita-se que foram reveladas pela Divindade aos sábios videntes (ṛṣis), existindo na oralidade até a compilação escritural no complexo idioma sânscrito.

Os Smṛtis são a outra categoria do que chamamos de literatura védica, tidos como textos escritos por pessoas com inspiração divina<sup>7</sup>, que incluem, entre outros, os códigos de conduta (os Dharma Śāstras) e, sobretudo, as histórias védicas – os Purāṇas e os épicos, chamados de Itihāsas, categoria composta sobretudo pelo Rāmāyaṇa e pelo Mahābhārata, onde se inserem os 700 versos da Bhagavad-gītā. Satsvarūpa dāsa Gosvāmī (1994, p. 04) comenta que “alguns eruditos afirmam que apenas os quatro Vedas originais – Ṛg, Atharva, Yajur e Sāma – são textos védicos genuínos”, e complementa:

Os Vedas, porém, não apoiam esta visão, tampouco a apoiam os destacados mestres védicos, incluindo Śaṅkara, Rāmānuja e Mādhva. A Chāndogya Upaniṣad (7.1.4) menciona os Purāṇas e os Itihāsas, que, em geral, são conhecidos como histórias, como o quinto veda: *itihāsa-purāṇa pañcamaḥ vedānām vedāḥ*. E o Bhāgavata Purāṇa (1.4.20) confirma: “Os fatos históricos e as histórias autênticas mencionados nos Purāṇas são chamados o quinto Veda”.

Smārtas, Vaiṣṇavas, Śaivas e Śāktas aceitam tanto os Śrutis quanto os Smṛtis, com diferenças em suas conclusões quanto ao propósito, método e crenças.

## C) As tradições do Hinduísmo – Smārtas, Vaiṣṇavas, Śaivas e Śāktas

Os Smārtas, tradição reformada por Śaṅkara no século IX, defendem o Vedānta Advaita, baseando-se, sobretudo nos comentários do seu mestre às Upaniṣads, Brahma-sūtra (também conhecido como Vedānta-sūtra, tratado filosófico central da literatura védica), e a

---

<sup>7</sup> De acordo com Mahadevan (1991, p. 17, tradução nossa), estes sábios videntes “não foram os inventores do Veda mais do que Newton foi o criador da lei da gravidade. As verdades védicas foram descobertas, não criadas; foram reveladas aos poetas, não estabelecidas por eles”.

Bhagavad-gītā. Aceitando as deidades, sem especificamente priorizar alguma, como manifestações de formas temporárias de uma realidade transcendente, que é eterna, sem qualidades e não-manifesta, chamada de Brahman único, o Smārtismo “contrasta com o ensinamento das outras três grandes tradições de Hinduísmos, onde há identidade entre a divindade prioritária e Brahman, que concilia em seu ser as diferenças intrínsecas sem perder a plenitude” (VALERA, 2015, p. 16). Enquanto o Vaiṣṇavismo aceita Viṣṇu ou Kṛṣṇa e suas manifestações (*avatāras*, que pode ser traduzido como “descida”) como a Divindade Suprema, os Śaivas entendem que este Supremo é Śiva, e os Śāktas adoram a Deusa, pela qual Śiva poderia ser compreendido. Estas três últimas tradições enfatizam muito mais a seção Smṛti da literatura védica, sem rejeitar, contudo, a autoridade dos Śrutis.

O Vaiṣṇavismo forma a maior de todas as denominações teístas do Hinduísmo e é definido por Srinivasa Chari (2005, p. xxxvi) como:

[...] 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.

Viṣṇu é mencionado como a Divindade Suprema tanto nos Śrutis<sup>8</sup> quanto nos Smṛtis<sup>9</sup>, e o Vaiṣṇavismo aparece como uma religião popular séculos antes de Cristo (BASHAN, 1982, p. 331-332). No que podemos chamar de tempos mais recentes, já no início do segundo milênio da era cristã, ele foi sistematizado teológica e filosoficamente por cinco grandes mestres, propiciando o renascimento de quatro escolas com diversos princípios comuns, mas distintas hermenêuticas do Vedānta-sūtra, além do surgimento de

---

<sup>8</sup> O Ṛg Veda (1.22.20) afirma: *tad viṣṇoḥ paramaṁ padaṁ / sadā paśyanti sūrayaḥ / divīva cakṣur ātatam / viṣṇor yat paramaṁ padam*. “Os pés de lótus do Senhor Viṣṇu são o objetivo supremo de todas as divindades. Estes pés de lótus do Senhor são refulgentes como o Sol no firmamento”. O uso da comparação com o Sol aqui (*sūrayaḥ*) é bastante relevante neste contexto, já que o deus-sol, Sūrya, é bastante citado nos Śrutis como uma divindade régia. O fato de o verso colocar os pés de Viṣṇu como tão refulgentes como o Sol reforçam neste contexto a posição suprema Dele.

<sup>9</sup> São muitos os versos que mencionam Viṣṇu (ou Kṛṣṇa) como a Verdade Absoluta nos Smṛtis. Para citar apenas um, o Bhāgavata Purāṇa (7.6.2) diz: *yathā hi puruṣasyeha / viṣṇoḥ pādopasarpaṇam / yad eṣa sarva-bhūtānām / priya ātmeśvaraḥ suhṛt*. “A forma humana de vida fornece a chance para o indivíduo voltar ao lar, voltar ao Supremo. Assim, toda entidade viva, especialmente na forma humana, deve engajar-se em serviço devocional aos pés de lótus do Senhor Viṣṇu. Tal serviço devocional é natural, porque o Senhor Viṣṇu, a Personalidade Suprema da Divindade, é o mais amado, mestre da alma e maior bem-querente de todas as entidades viventes”.

uma quinta. São elas: a Śrī Sampradāya, de Rāmānuja (1017-1137 d.C.); a Brahmā Sampradāya, de Mādhva (1238-1317 d.C.); a Kumara Sampradāya, de Nimbārka (1125-1162 d.C.); a Rudra Sampradāya, de Vallabha (1473-1531 d.C.); e a Vaiṣṇava Gauḍīya, de Caitanya Mahāprabhu (1486-1533 d.C.)<sup>10</sup>. Esta última será a principal referência teológica e filosófica para o nosso trabalho. Sobre ela, que utiliza o termo *gauḍīya* como uma referência à Bengala (Gauḍadeśa), local de nascimento de suas atividades, Lúcio Valera (2015, p.28) comenta:

O pioneiro da quinta escola vaiṣṇava do Vedānta é Caitanya Mahāprabhu. Ele estabeleceu a escola *vaiṣṇava gauḍīya* do Vedānta 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 Madhvismo, deve ser considerada uma escola independente. Caitanya Mahāprabhu não escreveu os ensinamentos, mas aceitou os ensinamentos do Bhāgavata Purāṇa como sendo seus próprios, bem como a interpretação natural do Vedānta-sūtra. Seus principais intérpretes foram Jiva Goswami (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 (*jivas*), e a natureza (*prakṛti*) são reais e, de uma forma inconcebível pela razão (*acintya*), são simultaneamente iguais e diferentes<sup>11</sup>.

A importância histórica e religiosa do que Gavin Flood chama de “conjunto Itihāsa-Purāṇa” é crucial no Hinduísmo. As narrativas contidas nestes livros seguem vivas e fazem parte do cotidiano de milhões de pessoas ao redor do mundo, gerando séries de TV, filmes, peças teatrais e inúmeros comentários literários e teológicos em todo o mundo. Uma imensa parte da tradição hindu tem sido transmitida através destes textos de geração em geração,

---

<sup>10</sup> Sobre Caitanya Mahāprabhu, o teólogo, poeta e editor da revista jesuíta “America”, John Moffitt, escreveu: “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 de Purī é a história de um homem em um estado de intoxicação espiritual praticamente contínua. Discursos iluminantes, contemplação profunda, humores de comunhão amorosa com Deus, eram ocorrências diárias. (MOFFITT apud VALERA, 2015, p. 54-55).

<sup>11</sup> Nesta compreensão, Deus, as almas e o cosmos/natureza são qualitativamente iguais (eternos, plenos de conhecimento e bem-aventurança), mas quantitativamente distintas, com Deus sendo a origem infinita e as outras duas sendo partes integrantes Dele. A analogia mais utilizada pelos mestres desta escola filosófica é o Sol e seus raios, que possuem as mesmas características de calor e iluminação, mas em quantidade e intensidade menores que a fonte.

desempenhando um papel central na prática espiritual de diversos segmentos hindus, mas com uma possível predileção pelo Vaiṣṇavismo:

O conjunto Itihāsa-Purāṇa teve, e continua a ter, um impacto imenso no hinduísmo, em todos os seus níveis. Se, por um lado, é fato que os épicos contêm uma enorme riqueza de material, refratária a qualquer tentativa de apropriação por parte de uma tradição específica, há, todavia, subsídios para afirmar que eles constituem, predominantemente, textos de orientação *vaiṣṇavas*, assim como o são muitos dos Purāṇas. Até mesmo o Mahābhārata, que é por vezes comparado a uma enciclopédia de deidades, estórias, *yogas*, rituais e teologias hindus, possui uma predominância das tradições associadas a Viṣṇu. (FLOOD, 2014, p. 144-145).

Esta constatação de Flood corrobora e reforça a nossa opção de analisar o Rāmāyaṇa e a Bhagavad-gītā a partir da tradição Vaiṣṇava.

#### **D) O Mahābhārata, sua Bhagavad-gītā e o Rāmāyaṇa**

Incluso nos Itihāsas, o Mahābhārata é o maior épico da literatura mundial, somando 110 mil versos, divididos em 18 seções (*parvas*). Alguns estudos acadêmicos apontam que o Mahābhārata foi compilado ao longo de vários séculos, enquanto a tradição assinala o sábio Vyāsa como o autor da façanha. O livro narra a história dos filhos de Pāṇdu – conhecidos como os Pāṇḍavas – e de Dhṛtarāṣṭra – os Kurus –, seus conflitos, o exílio dos Pāṇḍavas, a Batalha de Kurukṣetra e diversas outras peripécias. A grande joia do épico está contida entre os capítulos 25 e 42 da seção Bhīṣma-parva, que é o diálogo entre Kṛṣṇa e um dos cinco Pāṇḍavas, Arjuna. A conversa, que aconteceu momentos antes da batalha, é a parte mais comentada e famosa de toda a literatura védica, conhecida como a Bhagavad-gītā, ou “Canção do Senhor”, considerada pelo filósofo Śāṅkara como a epítome de todo o pensamento védico.

A Batalha de Kurukṣetra foi uma guerra fratricida entre os dois clãs familiares que protagonizam o Mahābhārata. Os Pāṇḍavas, que haviam sido exilados, humilhados e passado por uma série de atentados, além de uma grave ofensa contra a esposa deles, Draupadī, que era casada com os cinco irmãos e sofreu uma tentativa de ser despida em uma assembleia, sendo salva miraculosamente por Kṛṣṇa, que manifestou um sári interminável para ela, contavam com a presença do salvador de Draupadī, que também era rei de Dvārakā. Já os

Kurus tinham em seu exército diversas personalidades importantes, como o avô Bhīṣma, um padrinho de todos da dinastia, e o mestre de armas Droṇa, responsável pelo treinamento militar dos dois clãs. Momentos antes da Batalha, Arjuna pede a Kṛṣṇa, que, por ter prometido não lutar, atuava como cocheiro, para levar a carruagem conduzida por quatro cavalos para o centro do campo de batalha. Ao contemplar o exército adversário, ver seus mestres, amigos e parentes, Arjuna decide não lutar e apresenta uma série de argumentos a Kṛṣṇa, que trabalharemos com mais detalhes adiante. Kṛṣṇa além de fazer o guerreiro voltar para o seu dever, detalha sobre a alma e a natureza, e revela-se como o Senhor Supremo, fonte de tudo, fornecendo caminhos para se aproximar Dele em diversos níveis.

O Vaiṣṇavismo Gauḍīya considera Kṛṣṇa como a fonte de todas as manifestações divinas, seja pessoal (Bhagavan) ou impessoal (Brahman), baseado no Bhāgavata Purāṇa (1.3.28)<sup>12</sup>, que diz: “Todas as encarnações acima mencionadas são ou porções plenárias ou porções das porções plenárias do Senhor, mas o Senhor Śrī Kṛṣṇa é a Personalidade de Deus original. Todas elas aparecem nos planetas sempre que há um distúrbio criado pelos inimigos dos deuses. O Senhor encarna para proteger seus devotos era após era”. (tradução de PRABHUPADA, 1995, p. 192). O Vaiṣṇavismo deve, portanto, ser considerado uma religião monoteísta ou, como popularizou Max Müller, henoteísta<sup>13</sup>, que crê em um Deus Supremo, origem de tudo, mas não desconsidera divindades menores. De Kṛṣṇa, Viṣṇu se manifesta, e Dele emanam os múltiplos universos da criação material, de acordo com a cosmologia descrita no mesmo Purāṇa, e diversos *avatāras*<sup>14</sup>, como Rāma. Os 33 milhões de deuses e deusas responsáveis por reger aspectos da criação são subordinados, nesta ordem, a Brahmā, o primeiro ser criado e primeiro criador; Śiva, aspecto da Divindade responsável pela manifestação material; e Viṣṇu, a origem de toda a manifestação cósmica.

---

<sup>12</sup> *ete cāṁśa-kalāḥ puṁśaḥ / kṛṣṇas tu bhagavān svayam / indrāri-vyākulaṁ lokam / mṛdayanti yuge yuge* (Bhāgavata Purāṇa, 1.3.28)

<sup>13</sup> A utilização deste termo por Max Müller está no clássico trabalho do indólogo e pioneiro da Ciências da Religião *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*, de 1878.

<sup>14</sup> O mestre vaiṣṇava Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (2016, p. 42), comenta: “Não deve ser aceito como *avatāra* alguém a quem as escrituras não mencionam em nenhuma de suas passagens. Em toda e qualquer manifestação, Ele fala sobre religião e tudo aquilo que pode ser compreendido por um povo em particular sob circunstâncias específicas. Contudo, a missão é a mesma: conduzir as pessoas à consciência de Deus e à obediência aos princípios religiosos”. Prabhupāda salienta isso pois é comum, sobretudo no chamado neo-hinduísmo, pessoas se autointitularem *avatāras* ou seres iluminados e criarem seus próprios métodos e caminhos de salvação.

Bem mais simples e menor que o Mahābhārata, o Rāmāyaṇa é atribuído ao sábio Vālmīki, mas possui mais de 200 versões conhecidas, incluindo uma muito importante, intitulada Rāmācaritamānasa, do poeta Tulasidās (1543-1623), que transportou a narrativa do sânscrito para o híndi. Nos 24 mil versos da obra original, é apresentada a saga do príncipe Rāmācandra, um dos quatro filhos do rei Daśāratha, que governava Ayodhyā. Casado com a princesa Sītā, filha do rei Janaka, Rāma, um *avatāra* de Viṣṇu, seria entronado como príncipe regente pelo seu pai, mas sofreu um golpe de estado, quando uma das suas madrastas, Kaikeyī, convencida por sua serva, Manthara, exigiu que o rei entronasse seu filho, Bharata, e enviasse Rāma para um exílio de 14 anos na floresta, onde deveria fazer ascetismo, vivendo com roupas de casca de árvore e comendo apenas raízes e frutos. Rāma aceita o exílio e é seguido por seu irmão Lakṣmaṇā e por sua esposa, Sītā. Durante este período de muitas aventuras na floresta, Sītā é sequestrada pelo rei Rāvaṇa, que governava o reino de Śrī Laṅkā, que ele havia roubado de seu meio-irmão, Kuvera. À procura de sua esposa, Rāma faz uma aliança com outro príncipe exilado, Sugrīva, que pertencia à raça símia chamada no épico de *vānara*. Ajudado por seus aliados, em especial o superpoderoso Hanumān, que se tornaria seu maior amigo e servo, Rāma derrota Rāvaṇa, recupera sua esposa e volta ao seu reino após o exílio para servir de exemplo como governante ideal.

Os dois textos, ao lado de alguns Purāṇas, como o Viṣṇu Purāṇa e o mais importante desta categoria, o Bhāgavata Purāṇa, também atribuídos a Vyāsa, estão entre os mais populares e influentes do Hinduísmo, com óbvio destaque especial dentro do Vaiṣṇavismo. Como pontua Gavin Flood (2014, p. 150), o Rāmāyaṇa “constitui elemento vibrante do hinduísmo contemporâneo. Tal como o Mahābhārata, trata-se de uma tradição oral, recitada e encenada por todas as aldeias e cidades da Índia”. Assim como praticamente toda a literatura védica, ambos são essencialmente narrativas sobre o *dharma* em várias de suas dimensões e conceitos, mas convergindo para o foco na devoção a Deus como meta existencial.

### **E) O sistema de *varṇāśrama-dharma***

Duas aplicações do termo *dharma* são, porém, fundamentais para se compreender com mais clareza certas sutilezas do Rāmāyaṇa e da Bhagavad-gītā, e elas são dominantes

nas escrituras denominadas Dharma Śāstras e Dharma Sūtra: o *dharma* enquanto dever relativo à classe (*varṇā*) e ao estágio de vida (*āśrama*) de uma pessoa, conceito-chave no hinduísmo que ficou conhecido como *varṇāśrama-dharma*. “Embora não possamos esquecer que algumas tradições hindus rejeitam esse modelo, sua influência tem sido enorme tanto em termos da autopercepção e autorrepresentação hindus quanto, também, da percepção ocidental sobre o hinduísmo”. (FLOOD, 2014, p. 87).

O sistema de *varṇāśrama-dharma* divide a sociedade em quatro classes – *brāhmaṇas* (sacerdotes, intelectuais), *kṣatriyas* (administradores, guerreiros), *vaiśyas* (agricultores, comerciantes) e *śūdrās* (servos) – e quatro estágios de vida – *brahmacārī* (estudante celibatário), *gṛhastha* (vida familiar), *vānaprastha* (aposentado, eremita) e *sannyāsī* (renunciante). A posição de uma pessoa de acordo com sua classe e estágio de vida, neste sistema, determina o seu *dharma* enquanto ocupação e dever. Uma perfeita execução dos seus deveres dentro deste sistema garante o sucesso religioso, como afirma o Viṣṇu Purāṇa (3.8.9):

A Personalidade Suprema da Divindade, Senhor Viṣṇu, é adorada pela execução correta dos deveres prescritos no sistema de *varṇa* e *āśrama*. Não há outra forma de satisfazer a Personalidade Suprema da Divindade. A pessoa deve estar situada no sistema dos quatro *varṇas* e *āśramas*<sup>15</sup>.

Enquanto é dever dos *brāhmaṇas* aprender e ensinar as escrituras, além de realizar rituais sagrados, os *kṣatriyas* devem proteger o povo; já os *vaiśyas* são responsáveis por cuidar da terra e do comércio, ao passo que os *śūdrās* são prestadores de serviços e artesãos. Em relação aos estágios de vida, os Dharma Śāstras apontam a passagem pelos quatro *āśramas* como um ideal de existência dos *brāhmaṇas*. Após o período como estudante celibatário, aprendendo a literatura védica na casa do mestre (*guru*), a pessoa poderia se casar, iniciando sua vida como chefe de família tendo uma forte base religiosa para cumprir a empreitada. Com os filhos já independentes, seria chegada a hora da aposentadoria, com um retiro para as florestas e dedicação aos rituais sagrados. O último estágio constituiria a renúncia completa, com a pessoa vivendo integralmente como mendicante, sem nem sequer ter que realizar determinadas cerimônias.

---

<sup>15</sup> *varṇāśramācāra-vatā / puruṣeṇa paraḥ pumān / viṣṇur ārādhyate panthā / nānyat tat-toṣa-kāraṇam* (Viṣṇu Purāṇa, 3.8.9).

Este sistema bastante detalhado nos Dharma Śāstras e Dharma Sūtra é corroborado por Itihāsas e Purāṇas, mas neles fica evidente que a divisão é feita por conta da natureza demonstrada pelos indivíduos e não pelo seu nascimento, como se tornou comum no Hinduísmo há muitos séculos, com o surgimento, inclusive, de inúmeras subdivisões no complexo sistema de castas da Índia. Não basta nascer em uma família de sacerdotes, sendo, portanto, necessário demonstrar uma vocação para este tipo de ocupação. Na Bhagavad-gītā (4.13), Kṛṣṇa diz: “Conforme as três qualidades da natureza material<sup>16</sup> e o trabalho atribuído a elas, as quatro divisões da sociedade humana são criadas por Mim<sup>17</sup>”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 225).

Porém, como veremos a seguir, enquanto o Rāmāyaṇa vai demonstrar o *dharma* perfeito em vários momentos de sua narrativa épica, a filosofia da Bhagavad-gītā, também chamada de Gītopaniṣad pelo seu caráter filosófico, que se distingue do que se espera de um Itihāsa, apresenta uma conclusão aparentemente oposta a todo esse conceito, mas que demonstra o chamado *bhagavata-dharma*, o dever supremo de entregar-se a Deus como algo superior a qualquer ocupação terrena e até identificação com o sistema de *varṇāśrama-dharma*.

## 1.2 - Dharma e adharma – como o Rāmāyaṇa exemplifica o cumprimento do dever

Quando indicamos que o termo *dharma* pode ser definido como “conduta prescrita”, “ocupação”, “dever”, “virtude”, “moralidade”, “justiça”, “mérito religioso”, “lei”, “caráter” e, sobretudo “natureza intrínseca”, o Rāmāyaṇa de Vālmīki aparece como um livro basilar para exemplificar todas essas aplicações. No épico, as ações de Rāmacandra são sempre corretas, servindo como um modelo a ser seguido no caminho do sucesso espiritual e material. Do outro lado da história, as escolhas de Rāvaṇa são responsáveis por conduzi-lo ao fracasso, exemplificando o *adharma*, o oposto das possíveis definições de *dharma*, podendo ser taxadas de imorais, injustas, irreligiosas, sem caráter ou virtude. Flood (2014, p.

---

<sup>16</sup> A Literatura Védica divide toda a criação material em três *guṇas*, que podem ser traduzidos como ‘qualidades’: *sattva* (bondade), *raja* (paixão) e *tamas* (escuridão), como veremos com mais detalhes na seção 1.3 deste capítulo.

<sup>17</sup> *cātur-varṇyam mayā sṛṣṭam / guṇa-karma-vibhāgaśaḥ / tasya kartāram api mām / viddhy akartāram avyayam.*

150) resume:

O Rāmāyaṇa narra a estória de um rei e sua deificação. Com efeito, nos dois últimos livros do texto, Rāma é referido como uma encarnação (avatāra) de Viṣṇu. Mas acima de tudo, como no caso do Mahābhārata, trata-se de uma narrativa sobre o *dharma*. Daśaratha é forçado a banir o próprio filho, em cumprimento à sua própria palavra, palavra essa que é seu próprio poder, Rāma deve exilar-se na floresta a fim de obedecer a seu pai, tal como prescreve o *dharma*; e Rāma, no final da estória, deve banir Sītā para cumprir seu dever para com os súditos, ainda que não duvide da virtuosidade de Sītā. O Rāmāyaṇa é a estória da vitória do bem sobre o mal, da ordem sobre o caos, do *dharma* sobre o *adharmā*. Rāma e Sītā são exemplos ideais, para os casais hindus, dos papéis *dhármicos* de gênero. Ele é honesto, corajoso, cumpridor de suas responsabilidades éticas e devotado à sua esposa; ao passo que ela é modesta, recatada, virtuosa, devotada ao seu senhor e marido e, ainda assim, firme em suas convicções. Essa força e independência ficam evidentes no final da trama quando Sītā – que significa, literalmente, “sulco” e que sugere uma origem independente, provavelmente como deusa associada à agricultura – retorna à sua mãe Terra, de onde surgiu quando seu pai, Janaka, manejava o arado em suas terras. Sītā é o ideal da mulher hindu que cumpre, rigorosamente, seu dever como esposa (*strīsvadharmā*), e que ainda assim se revela uma personalidade judiciosa, dotada de autonomia e de uma identidade independente de seu marido, Rāma.

Para deixar evidente como o Rāmāyaṇa ilustra a ação ideal e aquela que conduz ao fracasso material e espiritual, traremos um resumo da narrativa, criada originalmente em versos por Vālmīki, dialogando com trechos de outras escrituras védicas, principalmente a Bhagavad-gītā, trazendo comentários de mestres da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, sobretudo, além de alguns comentários nossos<sup>18</sup>. Tradicionalmente, o Rāmāyaṇa é estudado apenas por sua recitação, e não conta com comentários hermenêuticos clássicos e sistematizados, como as Upaniṣads, o Vedānta-sūtra e a Bhagavad-gītā<sup>19</sup>. Porém, seguramente, o ato de contar ou recontar uma narrativa já é, de certa maneira, uma hermenêutica. Como afirma Roberlei Panasiewicz no contexto bíblico, que se aplica perfeitamente aqui, “pode-se afirmar, portanto, que os evangelhos *narram interpretando e interpretam narrando* o evento fundante da religião cristã”. (PANASIEWICZ, 2010, p. 83). Da mesma forma, ao trazermos os eventos descritos no Rāmāyaṇa, seja com nossas palavras seja utilizando citações, estaremos inevitavelmente interpretando e destacando eventos dentro dos versos de Vālmīki, que já,

---

<sup>18</sup> Apesar de ser um dos livros mais populares do Hinduísmo por gerações, o Rāmāyaṇa é absolutamente desconhecido no Brasil. Também por isso, traremos um breve resumo da narrativa, inserindo este texto milenar em nosso contexto acadêmico. Além disso, como se trata de uma história que apresenta arquétipos, é essencial trazermos os principais momentos e personagens do épico e seus desdobramentos.

<sup>19</sup> Ao fazê-lo, Śaṅkara estabeleceu esta tradição de se comentar hermeneuticamente estas escrituras. Após ele, toda escola filosófica que tentou ser respeitada realizou seu comentário (*bhasya*) a estes textos.

parafrazeando, narravam interpretando e interpretavam narrando. Como pontua novamente Panasiewicz (2010, p. 84), analisando a obra do teólogo cristão Claude Geffré:

A teologia compreendida como hermenêutica faz uma ruptura com o pensamento fechado da teologia dogmática, marcado pela autoridade do magistério, mas não pode nem renunciar ao significado ontológico que perpassa os textos bíblicos e à forma como a tradição teológica os compreendeu. Para Geffré, “uma teologia da palavra de Deus tem como pressuposto a função *ontophanique* da linguagem, é dizer sua manifestação do ser [...] e em teologia a manifestação da verdade é uma manifestação em devir”. Isto é, a verdade nunca pode estar pronta, fixa e segura pela força da autoridade, seja religiosa ou não. O que caracteriza a verdade é a sua força de *vir-a-ser*, seu poder de tornar-se, de ir se construindo como verdade e, numa perspectiva escatológica, crendo que a plenitude desta verdade está mesmo em Deus. Isso possibilita uma “consciência da historicidade de toda verdade, mesmo revelada, e de todo conhecimento, mesmo teológico”. A mensagem revelada necessita ser interpretada para ser sempre atual.

Dentro do contexto védico isso é visto com naturalidade, com os mestres continuamente tendo que visitar e dar suas hermenêuticas aos clássicos revelados ou compilados por sábios, dialogando com os seus respectivos contextos históricos e culturais. Isso é chamado em sânscrito de *siddhānta*, que pode ser traduzido como “conclusão”. Uma máxima comumente utilizada por comentadores do saber védico é que o conhecimento deve ser sempre aplicado de acordo com o tempo, lugar e circunstâncias.

Apresentaremos na sequência os dois lados da história e um resumo dos principais momentos do livro, como o exílio de Rāmā, a postura de Bharata, o rapto de Sītā, a procura por Ela e o serviço de Hanumān, a guerra contra Rāvaṇa e a volta para Ayodhyā, trazendo ao final uma breve análise dos personagens.

### **A) Dharma vs *adharma* – os dois lados da história**

Trazendo, então, os dois lados do Rāmāyaṇa, Rāvaṇa é o exemplo clássico de vilão das sagas védicas, com sua sede de poder evidenciando um sintoma de alguém incapaz de reconhecer a soberania divina do Controlador Supremo. Esta é uma característica comum entre os antagonistas das manifestações de Viṣṇu nos Itihāsas e Purāṇas. Desejam ser poderosos, derrotar as divindades menores e conquistar paraísos celestiais, fama, fortuna, força e até a eternidade. Para isso, realizam austeridades severas e fazem sacrifícios para conseguir as bênçãos de Brahmā ou Śiva. Esta é uma demonstração recorrente na literatura

védica de que o *dharma* enquanto religião não se destina a conquistas e prazeres terrenos, mas tem Deus como meta última. Estes antagonistas fazem suas austeridades, realizam rituais religiosos de acordo com os preceitos escriturais, cumprem o *dharma* nesta questão e por isso até obtêm poder incomensurável, mas passam a agir de forma *adhármica*, desfrutam de vitórias, mas o desfrute passa e acabam derrotados por Viṣṇu. Por não agirem de forma *dhármica*, são chamados de *asuras*, seres “não-divinos”. Rāvaṇa, que é descrito como um ser da raça *rākṣasa*<sup>20</sup>, após uma série de práticas de ascetismo, que lhe garantiram uma bênção de Brahmā de que ele só poderia ser morto por humanos ou animais, dos quais ele desdenhava, envolveu-se numa série de atividades *adhármicas*, roubando o reino e o aeroplano<sup>21</sup> de seu meio-irmão Kuvera, sequestrando mulheres para o seu harém, inclusive casadas, matando, escravizando e enfrentando pessoalmente divindades. Ele chegou a estuprar uma *apsarā*<sup>22</sup>, o que lhe rendeu uma maldição de que ele jamais poderia forçar uma mulher a ter relações sexuais com ele novamente ou morreria de forma imediata.

Do outro lado da história, temos a família do rei Daśaratha, que apesar de ter três esposas, Kauśalyā, Sumitra e Kaikeyī, não conseguia ter filhos. O monarca de Ayodhyā, reino belamente descrito no épico, descendia de Manu, filho de Sūrya, que é na cultura védica o cultuado deus-sol, e decidiu fazer um grande sacrifício religioso para agradar as divindades e ter seus herdeiros. Mesmo como um *kṣatriya* soberano, o texto descreve que ele precisava da aprovação dos *brāhmaṇas* e queria obter ainda o consentimento de seu povo. Dirigindo-se a Vasiṣṭha, que era tanto seu sacerdote quanto seu mestre, ele disse: “Ó sábio, conheces bem os perigos que corre um reino desprovido de um monarca. Como posso me retirar para a floresta, deixando este mundo sem um protetor?”<sup>23</sup> (DHARMA, 1998, p. 19, tradução nossa). Esta máxima de que um governante é, antes de tudo, um zelador do seu

---

<sup>20</sup> A literatura védica relaciona 400 mil espécies de vida humana no universo, incluindo diversas outras raças, como *rākṣasas*, *kinnaras*, *daityas*, *gandharvas*, entre outras. Os *rākṣasas* são descritos como seres com poderes sobre-humanos, mas conduta deplorável, que inclui canibalismo.

<sup>21</sup> Na literatura védica são descritos vários tipos de aeroplanos, chamados em sânscrito de *vimānas*. Há, inclusive, um livro integralmente dedicado a eles, intitulado Vaimānika Śāstra, também conhecido como Vimāna Śāstra.

<sup>22</sup> Donzelas celestiais, ninfas.

<sup>23</sup> Usaremos como referência narrativa aqui, sobretudo, o Rāmāyaṇa traduzido e romanceado pelo escritor e sacerdote *brāhmaṇa* Krishna Dharma, intitulado “Rāmāyaṇa - India's Immortal Tale of Adventure, Love, and Wisdom”. Lançada em 1998, é a edição mais popular e elogiada deste clássico no mundo. O autor britânico possui também sua versão romanceada do Mahābhārata, que também ocupa a posição de mais vendida e aclamada tradução romanceada para o inglês deste Itihāsa. Paralelamente, utilizaremos como consulta, com algumas citações, o Rāmāyaṇa de Vālmīki publicado pela Gita Press, com todos os 24 mil versos em sânscrito e inglês, além do Śrī Rāmācaritamānasa, do poeta medieval Tulasidas, também publicado pela Gita Press.

povo, submisso e também protetor dos *brāhmaṇas*, aparece em diversos momentos da narrativa, como veremos no texto.

No épico, é descrito que Daśaratha via seu povo como seus filhos e precisava, portanto, de herdeiros que garantissem a felicidade dos seus súditos após sua partida. Depois do sacrifício realizado pelos sacerdotes, o rei recebeu das divindades quatro filhos, que não eram pessoas comuns, mas expansões de Viṣṇu<sup>24</sup>, que precisava atender ao pedido das divindades para acabar com as atividades de Rāvaṇa. Kauśalyā deu a luz a Rāma, de Kaikeyī nasceu Bharata, e Sumitra teve os gêmeos Lakṣmaṇā e Śatrughna, completando a poderosa família real. Rāmacandra se casou com a princesa de Mithilā, Sītā, que nascera da própria Terra, e seus irmãos também se casaram na mesma cerimônia. Rāma já realizava diversas tarefas reais quando seu pai decidiu entroná-lo como príncipe regente e teve a aprovação de sua assembleia de conselheiros e do sábio Vasiṣṭha. O caráter *dhármico* de Rāma é descrito assim:

Rāma era especialmente querido ao rei e às pessoas. Ele era sempre tranquilo e de fala agradável, não contestando nem mesmo quando alguém Lhe falava duramente. Ele reconhecia o menor dos serviços prestados e não guardava no coração nada de errado feito contra Ele. Rāma conquistara a ira e era cheio de compaixão. Fazendo todos os arranjos para proteger as pessoas, cercou-se de conselheiros inteligentes e nunca tomou qualquer decisão sem uma consulta apropriada. Apesar de Seu poder e habilidade, sempre permaneceu humilde, suave e autocontrolado. Nunca era influenciado pela inveja ou ódio, não se ocupava em conversas frívolas e sempre procurava ver o bem nos outros. Livre da preguiça, Ele era sempre vigilante em cumprir Seu dever. (DHARMA, 1998, p. 53, tradução nossa).

As qualidades descritas aqui são também citadas no capítulo 16 da Bhagavad-gītā como exemplos de características divinas que todos devem desenvolver no caminho espiritual, e deixam explícito o porquê de Rāma ser amado pela população. A noite que antecedeu a sua coroação, porém, traz o que é possivelmente o momento mais dramático de toda a narrativa.

---

<sup>24</sup> O Bhāgavata Purāṇa (9.10.2) diz: *tasyāpi bhagavān eṣa / sākṣād brahmamayo hariḥ / amśāmsena caturdhāgāt / putratvaṁ prārthitaḥ suraiḥ / rāma-lakṣmaṇa-bharata-śatrughnā iti samjñayā*. “Atendendo às orações dos deuses, a Personalidade Suprema da Divindade, a própria Verdade Absoluta, diretamente descendeu com Suas expansões e expansões de suas expansões. Seus santos nomes eram Rāma, Lakṣmaṇa, Bharata e Śatrughna. Estas celebradas encarnações então apareceram em quatro formas como os filhos de Mahārāja Daśaratha”.

## **B) O pedido inglório de Kaikeyī e o exílio de Rāmā**

Enquanto Ayodhyā estava em festa pela notícia da instalação do filho mais velho do rei como príncipe regente, a rainha mais jovem, Kaikeyī celebrava quando foi abruptamente interpelada pela sua serva sênior, Manthara. Ela, que cuidara de Kaikeyī desde criança e era como uma mãe para a rainha, começou a dizer duramente que aquele era um momento de desgraça, pois agora Kaikeyī seria uma mera serviçal da mãe de Rāma, Kauśalyā, e que seu filho, Bharata, seria um subalterno. Que seu marido enviara Śatrughna e Bharata para o reino do sogro deles apenas para trair Kaikeyī e disse palavras que colocavam em dúvida o caráter do rei. Apesar disso, a rainha mais jovem, que era também a preferida do monarca, disse que gostava de Rāma como se Ele fosse seu filho, de Kauśalyā como a sua própria mãe e que, portanto, estava muito feliz com a instalação. Manthara insistiu com mais veemência, dizendo que o direito ao trono era o mesmo para ambos os filhos, colocando em dúvida agora o caráter de Rāma.

Seguramente, é devido à estupidez que falhas em ver tua ruína iminente, ó mulher iludida. Rāma será coroado rei e, após Ele, virá Seu filho. Onde, então, ficará Bharata? Todos os filhos do rei não podem assumir o trono, que pertence a apenas um deles. Tendo agarrado o posto, Rāma Se certificará de que o mesmo vá para Seu próprio filho, banindo Bharata, caso necessário ou, talvez, até mesmo mandando-o para o outro mundo. Tu e tua linhagem ficareis perdidas e abandonadas. Estou aqui para te acordar quanto ao grande perigo que chegou à tua porta. Não me desconsideres. (DHARMA, 1998, p. 58, tradução nossa).

Com o decorrer da argumentação, Manthara plantou dúvidas e mudou a mente de Kaikeyī, que passou a realmente achar injusta a posição de Rāma. Manthara lembrou que Kaikeyī uma vez foi a uma batalha com o rei em dimensões celestiais. Daśaratha era tão hábil na arte da guerra que recebera este nome – que quer dizer “dez carruagens”, pois ele lutava como se conduzisse vários veículos –, em uma fama militar que se espalhava até entre os deuses. Porém, uma noite, ferido em batalha, Kaikeyī conduziu uma biga e o resgatou, o que fez o rei lhe prometer dois desejos. Manthara sugeriu que ela fosse até o marido e pedisse para ele banir Rāma por quatorze anos e instalar Bharata em seu lugar como príncipe regente. Kaikeyī foi convencida pelos argumentos de Manthara e ainda questionou toda a gentileza e amor do seu esposo, pensando se tudo aquilo não era apenas para ganhar favores dela enquanto “beneficiava e conspirava” com Kauśalyā. Manthara sabia que Bharata jamais poderia se tornar rei na presença de Rāma. As pessoas não permitiriam que isto acontecesse,

e mesmo o próprio Bharata, humilde, não concordaria com tal arranjo. Rāma tinha que ser banido. Manthara ainda dá uma aula de dissimulação para Kaikeyī:

Ouças enquanto te digo como aproximar-te do rei. Vestindo roupas sujas, deves ir à câmara da lamentação e deitar-te diretamente no chão puro. Com teus ornamentos espalhados e cabelos desalinados, permanece deitada lá, chorando [...] O rei jamais conseguirá tolerar teu humor taciturno. Ele não poderá ignorar tua ordem. Por ti, ele entraria no fogo e até acabaria com a própria vida. Usando o poder de teus encantamentos, facilmente alcançarás teus objetivos, ó bela mulher. [...] Quando o rei vir-te consternada, ele te levantará e oferecerá qualquer coisa. Ele apresentará gemas e pérolas sem preço para te pacificar. Não te distraias de teu objetivo de banir Rāma. Insiste nas duas bênçãos dadas há muito tempo pelo teu senhor. Consegue as duas bênçãos agora, ó rainha. Exige o exílio de Rāma e a coroação de Bharata. (DHARMA, 1998, p. 60, tradução nossa).

Este episódio é um exemplo de quando uma amizade invejosa<sup>25</sup> pode contaminar a mente mesmo de uma pessoa piedosa. Kaikeyī amava Rāma e Daśaratha, mas, devido à influência das palavras afiadas de Manthara, coloca em xeque o caráter e as motivações deles. A literatura védica e seus mestres sempre recorrem a termos como *sādhu-saṅga*<sup>26</sup> ou *sat-saṅga*<sup>27</sup> para enfatizar a importância de se estar na companhia (*saṅga*) de espiritualistas sérios (*sādhus*) que se encontram para discorrer sobre a Verdade (*sat*). Se este encontro leva à perfeição, a má companhia, carregada de “orgulho, arrogância, presunção, ira, rispidez e ignorância” (Bhagavad-gītā, 16.4), leva à ruína, como no caso de Kaikeyī com Manthara.

O plano saiu exatamente como pensado por Manthara e até um pouco melhor. Quando viu sua esposa preferida naquele estado, o rei reiterou por três vezes que satisfaria

---

<sup>25</sup> No Skanda Purāṇa, o mais extenso dos Purāṇas, com 81.100 versos, há uma passagem com o sábio Nārada, que tentava encontrar um *brāhmaṇa* capaz de responder a 12 complexas perguntas formuladas por ele. Aquele que o fizesse receberia de presente o local sagrado chamado Mahī-sāgara-saṅgama. Uma dessas perguntas era: “Quem, devotado em cantar mantras e buscar o saber, conhece o grande crocodilo que reside no oceano?”. Um jovem chamado Sutanu foi capaz de dar as respostas procuradas por Nārada. Nesta questão, ele disse: “a inveja é o grande crocodilo nadando no oceano da existência material”. Após explicar todos os terríveis sintomas provocados por ela, o *brāhmaṇa* concluiu: “portanto, aquele que deseja seu próprio bem-estar, deve cuidadosamente evitar a inveja, se realmente deseja atravessar o oceano da existência material. Outros serão devorados pelo crocodilo”. (PURNAPRAJNA, 2005, p. 39). Na Bhagavad-gītā, Kṛṣṇa reitera em vários versos (12.13, 16.3, 16.19, 18.71, entre outros) que estar livre da inveja é uma característica essencial para o progresso espiritual, iluminação e, consequentemente, libertação do ciclo de nascimentos e mortes.

<sup>26</sup> O Śrī Caitanya-caritāmṛta (CC Madhya 22.54) diz que ‘*sādhu-saṅga*’, ‘*sādhu-saṅga*’- *sarva-śāstre kaya / lava-mātra sādhu-saṅge sarva-siddhi haya*. “O veredito de todas as escrituras reveladas é que por um pequeno momento de associação com um devoto puro (*sādhu-saṅga*), a pessoa obtém todo o sucesso”. (tradução de PRABHUPADA, 1987).

<sup>27</sup> O Bhāgavata Purāṇa (11.11.25) declara: *sat-saṅga-labdhaḥ bhaktyā / mayi mām sa upāsītā / sa vai me darśitām sadbhir / añjasā vindate padam*. “Aquele que obteve serviço devocional puro associando-se com Meu devoto está sempre engajado em Me adorar. Assim, ele facilmente chega à Minha morada, que é revelada por Meus devotos puros”. (tradução de PRABHUPADA, 1995).

qualquer desejo que ela tivesse para fazê-la feliz. A palavra de um rei era algo absolutamente definitivo e, antes de revelar seu pedido, Kaikeyī ainda ressaltou que não apenas ela, mas as divindades eram testemunhas da fala do monarca. Quando ela fez os seus dois pedidos, o rei desmaiou e quando recobrou a consciência, demonstrou toda a sua consternação com o desejo totalmente inesperado por ele de sua rainha. Suplicou para que ela mudasse de ideia, fosse bondosa com ele e não afastasse o seu mais amado filho de perto dele. Até consentiu com a instalação de Bharata como príncipe regente, mas não podia aceitar o exílio de Rāma por quatorze anos na floresta. Daśaratha implorou à sua esposa, lembrando mais uma vez as qualidades do seu primogênito:

O que ganharás banindo Rāma? Ele sempre te prestará todos os serviços e permanecerá inteiramente devotado ao teu bem estar. Jamais recebi uma única reclamação contra Rāma, nem mesmo de Seus subordinados, o que dizer dos mais velhos como tu. Verdade, caridade, ascetismo, autocontrole, gentileza, não duplicidade, aprender e servir aos mais velhos — todas essas qualidades estão sempre presentes em Rāma. Como poderias desejar fazer mal a tal príncipe imaculado? (DHARMA, 1998, p. 65, tradução nossa).

Por várias vezes, tais características listadas por Daśaratha são mencionadas na Bhagavad-gītā como um protótipo do ser humano perfeito e, por conseguinte, divino, como nos versos 1-3<sup>28</sup> do capítulo 16:

A Suprema Personalidade de Deus disse: Destemor; purificação da própria existência; cultivo de conhecimento espiritual; caridade; autocontrole; execução de sacrifícios; estudo dos Vedas; austeridade; simplicidade; não-violência; veracidade; estar livre da ira; renúncia; tranquilidade; não gostar de achar defeitos; compaixão para com todas as entidades vivas; estar livre da cobiça; gentileza; modéstia; firme determinação; vigor; clemência; fortaleza; limpeza; e estar livre da inveja e da paixão pela honra — estas qualidades transcendentais, ó filho de Bharata<sup>29</sup>, existem nos homens piedosos dotados de natureza divina. (Bhagavad-gītā, 16.1-3, tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 690).

Por mais que Daśaratha suplicasse, ele não poderia fugir do *dharma* real de cumprir a sua palavra e a promessa feita à sua esposa, ainda reiterada por três vezes, e ela sabia muito bem disso.

---

<sup>28</sup> *śrī-bhagavān uvāca / abhayam sattva-saṁsuddhir / jñāna-yoga-vyavasthitiḥ / dānam damaś ca yajñāś ca / svādhyāyas tapa ārjavam / ahimsā satyam akrodhas / tyāgaḥ śāntir apaiśunam / dayā bhūteṣv aloluptvam / mārdayam hrīr acāpalam / tejaḥ kṣamā dhṛtiḥ śaucam / adroho nāti-mānitā / bhavanti sampadam daivīm / abhijātasya bhārata.*

<sup>29</sup> Homônimo ao Bharata filho de Daśaratha, o Bharata que Kṛṣṇa se refere aqui é o ancestral da família dos Pāṇḍavas e Kurus.

Após conceder bênçãos e falhar em cumpri-las, como proclamarás novamente tua piedade pelo mundo, ó nobre rei? Quando em uma assembleia de sábios fores questionado sobre tua promessa, como responderás? Admitirás que foste infiel à tua própria querida esposa, a quem deves tua vida? Tendo feito promessas e tendo novamente jurado por três vezes cumpri-las, agora tornarás falsa tua palavra? (DHARMA, 1998, p. 66, tradução nossa).

Como Kṛṣṇa também argumenta na Bhagavad-gītā (2.34) com Arjuna, “As pessoas sempre falarão de sua infâmia, e para alguém respeitável, a desonra é pior do que a morte”<sup>30</sup>. A palavra de um político era o seu bem mais precioso, pois deixava explícita sua virtude, sua ligação com a veracidade, como Kaikeyī faz questão de relembrar:

Aqueles homens que entendem o que é certo e o que é errado, declaram que a verdade é a virtude mais elevada. Simplesmente te encorajo a agir verdadeiramente apenas, ó rei, e a cumprir teu dever. A verdade é o sustentáculo de todos os mundos; os Vedas eternos representam a verdade; a própria virtude está enraizada na verdade, que sustenta todos os seres. Por seguir a verdade, a pessoa alcança o Supremo. Portanto, estabelece tua mente na verdade, ó rei, e concede meu pedido: envia Rāma à floresta. (DHARMA, 1998, p. 69, tradução nossa).

Por colocar a relação com sua esposa mais jovem acima dos interesses dos cidadãos de Ayodhyā, comprometer-se com ela acima de tudo, o rei caiu em desgraça. Um contraponto a isso é dado ao final do livro, quando Rāma bane Sītā, mesmo a contragosto, pelo compromisso com seus súditos. O Mahābhārata deixa esta questão ainda mais explícita:

O rei tem que considerar que seu principal dever é servir seus cidadãos. Ele deve protegê-los assim como uma mãe protege a criança em seu ventre. Alguma mãe pensará em gratificar-se enquanto seu filho está em seu ventre? Todos os pensamentos dela estarão voltados para a criança e seu bem-estar. Da mesma forma, o rei deve subordinar todos os seus desejos e vontades e buscar atender aqueles de seus cidadãos. O bem-estar deles deve ser seu único interesse. O melhor rei é aquele cujos cidadãos vivem em liberdade e alegria como se estivessem na casa do próprio pai. A paz estará com eles, bem como a satisfação. Assim, não haverá qualquer perversidade, ambição, desonestidade ou inveja. O âmago do dever de um rei é a proteção de seus cidadãos e a felicidade deles. Não se trata de algo fácil. Para garantir a felicidade de seu povo, ele deve recorrer a diversos métodos. (Mahābhārata, 12.86.24).

---

<sup>30</sup> *akīrtim cāpi bhūtāni / kathayiṣyanti te 'vyayām / sambhāvitasya cākīrtir / maraṇād atiricyate.*

### C) O filho ideal e a renúncia

Porém, Rāma, neste momento ainda como um príncipe, tinha como propósito mostrar o *dharma* como filho ideal e, ao ser chamado para o palácio de seu pai, recebeu de Kaikeyī a notícia e, sem demonstrar emoções, disse:

Que assim seja! Para honrar a promessa de Meu pai, devo vestir-Me como um asceta e partir imediatamente para a floresta. Não precisas acalantar nenhuma dúvida quanto a isto, ó rainha. Por que, no entanto, Meu pai não Me acolhe como antes? Eu jamais poderia transgredir sua ordem assim como o oceano, pela ordem do Senhor Supremo, nunca pode ultrapassar suas margens. [...] Ordenado apenas por ti, ó Kaikeyī, Eu abandonaria alegremente, a benefício de Bharata, não apenas o reino, mas também toda a Minha propriedade pessoal, Minha legítima esposa Sītā e mesmo o Meu amado Eu. E quão mais feliz ainda Eu abandonaria estas coisas se ordenado pelo Meu pai, o próprio imperador, de modo a satisfazê-lo e honrar sua promessa? Por favor, tranquiliza Meu aflito pai, pois vê-lo ali sentado derramando lágrimas Me dói imensamente. Ele pode estar certo de que eu realizarei imediatamente seu desejo sem sentir qualquer pesar. Que cavalos rápidos sejam enviados a Bharata! Sem questionar o comando de Meu pai, agora prosseguirei rapidamente para a floresta! [...] Não tenho desejo de viver neste mundo como escravo dos ganhos materiais. Assim como os *ṛsis*, sou devotado apenas à retidão. Sempre farei o que quer que esteja de acordo com Meu adorável pai, mesmo que isto Me custe a vida. A maior piedade reside em servir ao pai. De fato, ó gentil dama, ainda maior que isto é servir à mãe, de acordo com os textos sagrados<sup>31</sup>. Certamente, não vês nada de bom em Mim, ó princesa de Kekaya, já que achaste necessário pedir tal coisa desimportante para Meu pai. Apenas teu pedido teria sido o suficiente. Devo ir para uma floresta solitária e viver lá por quatorze anos. Por favor, tolere-Me apenas pelo tempo que leva para que Me despeça de Minhas outras mães e obtenha a permissão de Sītā. Tenta assegurar-te de que Bharata proteja o reino e sirva Seu idoso pai, pois isto é a moralidade eterna! (DHARMA, 1998, p. 76-77, tradução nossa).

Mesmo com sua mãe, Kauśalyā, pedindo-lhe para ficar e seu irmão Lakṣmaṇā dizendo que lideraria uma rebelião em Ayodhyā para que ele fosse entronado, Rāma permaneceu fixo em seu propósito renunciante, que buscava honrar a palavra que seu pai dera à Kaikeyī, considerando que a ordem de seu pai era como a ordem divina e que segui-la era trilhar o caminho da moralidade. Buscando apaziguar a mente dos dois, que não aceitaram a notícia e buscavam argumentos para dissuadi-lo, Rāma saiu da plataforma do *dharma* enquanto filho e nobre e passou a falar verdades transcendentais, descrevendo como a companhia de amigos e parentes é exatamente como o ajuntar de gravetos que flutuam em um rio. Eles são lançados juntos, mas logo se separam pela rápida corrente do tempo, e que a

---

<sup>31</sup> O Mahābhārata (12.30.9) afirma: “O mestre que ensina conhecimento verdadeiro é mais importante que dez instrutores. O pai é mais importante que dez desses mestres do verdadeiro conhecimento e a mãe é mais importante que dez pais como este. Não há *guru* maior que a mãe”.

felicidade da pessoa nunca deve depender de tais relacionamentos efêmeros, devendo abandonar todo o apego pelo corpo e fixar a mente apenas no Senhor Supremo eterno, “cuja ordem é representada pelos superiores, tais como o rei”, e que isto traz felicidade perene.

Sinto que vós, Minha querida mãe e o poderoso Lakṣmaṇā, não entendestes de forma apropriada a Minha mente. Então, ambos Me atormentam mui dolorosamente. A felicidade neste mundo é temporária e, em última instância, ilusória. Apenas os tolos pensam que são o corpo composto de elementos materiais e, assim, buscam felicidade sensual. Este corpo, junto a suas relações e todas as suas alegrias sensuais, existe por apenas alguns momentos. O verdadeiro eu é a alma eterna que vive no coração, cuja felicidade consiste apenas na busca de uma vida santa. (DHARMA, 1998, p. 81-82, tradução nossa).

Aqui, Rāma argumenta com base no *bhagavata-dharma*, lembrando a seus parentes sobre a característica mais essencial do ser, que é a sua identificação enquanto alma eterna, que numa “vida santa” se desliga da temporalidade e busca a sua relação com Deus, entendendo que neste mundo, como dito na Bhagavad-gītā (2.14), “o aparecimento temporário da felicidade e da aflição e o seu desaparecimento no devido tempo são como as passagens das estações de inverno e verão [...], e é necessário aprender a tolerá-los sem se perturbar”, entendendo, portanto, o real propósito da vida, o *dharma* mais elevado. E prosseguiu dizendo que “aquilo que não pode ser previsto nem entendido deve ser aceito como desejo de Deus apenas”, buscando isentar Kaikeyī de qualquer culpa. Após longa argumentação, que incluiu lembrar a Kauśalyā, que queria segui-lo na floresta como uma “vaca segue seu bezerro”, que “é uma imensa crueldade da parte de uma mulher desertar seu marido digno” (DHARMA, 1998, p. 83, tradução nossa).

Lakṣmaṇā decidiu seguir seu irmão no exílio, fazendo os mesmos votos ascéticos de comer apenas raízes e frutas e vestir roupas de cascas de árvore. Quando foi comunicar à Sītā sobre sua partida, Rāma ganhou mais uma companhia, pois ela, usando trechos das escrituras védicas, argumentou que, enquanto esposa de um marido virtuoso, deveria segui-lo e jamais abandoná-lo em nenhuma circunstância. É necessário pontuar que essa não era uma decisão tão simples. Sītā era uma princesa, vivendo com todo luxo da realeza, servas, banquetes, joias e jamais havia sequer repetido um sári na vida. Agora ela estava disposta a deixar tudo isso para trás apenas para ficar com Rāma, fazendo os mesmos votos ascéticos de seu marido. Logicamente, isso tem um simbolismo imenso de que nenhum luxo vale mais

que o relacionamento com Deus, já que Rāma é uma encarnação divina<sup>32</sup>, e também com um marido excelso (“na alegria e na tristeza”), o que é reiterado pela própria Sītā e por Kauśalyā na despedida, que louva sua nora pela decisão de acompanhar o cônjuge, dando-lhe instruções de como fazer isso de maneira impecável. Por serem totalmente fiéis um ao outro e nunca deixarem de se servir e se proteger mutuamente, Sītā e Rāma são considerados o exemplo máximo de esposo e esposa. Há um debate moderno sobre este tema, com muitos hindus reivindicando que suas esposas não são fiéis e servis e, portanto, não seguem o exemplo de Sītā. Porém, as mulheres contra-argumentam dizendo que não é possível ser Sītā quando o marido se recusa ou não é capaz de ser Rāma.

Rāma encerra este ponto no Rāmāyana falando mais uma vez sobre o *dharma* de servir os pais:

Nem mesmo veracidade, caridade ou sacrifício são comparáveis a servir o pai e a mãe. Esta é a religião eterna. Homens piedosos, devotados a servir seus pais, alcançam as regiões dos deuses e além. Eu, portanto, desejo fazer exatamente o que Meu veraz pai ordenou. Irei para a floresta hoje. Como posso ver que estás determinada a seguir-Me, Minha resolução de deixar-Te para trás enfraqueceu. Ó dama de olhos cativantes, levar-Te-ei coMigo e, juntos, praticaremos ascetismo nas profundezas da floresta. Estou satisfeito conTigo, Sītā. Tua determinação em servir-Me em todas as circunstâncias é digna de Tua dinastia e acrescenta glória à Minha. Prepara-Te para partir imediatamente! Dá todas as tuas riquezas aos *brāhmaṇas* e vai apenas com uma roupa simples e sem pertences. Devemos partir logo. (DHARMA, 1998, p. 91, tradução nossa).

A reação do povo de Ayodhyā foi de total fidelidade a Rāma, com os cidadãos decidindo até segui-lo pela floresta e dividir com Ele suas alegrias e tristezas, deixando Kaikeyī a governar um reino deserto, privado do seu povo. A mãe de Lakṣmaṇā, Sumitra, ainda lembrou o papel *dhármico* dos *kṣatriyas*: “Nunca Te esqueças dos deveres de nossa raça, ó Lakṣmaṇā, que são praticar caridade, realizar sacrifícios para o benefício das pessoas e dar a própria vida no campo de batalha”. (DHARMA, 1998, p. 101, tradução nossa). Quando a carruagem de Rāma partiu, muitos o seguiram, incluindo *brāhmaṇas* idosos, que tentavam acompanhar o ritmo do veículo, o que fez com que Rāma, descesse e continuasse a pé. Por ser um líder, Ele se considerava o servo de todos, não alguém a ser servido,

---

<sup>32</sup> No Vaiṣṇavismo a manifestação pessoal de Deus só é completa quando estão juntos a *śakti* (energia divina) e a *śaktimān* (fonte da energia divina). A *śakti* é personificada nas consortes das manifestações divinas masculinas (*śaktimān*). Assim, temos os casais Rādhā e Kṛṣṇa, Lakṣmī e Viṣṇu, Sītā e Rāma, sempre adorados juntos. Neste entendimento, portanto, Sītā é tão Deus quanto Rāma, mas ambos assumem personalidades distintas e individuais para executarem suas atividades transcendentais, como bem definido no capítulo quatro do Śrī Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā (PRABHUPADA, 1987).

sobretudo por *brāhmaṇas* idosos. Ele tentou dissuadir os cidadãos, mas foi em vão. À noite, quando todos dormiam em um acampamento, Rāma decidiu partir com seu irmão e sua esposa, dizendo que o sofrimento que todos estavam passando por segui-los, dormindo no chão, não era adequado. “Elas não devem mais ter que suportar esta austeridade por Nós. Como governantes das pessoas, é Nosso dever erradicar o sofrimento de Nossos súditos. Seguramente, não devemos causar-lhes dor”. (DHARMA, 1998, p. 106 tradução nossa). Um episódio interessante é narrado no caminho para a floresta, quando Rāma decide passar a noite na tribo dos Niṣadhas. Seu amigo Guha, governante desta tribo, ofereceu-lhe um banquete, que ele agradeceu, mas declinou por conta de seu voto de ascetismo. Rāma, aceitou água e pediu licença para ofertar algumas iguarias para os cavalos, que seriam muito queridos pelo seu pai.

Quando o cocheiro Sumantra retornou a Ayodhyā com a notícia de que Rāma finalmente havia entrado na floresta, Kauśalyā e Daśaratha lamentaram profundamente, buscando razões escriturais e tentando entender a reação *kármica*<sup>33</sup> que tudo aquilo significava. Nesta mesma noite, Daśaratha faleceu, não suportando a separação de seu filho. Os conselheiros *brāhmaṇas* do rei se reuniram e este é um momento importante do épico para os nossos dias, quando eles discorrem sobre os problemas de um reino sem um governante adequado, que logo encontra a ruína, com fracasso nas colheitas, desobediência dos filhos, falta de proteção aos cidadãos, destruição das famílias, violência e ascensão de homens impiedosos e irreligiosos ao poder. Um detalhe é que o aumento da violência é aqui considerado como a primeira característica de um desgoverno. “Não existe uma só alma pacífica em um Estado destituído de um governante adequado. Em tal Estado, os homens exploram uns aos outros da mesma forma que os peixes se devoram”. (Rāmāyaṇa, 2.67.31)<sup>34</sup>

A conclusão dos *brāhmaṇas* era de que Bharata e Śatrughna deveriam ser trazidos imediatamente, pois aquela terra não poderia ficar sem um monarca adequado. Outro trecho sobre a ausência de um governante digno ocorre logo na chegada de Bharata a Ayodhyā. A viagem de Kekaya, onde ele residia, durou sete dias, e o cenário encontrado por ele era de

---

<sup>33</sup> Parte fundamental de toda a literatura védica, que prescreve que para cada ação (*karma*) recebemos uma reação igual. Este ciclo de ações e reações, chamado *saṃsāra*, é responsável por manter as almas nesta criação material. Religiões hindus prescrevem formas distintas para uma melhoria no *saṃsāra* ou mesmo o seu rompimento (*mokṣa*). Neste rompimento, a alma tem acesso a diferentes formas de libertação espiritual, com sua volta para dimensões eternas, onde não há o *saṃsāra* e seu ciclo de nascimentos e mortes.

<sup>34</sup> *nārājakē janapadē svakam bhavati kasyacit / matsyā iva narā nityam bhakṣayanti parasparam.*

total desolação e abandono, com as casas visivelmente sujas, empoeiradas, sem fumaça de fogo sacrificial ou aroma de incenso, homens e mulheres vestindo roupas sujas e com aspecto pálido, lojas fechadas e mercados abandonados, templos com seus pátios empoeirados e deidades sem roupas ou guirlandas trocadas<sup>35</sup>.

A reação de Bharata foi de repreensão total à sua mãe. Após os ritos fúnebres<sup>36</sup>, ele decidiu, inclusive, ir imediatamente para a floresta buscar Rāma de volta para que ele ocupasse o seu lugar de direito no trono. Antes, porém, Śatrughna queria punir Manthara e chegou a ameaça-la de morte, sendo repreendido por Bharata, que o lembrou que jamais é permitido assassinar uma mulher e que, portanto, eles deveriam perdoá-la. “Nosso piedoso irmão jamais falaria conosco novamente se soubesse que matamos uma mulher”. (DHARMA, 1998, p. 139, tradução nossa). Uma imensa comitiva partiu para a floresta para trazer Rāma de volta, e Bharata estava determinado a permanecer no lugar de seu irmão no exílio. Quando chegaram à tribo dos Niṣadhas, Guha foi perguntado sobre o que Rāma comera em sua curta estadia e relembrou que o príncipe dissera: “Nunca é o dever de governantes aceitar caridade. De fato, devemos sempre dar caridade aos outros”. (DHARMA, 1998, p. 143, tradução nossa).

Toda a conduta de Sītā, Rāma e Lakṣmaṇā na floresta é realçada no épico. Como eles mostravam um profundo respeito pelos rios, árvores, animais, montanhas e sábios que encontravam pelo caminho. Eles agiam, assim, como Kṛṣṇa diz na Bhagavad-gītā (5.18)<sup>37</sup>, com o olhar dos sábios humildes, por terem verdadeiro conhecimento, que veem de forma

---

<sup>35</sup> Nos templos, as trocas de roupas e guirlandas de flores das deidades adoradas no altar é um ritual diário, e em muitos locais de adoração são feitas mais de uma vez por dia.

<sup>36</sup> As descrições do épico são de que os ritos duraram doze dias. Para consolar os príncipes, o sábio Vasiṣṭha argumenta com os mesmos pontos levantados por Kṛṣṇa no capítulo dois da Bhagavad-gītā (2.11-13). Vasiṣṭha diz: “O corpo está sempre morto. Sendo composto de nada mais que material sem vida. Ele nasce e permanece apenas por um curto tempo, sendo a destruição o seu fim inevitável. Apenas um tolo se lamenta pelo inevitável. O sábio entende que este mundo inteiro será destruído junto com todas as suas criaturas viventes. Apenas a alma sobreviverá”. (DHARMA, 1998, p. 138, tradução nossa). Kṛṣṇa diz: “A Personalidade Suprema da Divindade disse: Ao falar palavras cultas, tu te lamentas pelo que não é digno de pesar. Sábios são aqueles que não se lamentam nem pelos vivos nem pelos mortos. Nunca houve um tempo em que Eu não existisse, nem tu, nem todos esses reis, e no futuro nenhum de nós deixará de existir. Assim como a alma encarnada passa seguidamente, neste corpo, da infância à juventude e à velhice, da mesma maneira, a alma passa para outro corpo após a morte. Uma pessoa sóbria não se confunde com tal mudança”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 85-88).

<sup>37</sup> *vidyā-vinaya-sampanne / brāhmaṇe gavi hastini / śuni caiva śva-pāke ca / paṇḍitāḥ sama-darśinaḥ*. “Os sábios humildes, em virtude do conhecimento verdadeiro, veem com uma visão equânime o *brāhmaṇa* erudito e cortês, a vaca, o elefante, o cachorro e o comedor de cachorro [pária]”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 276)

equânime os mais elevados sacerdotes e eruditos, os animais e as pessoas mais simples da sociedade.

#### **D) A humildade de Bharata**

O reencontro com Bharata é outro momento bastante famoso do épico, quando o caráter abnegado do filho de Kaikeyī é bastante exaltado no livro. No abraço dos dois irmãos, é dito que o solo derreteu de tanto amor emanado. Rāma ainda perguntou sobre vários aspectos do reino, querendo saber se os idosos e divindades estavam sendo respeitados, se as mulheres estavam sendo honradas e protegidas, se os animais estavam sendo cuidados, se o exército estava bem mantido e se os *brāhmaṇas* estavam recebendo caridade o suficiente. Além disso, listou as quatorze fraquezas de um monarca: ateísmo, hipocrisia, ira, procrastinação, preguiça, predileção por maus conselhos, planejamento impraticável, inabilidade em guardar segredo, apego a amigos tolos, negligência aos princípios religiosos e falha em contra-atacar inimigos.

Ao saber da morte de seu pai, Rāma se lamenta, faz os ritos fúnebres finais, e instrui seus parentes:

A morte é Nossa companheira constante. Ela anda coNosco, senta coNosco e, tendo percorrido coNosco uma longa distância enquanto viajamos, retorna devidamente coNosco. [...] Amado irmão, o poder de evitar a própria morte não existe em uma pessoa de luto por outra. Nosso pai partiu após uma vida longa de piedade e não devemos, de modo algum, lamentar. Nós mesmos já embarcamos no mesmo caminho trilhado pelo imperador e vamos juntarmo-Nos a ele no devido curso do tempo. Portanto, joguemos fora a lamentação e vamos dedicar-Nos à busca da piedade através da qual Nós também alcançaremos as regiões abençoadas alcançadas pelo rei. (DHARMA, 1998, p. 155, tradução nossa).

Sobre a morte e a dificuldade do ser humano em entendê-la, no Mahābhārata (Vana-parva 313.116)<sup>38</sup>, Yamarāja, o deus da morte, pergunta ao mais sábio dos Pāṇḍavas, Mahārāja Yudhiṣṭhira, o irmão mais velho de Arjuna, qual era a coisa mais maravilhosa que ele havia visto neste mundo? Ele responde que centenas e milhares de entidades vivas se encontram com a morte a cada momento, mas um ser vivo tolo acha-se imortal e não se prepara para a morte. E completa, dizendo que “essa é a coisa mais maravilhosa neste

---

<sup>38</sup> *ahany ahani bhūtāni / gacchantīha yamālayam / śeṣāḥ sthāvaram icchanti / kim āścaryam ataḥ paraṁ.*

mundo”. Preparar-se para a morte dentro da tradição Vaiṣṇava significa obter conhecimento autêntico<sup>39</sup> sobre Deus, meditar Nele e, por fim, desenvolver devoção por Ele, como veremos com ênfase no capítulo 12 da Bhagavad-gītā.

Enquanto Bharata estava determinado a levar seu irmão para o palácio e coloca-lo no trono, Rāmacandra não via nenhuma possibilidade em não cumprir a palavra dada ao seu pai, ficando quatorze anos no exílio, com seu irmão mais novo no poder. Bharata diz que “Tua posição é gloriosa, ó poderoso irmão. Nunca ficas abatido na adversidade nem ficas eufórico ao encontrar alegria. Sempre és capaz de distinguir verdade de inverdade”<sup>40</sup>. (DHARMA, 1998, p. 155, tradução nossa). O diálogo dos dois revelava a determinação de Rāma em servir seu pai e a humildade de Bharata. “Tua humildade é Tua verdadeira qualificação. Pela virtude desta sabedoria podes proteger a Terra inteira. Sempre busca o conselho de *brāhmaṇas* eruditos e governa com confiança, ó joia dentre os homens”, diz Rāma para o novo rei. (DHARMA, 1998, p. 159, tradução nossa)

Bharata, então, trouxe diante de Rāma um par de ornadas sandálias de sândalo enfeitadas de ouro e pediu que seu irmão as calçasse. Bharata colocou as sandálias sobre sua cabeça e garantiu que aqueles calçados seriam os governantes do reino e ele seria um mero servo deles. Bharata morou durante todo o exílio de Rāma em uma cabana, fazendo os mesmos votos ascéticos do seu irmão, enquanto as sandálias permaneceram no trono. Todos os dias, Bharata adorava as sandálias, oferecia os presentes que recebia enquanto rei para elas e lia os relatórios reais diante delas ao final do expediente. Ele jamais se sentou no trono, em um trecho que é considerado um exemplo ideal de fidelidade e humildade.

### **E) A ilusão de Sītā, seu sequestro e a aliança com Sugrīva**

---

<sup>39</sup> O mestre Narottama dāsa Ṭhākura, importante santo vaiṣṇava, dizia em bengali, *sadhu-sastra-guru-vakya, cittete kariya aikya*: “deve-se seguir os passos de pessoas santas, das escrituras e do mestre espiritual”. Ancorado neste tripé, *sādhu* (santos), *śāstra* (escrituras) e *guru* (mestre), um conhecimento espiritual é considerado autêntico.

<sup>40</sup> Na Bhagavad-gītā (12.13-14), Kṛṣṇa diz: *adveṣṭā sarva-bhūtānām / maitraḥ karuṇa eva ca / nirmamo nirahaṅkāraḥ / sama-duḥkha-sukhaḥ kṣamī / santuṣṭaḥ satataṁ yogī / yatātmā dṛḍha-niścayaḥ / mayy arpita-mano-buddhir / yo mad-bhaktah sa me priyaḥ*. “Aquele que não é invejoso, mas é um amigo bondoso para todas as entidades vivas, que não se considera proprietário e está livre do ego falso, que é equânime tanto na felicidade quanto na aflição, que é tolerante, sempre satisfeito, autocontrolado e ocupa-se em serviço devocional com determinação, tendo sua mente e inteligência fixas em Mim – semelhante devoto Me é muito querido”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 586).

As proezas de Rāma e Lakṣmaṇā como guerreiros hábeis e corajosos<sup>41</sup> são bastante louvadas em diversos enfrentamentos na floresta que eles tiveram com seres não-divinos, sobretudo *rākṣasas*, que perturbavam os rituais e a meditação dos sábios. Um desses seres, Akampana, um importante comandante militar de Rāvaṇa, sobreviveu e voltou para Śrī Laṅkā para alertar seu rei sobre dois humanos que haviam liquidado sozinhos um exército de quatorze mil *rākṣasas*. Apesar de todo o poder universalmente conhecido de Rāvaṇa, que já havia enfrentado deuses importantes, como Indra, o rei dos céus, e Yamarāja<sup>42</sup>, Akampana o aconselhou a não enfrentar Rāma diretamente. Porém, a irmã do rei, Śūrpaṅkhā, que tivera o nariz e a orelha cortados por Lakṣmaṇā quando ela atacou Sītā por querer se apossar de Rāma, exigiu que Rāvaṇa a protegesse e a vingasse. Sabendo da natureza luxuriosa do seu irmão, que não tinha qualquer pudor em sequestrar mulheres casadas, ela se deteve a esmiuçar a incrível beleza de Sītā, descrevendo cada membro do seu corpo. Como Rāvaṇa é o exemplo de *adharma*, não há indícios de autocontrole, estabilidade e moral em seu caráter.

Rāvaṇa estava decidido a sequestrar Sītā. Ele pediu ao poderoso Mārīca que fosse com ele até o eremitério de Rāma e, uma vez que estivessem lá, ele deveria usar sua magia para assumir a forma de um veado encantador, dourado e cravejado de joias. Rāvaṇa calculou que Sītā, devido à sua natureza real, ficaria cativada pelo animal brilhante e mandaria Rāma capturá-lo para ser seu bicho de estimação. Tão logo Mārīca levasse Rāma a uma certa distância, ele usaria então seus poderes para atrair Lakṣmaṇā. Imitando a voz de Rāma, o *rākṣasa* gritaria aflito e, quando Lakṣmaṇā ouvisse o chamado, ele iria atrás de Rāma, deixando Rāvaṇa abduzir a desprotegida Sītā. Mārīca ainda tentou advertir:

Pessoas que falam palavras agradáveis são fáceis de encontrar, ó senhor. Por outro lado, raras são aquelas que falam palavras pelo bem do outro, mas que são, no entanto, desagradáveis. Ó Rāvaṇa, não escutastes meu conselho antes. Não procurastes estabelecer para ti mesmo o verdadeiro poder de Rāma. Este descuido de teu dever enquanto rei levará a extinção da raça dos *rākṣasas*, não há dúvida. [...] Sendo escravo de teus sentidos, cruel e maldoso, adotastes esta atitude. As pessoas com líderes que não são autocontrolados não podem prosperar mais que qualquer ovelha protegida por um chagal. Uma calamidade terrível imprevista chegou à porta de Laṅkā, ó rei, que trará o fim à cidade bem como a ti. Portanto, simplesmente tenho pena de ti. Devo cumprir tua ordem. É melhor ser morto pelo

---

<sup>41</sup> O épico, no verso 3.10.3, ressalta, contudo, que “*kṣatriyas* devem empunhar suas armas apenas quando prontos para proteger outros – sejam indivíduos, seja a comunidade – e não em algum momento de descontrole”.

<sup>42</sup> Yamarāja é o deus da morte. Assim, a vitória de Rāvaṇa sobre ele é muito simbólica, pois representa praticamente uma imortalidade. Dessa maneira, só a própria Pessoa Divina seria capaz de derrotá-lo.

inimigo do que executado pelo rei. Leva-me como já morto simplesmente ao ver Rāma e considera a ti mesmo como morto junto a todos os teus seguidores no momento em que levares Sītā embora. Aqueles a beira da morte não conseguem discernir o certo do errado. Nenhum conselho pode ajudá-los. (DHARMA, 1998, p. 189-190, tradução nossa).

O plano de Rāvaṇa foi um sucesso, com diversas sutilezas muito interessantes na narrativa. Lakṣmaṇā advertiu que o animal completamente incomum deveria ser um *rākṣasa* disfarçado, mas Sītā afirmou que algo tão sublimemente belo jamais poderia ser um *rākṣasa*. Rāma saiu em busca do animal para sua esposa e instrui que Lakṣmaṇā deveria ficar de guarda. Porém, quando Rāma alcançou Mārīca, ele clamou por socorro, imitando perfeitamente a voz de Rāma. Confusa pela ansiedade, Sītā exigiu que Lakṣmaṇā fosse ao socorro de seu irmão, e ele tentou tranquilizá-la, dizendo que tudo aquilo era apenas um truque dos *rākṣasas*. Porém, Sītā estava verdadeiramente aflita e perdeu sua calma, atacando verbalmente seu cunhado, dizendo que ele não se importava minimamente com Rāma e só fingia amizade com o irmão, cobiçando-a todo o tempo, esperando pela possibilidade dele morrer para possuí-la. Lakṣmaṇā, que jamais havia olhado diretamente para o rosto de Sītā em respeito ao seu irmão, ficou profundamente abalado pelas palavras de sua cunhada, dizendo ser incapaz de argumentar, já que ela era como uma deidade para ele.

Quando Lakṣmaṇā seguiu suas ordens e partiu em busca de Rāma, Rāvaṇa se aproximou disfarçado de sacerdote, cantando hinos védicos e glorificando a beleza de Sītā. Ela, que havia visto e recebido em sua cabana vários ascetas na floresta, recebeu aquele visitante com o coração aberto, oferecendo um assento, água para lavar os pés e comida, como prescrevem os códigos escriturais. A beleza dela era tanta que Rāvaṇa não manteve o disfarce, revelando-se e fazendo diversas propostas amorosas, que foram rechaçadas por Sītā. Ele a levou à força para o seu aeroplano e partiu para o seu reino, onde permaneceu tentando conquistá-la e sendo duramente repreendido por ela, que deixava claro que aquele era o seu fim. Sītā, confusa pela ansiedade e apegada a um animal ilusório, perdeu o que era mais precioso em sua vida. O mestre Bhaktivedānta Swami Prabhupāda comenta a famosa história védica de quando Indra, o rei dos céus, foi amaldiçoado por seu mestre, Bṛhaspati, pois estava por demais absorto em seu desfrute palaciano e não se levantou para saudar seu *guru* de forma apropriada. Assim, ele foi obrigado a nascer como um porco na Terra, mas, ao

ser chamado por Brahmā para ocupar novamente seu posto como o rei dos deuses, Indra declinou. “Tal é o poder da atração da energia ilusória. Mesmo um porco não deseja se desfazer de suas posses terrenas em troca de um reino celestial” (PRABHUPADA, 1995, p. 511). Esta energia ilusória, chamada de Māyā, é um conceito fundamental em todo o Hinduísmo, e o Vaiṣṇavismo compreende que ela é responsável pelo esquecimento de cada um sobre sua verdadeira natureza espiritual e origem divina enquanto alma eterna. Uma vez na criação material, Māyā atua como um véu para a alma, cobrindo a realidade espiritual perene, fazendo com que todos pensem que de fato são os corpos que assumem em cada vida, com todas as suas conexões temporárias. Assim, o objetivo do caminho espiritual é descortinar este véu, que nos ilude como um veado cravejado de joias, e novamente se aproximar da Verdade (Rāma).

O único momento de todo o livro em que Rāma perde um pouco a sua compostura e cede à lamentação é quando constata o sequestro de Sītā. Como um *avatāra* sofre por amor aparentando ser um humano iludido qualquer é analisado por Swami Prabhupāda (1995, p. 308), que comenta que, apesar de jamais se confundir, Rāma age desta maneira para nos mostrar como os apegos neste mundo geram sofrimento e exibir, na plataforma espiritual, sintomas de bem-aventurança transcendental ao sentir saudades de sua eterna amada.

Para apaziguar seu irmão, Lakṣmaṇā disse frases sobre como os humanos comuns seguem o exemplo de seus governantes<sup>43</sup> e que Rama não poderia ser desequilibrado pela ira e pela dor, e deveria, no entanto, exercitar sua tolerância, procurando sua esposa por meios pacíficos. Caso contrário, qual exemplo ele estabeleceria para a história, agindo com violência sob pressão? Se ele o fizesse, o que fariam homens comuns?

---

<sup>43</sup> Kṛṣṇa diz o mesmo na Bhagavad-gītā (3.21), *yad yad ācarati śreṣṭhas / tat tad evetaro janaḥ / sa yat pramāṇam kurute / lokas tad anuvartate*. “Qualquer ação executada por um homem importante é copiada pelos homens comuns, e o mundo inteiro procurará imitar os padrões que ele estabelecer através de seus atos exemplares”. Swami Prabhupada (2008, p. 177) ainda pontua no significado do verso que “as pessoas em geral sempre precisam de um líder que possa ensinar ao público através do exemplo de comportamento prático. Um líder não pode ensinar a parar de fumar se ele mesmo fuma. O Senhor Caitanya disse que um mestre deve comportar-se convenientemente antes de começar a ensinar. Quem ensina desta maneira chama-se *ācārya*, ou o mestre ideal. [...] O Śrīmad-Bhāgavatam também afirma que se devem seguir os passos dos grandes devotos, e esta é a maneira de progredir no caminho da percepção espiritual. O rei ou o chefe executivo de um Estado, o pai e o professor são todos considerados líderes naturais do povo inocente. Todos estes líderes naturais têm uma grande responsabilidade para com seus dependentes”.

Felicidade e aflição se sucedem rapidamente. A pessoa não deve ceder a nenhuma das duas. Mesmo os deuses estão sujeitos ao sofrimento. A pessoa não deve nem regozijar-se nem lamentar-se por coisas materiais, mas, com a mente pacífica, deve cumprir seus deveres. Este é o caminho para a felicidade perene. (DHARMA, 1998, p. 292, tradução nossa)

À procura de Sītā, Rāma fez uma aliança com Sugrīva, um poderoso símio *vānara*, que havia sido expulso do seu reino pelo seu irmão Vāli. O principal conselheiro de Sugrīva era Hanumān<sup>44</sup>, o filho de deus do vento, Vāyu, que se tornou um amigo e servo inseparável de Rāma. Já no primeiro encontro, ambos trocaram elogios poéticos, e Rāma louvou o charme da voz de Hanumān, dizendo que ele usava as palavras certas na hora adequada, sendo gentil, agradável e sério e que, para tanto, deveria ser um profundo conhecedor das escrituras. “Enquanto falava, não houve uma falha sequer em qualquer parte do seu corpo, o que mostra o seu foco impressionante. Sem uma mente controlada, uma pessoa não pode deixar de usar palavras incorretas. Sua fala pode ganhar até mesmo de um inimigo com a espada levantada”. (DHARMA, 1998, p. 215, tradução nossa). O poder da fala<sup>45</sup> é mais uma vez realçado no livro, mas aqui pelo lado nobre. Com Manthara e sua capacidade de confundir e desencaminhar Kaikeyī, o lado perverso deste poder é exemplificado.

Quando voava pelos céus sequestrada, Sītā jogou fora suas joias para servirem de pistas, e elas foram encontradas por Sugrīva. Curiosamente, quando Rāma foi confirmar com Lakṣmaṇā se aquelas joias realmente pertenciam a ela, o irmão respondeu: “Não reconheço os braceletes ou brincos, pois jamais olhei para o rosto ou corpo da princesa. Mas reconheço as tornozeleiras, as quais via todos os dias ao curvar-Me a Seus pés” (DHARMA, 1998, p. 217, tradução nossa). Na aliança, como prometido, Rāma derrotou Vāli, devolvendo o reino e a esposa de Sugrīva. Buscando consolar a viúva de Vāli, Tara, Rāma discorreu sobre a natureza da alma:

---

<sup>44</sup> Hanumān é a divindade recordista de templos na Índia. Considerado o protetor dos locais sagrados e dos devotos, por ter protegido o próprio Rāma no Rāmāyana, Hanumān também é tido como uma encarnação de Śiva. Ele aparece em diversos Purāṇas, no Mahābhārata, e sua adoração pode ser encontrada também no jainismo, siquismo e no budismo, bem como ancestralmente em países como Camboja, Malásia, Tailândia e Indonésia.

<sup>45</sup> O controle sobre a fala (*vāco vegam*) é considerado algo essencial para o sucesso espiritual pelo mestre Śrī Rūpa Gosvāmī em seu livro Upadeśāmṛta, que já no primeiro verso discorre sobre a importância de dominar o impulso da fala.

Ó rainha *vānara*, considera cuidadosamente que este corpo morto de Vāli jamais foi relacionado a ti. Isto não é nada senão um punhado de produtos químicos inertes. A verdadeira pessoa é a alma, não o corpo. Apenas por ignorância formamos relações baseadas nas considerações corpóreas, chamando outros de ‘marido’, ‘filho’ ou ‘amigo’. (DHARMA, 1998, p. 228, tradução nossa).

Rāma explicou que a alma é sem designações, sendo eterna. Durante a estadia nos corpos, cria-se relações ilusórias (*Māyā*), mas todas irão, indubitavelmente, “ser quebradas pela força do tempo. A verdadeira felicidade da alma reside em sua relação com Deus”, *bhagavata-dharma*. Isso, porém, não exime a pessoa de suas responsabilidades nessas relações, como ele mesmo demonstrava o tempo todo, e cumprir essas responsabilidades era de fato cumprir com seu *dharma* enquanto filho, esposo, rei etc. no caminho para a compreensão perfeita do *bhagavata-dharma*.

#### **F) A procura por Sītā e o serviço de Hanumān**

Como as monções se aproximavam, Hanumān sugeriu que Rāma e seu irmão esperassem pelo período chuvoso no palácio, mas o príncipe tinha que manter seu voto de ascetismo apesar de tudo, e decidiu esperar em uma caverna próxima. Porém, uma vez recuperado seu reino, Sugrīva se perdeu em meio a grande gratificação sensorial com vinho e consortes<sup>46</sup>, esquecendo-se completamente de sua promessa de ajudar Rāma logo após os quatro meses da estação chuvosa. Lakṣmaṇā recebeu ordens de seu irmão de ir até o rei dos *vānaras* e dizer que “não há ser mais vil que aquele que é ingrato”. (DHARMA, 1998, p. 231, tradução nossa). O que Lakṣmaṇā queria era matar Sugrīva por conta de sua ingratidão e instalar o sobrinho Aṅgada em seu lugar, mas Rāma lhe dá uma aula de diplomacia, explicando como se aproximar com um discurso conciliador, lembrando a amizade deles e o acordo feito. Palavras duras ou soluções drásticas deveriam ser o último recurso possível.

---

<sup>46</sup> A conduta *adhārmica* de Sugrīva consta como um mau exemplo no *Manu-saṁhitā*, 7.46.50, que declara: “Um rei apegado aos vícios decorrentes do amor ao prazer perde sua riqueza e sua virtude, ao passo que aquele dado aos vícios nascidos da ira perde até mesmo sua vida. Caçar, jogar, dormir de dia, censurar excessivamente, apego excessivo a mulheres ou apego em qualquer grau a sexo irrestrito, bebedeira, afeição desordenada por dança, canto e música, e viagens inúteis são os dez vícios nascidos do apego ao prazer. Contar histórias exageradas, violência, traição, inveja, calúnia, difamação, injusta confiscação de bens, insultos e ataques são os oito vícios produzidos pela ira. A ganância, a qual todos os sábios dizem ser a raiz de ambos os conjuntos de vícios, o rei tem que conquistar cuidadosamente”.

Porém, quase de forma simultânea, Hanumān já alertara Sugrīva de sua perigosa negligência. E disse uma instrução relevante para um líder: “Aquele rei que considera o seu tesoureiro, seu exército, seus aliados e a si mesmo como iguais, ganha um grande reino. No entanto, o que falha em cuidar de qualquer destes, encontra o desastre”. (DHARMA, 1998, p. 232, tradução nossa). Como muitos de nós, aflito, ele havia procurado por Rāma, mas, assim que conseguiu o que queria, esqueceu-se de Deus. Lakṣmaṇā fez sua visita, não conteve sua ira e repreendeu Sugrīva ao vê-lo desfrutando em seu palácio enquanto seu irmão sofria ansioso pela busca de sua esposa. Quando soube que medidas já estavam sendo tomadas, Lakṣmaṇā levou Sugrīva até Rāma, que instruiu o *vānara* sobre o *dharma* do governante:

Um rei sábio é aquele que busca, na ordem apropriada, a religião, a riqueza e o prazer, dedicando tempo adequado a cada um deles. Aquele que busca apenas o prazer, negligenciando as outras duas, acorda após cair, assim como alguém que dorme no alto de uma árvore. O rei que ganha aliados piedosos e destrói inimigos ímpios, recebe grande mérito religioso, ó Sugrīva. (DHARMA, 1998, p. 235-236, tradução nossa)

Ainda neste ponto, o Mahābhārata (12.69.4) enfatiza que “o rei deve primeiramente conquistar sua própria mente, após o que se torna mais fácil conquistar seu inimigo. Como alguém que não domina a própria mente poderá aniquilar seus inimigos?”. Assim, já novamente ciente de seu *dharma*, Sugrīva organizou seu exército de incontáveis *vānaras*, que não eram macacos comuns, mas encarnações de divindades, que estava reunido para ajudar a encontrar Sītā e destruir a tirania de Rāvaṇa, que já se arrependia de não ter pedido a Brahmā imunidade contra humanos e animais em sua bênção obtida. Várias expedições foram enviadas para os quatro cantos do globo (e muitos historiadores e indólogos buscam nos detalhes dados nesta parte por Sugrīva descrições interessantes de países e outras civilizações). Hanumān ficou em uma forte expedição enviada para o sul, que contava com Jāmbavān, Nīla e Aṅgada. Rāma, confiando plenamente na capacidade de Hanumān, descreveu sua esposa a ele e deu-lhe um anel, que deveria ser mostrado a Sītā para que ela soubesse que aquele superpoderoso macaco era um enviado de seu esposo. Após um longo período de buscas infrutíferas, o grupo encontrou a localização de Laṅkā, mas havia um

problema praticamente intransponível: o Oceano Índico. Jāmbavān<sup>47</sup>, neste momento, em uma das cenas mais famosas do livro, lembrou a Hanumān os diversos poderes que ele tinha e das bênçãos dos deuses que ele havia recebido e então esquecido em sua infância. O grande macaco começou a exclamar “Jay Śrī Rāma!” (Vitória a Rāma!) e assumiu uma forma gigantesca, saltando em direção ao reino de Rāvaṇa.

Em sua infância, Hanumān fora um macaco muito peralta, que usava seus poderes e bênçãos divinas de forma equivocada, atrapalhando rituais sagrados. Assim, ele fora amaldiçoado por um sábio de que deveria se esquecer de seus poderes e só se lembrar deles na hora adequada. Neste ínterim, Hanumān se tornou um estudante dedicado das escrituras, desenvolvendo um caráter exemplar, mostrando-se, assim, apto a lembrar seus dons, já que possuía conhecimento e humildade necessários para não se sentir especial ou abençoado, mas um humilde servo de Rāma, sem desejos pessoais de fama ou prestígio. Por isso, ao lembrar seus poderes místicos, exalta o nome de seu senhor (“Jay Śrī Rāma!”), mostrando que aquele feito não era seu, mas uma dádiva que ele usaria para a vitória divina.

Toda a presença de Hanumān em Laṅkā é um modelo de como agir enquanto servo ideal. Inicialmente ele assumiu uma forma minúscula<sup>48</sup> e vasculhou o belo palácio de Rāvaṇa, onde encontrou diversas mulheres seminuas e embriagadas. Como era um celibatário, Hanumān se questionou se não estava tendo uma atitude incorreta ao contemplar aquela cena, mas concluiu que o que torna um ato virtuoso ou não é o seu objetivo, e ele estava ali para encontrar a princesa Sītā. Após muito procurar, Hanumān encontrou um bosque com uma mulher triste, vestida com uma roupa desgastada, corpo magro de jejum e o rosto coberto por lágrimas. Pouco depois, viu ali Rāvaṇa, tentando mais uma vez fazer com que ela, que era Sītā, se entregasse a ele. Após a saída do soberano de Laṅkā, Hanumān controlou a ansiedade, pois já estava há muito tempo procurando pela princesa naquela expedição e sentia que se aproximava do seu objetivo final, e ponderou sobre a maneira pela

---

<sup>47</sup> Jāmbavān é um personagem importante, sábio e poderoso, que aparece em vários Purāṇas e também no Mahābhārata. Pela sua descrição, muitos o consideram com um grande urso, enquanto outros estudiosos afirmam que ele seria um Yeti, o famoso “Pé-grande”, ser reconhecido pelo governo do Nepal desde 1961 como real.

<sup>48</sup> Oito poderes místicos são descritos na literatura védica como objetivo de processos de *yoga*. Chamados *aṣṭa-siddhis*, incluem: Aṇimā (redução do próprio tamanho); Mahima (aumento do próprio tamanho); Garima (aumento da força); Laghima (tornar-se extremamente leve); Prāpti (materialização de qualquer objeto); Prākāmya (obtenção de qualquer elemento); Iṣṭva (domínio sobre a criação); Vaśitva (controle total). Kṛṣṇa diz na Bhagavad-gītā (8.15) que o poder místico perfeito é a obtenção de devoção a Deus. Hanumān é descrito como possuidor dos *aṣṭa-siddhis*, mas é reverenciado por sua devoção.

qual podia se aproximar. Se o fizesse de forma incorreta, Sītā pensaria que ele era Rāvaṇa disfarçado, e, se ela gritasse, as *rākṣasis* que a vigiavam atacariam. Assim, após longa meditação, Hanumān começou a cantar as glórias de Rāma e suas incríveis atividades, atraindo a atenção e pacificando o coração de Sītā. Quando chegou diante dela, apresentou-se e se pôs a seu serviço, mostrando-lhe o anel dado por Rāma. Após ser agradecido inúmeras vezes, Hanumān propôs que Sītā se sentasse em suas costas e fugisse com ele, de volta à companhia de Rāma. Ela não aceitou, dizendo que deveria ser resgatada apenas pelo seu marido, pois qualquer outra coisa iria diminuir a glória dele. A princesa lhe entregou uma joia e lhe contou uma história confidencial, para que Rāma tivesse a certeza de que ela foi encontrada. Ao ter seu feito glorificado, Hanumān reagiu humildemente, dizendo que era apenas um servo, um mero soldado, passando a enaltecer os demais macacos, personificando o ideal de devoto explícito por Caitanya Mahāprabhu de ser um servo do servo do servo de Deus (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā, 13.80).

Um servo ideal, contudo, faz mais que o ordenado. O objetivo era apenas localizar Sītā, mas Hanumān conversou com ela, ofereceu o resgate e depois decidiu testar a força do exército inimigo e verificar as fraquezas da cidade. Ele começou a destruir o bosque, atraindo a atenção dos *rākṣasas*, que partiram para o ataque. Após muita luta, Hanumān se deixou ser capturado para poder se encontrar pessoalmente com Rāvaṇa. Ao ver o rei de Laṅkā em seu esplendor, sentado no trono e paramentado como monarca, Hanumān admirou seu inimigo, pensando que ele seria um incrível aliado de Rāma se fosse adepto da virtude. Hanumān é o modelo do devoto perfeito e, portanto, sem inveja. Por isso, ele era capaz de ver as qualidades mesmo de um ser como Rāvaṇa. Após o diálogo, o rei de Laṅkā, ao saber que não poderia matar um mensageiro, advertido sobre isso pelo seu irmão, Vibhīṣaṇa – que se mostrou o membro íntegro e religioso da família, e constantemente pediu a Rāvaṇa para devolver Sītā, dizendo que aquele sequestro arruinaria toda a raça dos *rākṣasas* –, decidiu então colocar fogo na cauda de Hanumān e chamar seu irmão de invejoso. Como o modelo perfeito do ser oposto ao *dharma*, Rāvaṇa era imensamente invejoso e, por isso, como um espelho, via inveja em todos que o cercavam. Com aquele fogo na cauda, Hanumān incendiou toda a capital de Laṅkā, vendo as fraquezas da cidade e do exército, e poupando apenas o palácio de Vibhīṣaṇa. Ao atear o fogo na cauda do grande macaco, Rāvaṇa

argumentara que os macacos têm muito orgulho de sua cauda. Porém, o seu orgulho é que foi destruído neste episódio.

Voltando ao reino de Sugrīva, Hanumān deu a boa notícia a Rāma<sup>49</sup>, que o glorificou de várias maneiras e lamentou não poder retribuir o serviço de forma adequada. Tudo que podia oferecer era seu abraço. “Ó Hanumān, isto é tudo que posso chamar de meu neste momento” (DHARMA, 1998, p. 280, tradução nossa), disse. Este abraço, que é considerado uma perfeição espiritual, um encontro máximo com a Pessoa Divina, é uma das cenas mais retratadas do livro em pinturas e templos.

### **G) A marcha para Lañkā e a guerra contra Rāvaṇa**

O exército de macacos partiu para Lañkā e, ao se deparar com o oceano, eles decidiram construir uma ponte sobre as águas. Em cada pedra, esculpiram o nome *Rāma*, e assim elas boiavam nas águas, servindo como passagem sobre o oceano<sup>50</sup>. Nas histórias védicas, em vários momentos o devoto é mais exaltado que o próprio Deus, pois, por servi-Lo, ele se torna ainda mais digno de adoração. Por exemplo, Hanumān saltou sobre o oceano, enquanto Rāma teve que fazer uma ponte mística. Na Bhagavad-gītā, Kṛṣṇa é apenas o cocheiro do guerreiro/devoto Arjuna.

No reino dos *rākṣasas*, Rāvaṇa reuniu uma assembleia de conselheiros, e ouviu de seu poderoso irmão Kumbhakarṇa: “Ó *rākṣasa*, agora buscas nosso conselho, mas qual conselho pediste quando roubaste Sītā de Rāma? Ações tomadas sem a devida consideração sobre sua retidão e sem recorrer a conselho apropriado, levam apenas à lamentação”. (DHARMA, 1998, p. 286, tradução nossa). Porém, Vibhīṣaṇa foi muito mais incisivo, sendo atacado verbalmente de forma dura por Rāvaṇa. Assim, o irmão mais novo do rei decidiu se

---

<sup>49</sup> Ao dar a notícia para Rāma, Lakṣmaṇā e Sugrīva, Hanumān, sempre glorificado por sua fala inigualável, encontrou uma maneira engenhosa de anunciar o seu feito. Ainda descendo do céu, exclamou: “Encontrei Sītā Eu!”. Se dissesse “Eu encontrei Sītā”, a primeira palavra que Rama ouviria seria “eu”, o que não diz se Sītā foi ou não vista. Afinal, ele poderia dizer “eu não encontrei Sītā”. Se ele comesse com “Sītā”, ainda assim Rama não saberia o *status* de sua amada esposa. Por isso, Hanumān, tentando amenizar ao máximo a ansiedade de Rāma, começou a sua frase com “Encontrei Sītā”, considerando menos relevante o fato de ter sido ele o autor da façanha.

<sup>50</sup> O local descrito como ponto de partida dessa ponte é um dos principais destinos de peregrinos na Índia, conhecido como a cidade sagrada de Ramesvaran. É o local mais próximo entre Índia e Sri Lanka, e evidências geológicas e fotos de satélite revelam que de fato houve uma ligação por terra nesse ponto entre os dois países. Os indianos chamam essa ligação de Rāma Sethu, enquanto os portugueses a nomearam como “Ponte de Adão”. (SWAMI, 2019).

exilar e seria um importante aliado de Rāma na Batalha de Lañkā. Antes, ele indicou que, se um familiar possui uma conduta fora do *dharma*, ele não deve ser seguido a todo custo, ainda que seja um superior, algo totalmente oposto da relação de Rāma com seus familiares:

Tu, que dirigistes a mim palavras duras, ó rei, estás iludido. Dize o que quiseres, já que tua inteligência está perdida. Aqueles que falam palavras gentis podem ser facilmente encontrados, ó Rāvaṇa, mas aquele que fala verdades desagradáveis é raro. A pessoa sob a influência da morte não se atenta a palavras de sabedoria oferecidas por um bem-querente. Dei o melhor de mim, desejando salvá-lo da destruição certa. Agora, seja feliz em minha ausência. Não posso mais tolerar teu discurso abusivo, muito embora sejas mais velho que eu. Adeus. (DHARMA, 1998, p. 288, tradução nossa).

Quando Vibhīṣaṇa chegou até o exército dos macacos desejando se refugiar sob as ordens de Rāma, Sugrīva não concordou com a aliança. Rāma, então, perguntou a opinião dos principais líderes do exército e, por fim, de Hanumān, que disse: “Apesar de ser plenamente capaz de tomar Tua decisão, repleto de humildade e gentileza, perguntas nossas opiniões”. (DHARMA, 1998 p. 291, tradução nossa). Sugrīva ainda não estava convencido e queria manter o *rākṣasa* como prisioneiro. Rāma o advertiu, dizendo que se uma pessoa busca por abrigo, deve-se oferecer a ela toda a proteção, mesmo que isso lhe custe a vida, pois negligenciar um suplicante é um grande pecado. “Se alguém se aproximar de mim dizendo “sou seu” mesmo uma vez, eu devo dar a ele proteção de todos os perigos para sempre [...] Mesmo se Rāvaṇa viesse até mim, não me recusaria a dar-lhe abrigo” (DHARMA, 1998, p. 291, tradução nossa). E mesmo às vésperas do confronto, Rāma ofereceu uma chance pacífica de rendição, violentamente recusada.

A guerra entre os exércitos ocupa uma grande parte do livro, com descrições de traças dos *rākṣasas* e conduta ética dentro dos códigos militares védicos dos guerreiros de Rāma. As proezas de Hanumān, que por vezes salva e resgata Rāma e seu irmão, ganham destaque especial. Após dias de luta e grandes batalhas entre os principais heróis de ambos os lados, Rāma e Rāvaṇa travaram sua grande luta final, que terminou com uma flechada celestial no peito do rei de Lañkā. Vibhīṣaṇa lamentou que seu irmão tivesse cedido ao controle da ira, luxúria e cobiça, os três inimigos mortais da alma<sup>51</sup>. Rāma ainda consolou

---

<sup>51</sup> A Bhagavad-gītā (16.21) corrobora: *tri-vidhaṁ narakasyedaṁ / dvāraṁ nāśanam ātmanaḥ / kāmaḥ krodhas tathā lobhas / tasmād etat trayam tyaje*. “Há três portões que conduzem a este inferno – a luxúria, a ira e a cobiça. Toda pessoa sã deve afastar-se destes desvios, pois eles conduzem à degradação da alma”.

seu aliado, dizendo que seu irmão tivera uma morte heroica e todos os heróis um dia também serão derrotados. Mandodarī, a principal esposa de Rāvaṇa, disse para o marido morto:

Ó Rāvaṇa, apesar de ter conquistado teus sentidos, recebendo grandes bênçãos pelas tuas austeridades, no final, foste conquistado por tais sentidos. Presa capturada pela luxúria, desejaste desfrutar da incorruptível Sītā. Por sequestrar esta divina dama, o estandarte da nobreza e da virtude, trouxeste destruição para ti e todo o teu povo. (DHARMA, 1998, p. 378, tradução nossa)

Ao comentar o verso 9.10.27<sup>52</sup> do Bhāgavata Purāṇa, que traz o mesmo trecho recontado pelo sábio Vyāsa, Swami Prabhupāda (1995, p. 327) diz que “não apenas mãe Sītā era poderosa, mas qualquer mulher que siga os passos Dela pode adquirir poder semelhante”. Tal poder seria fruto de seu caráter, algo que Mandodarī também possuía e isso a permitia reconhecer tal característica e poder em Sītā. Curioso que, mesmo sendo esposa de alguém como Rāvaṇa, Mandodarī sempre tem a sua virtude exaltada, o que ilustra a independência da mulher, que não depende do marido para manter sua integridade; mas a força feminina é descrita de tal forma nas escrituras védicas que o contrário nunca acontece. Se ela fraqueja na retidão de seu caráter, seu marido desaba. Em um dos muitos diálogos com Rāvaṇa, quando ele ainda tentava seduzí-la, Sītā disse que, devido ao seu poder místico conquistado pelo seu caráter, ela poderia reduzi-lo a cinzas a qualquer momento, mas não o faria para que Rāma fosse para sempre exaltado por isso. Ou seja, Sītā não era qualquer “donzela indefesa”.

Rāma pediu a Vibhīṣaṇa, que seria empossado por Ele como o novo governante de Laṅkā, que fizesse os ritos finais, mas ele se recusou, dizendo que não se sentia capaz disso, já que seu irmão era cruel, impiedoso e possuidor de pecados hediondos. Porém, Rāma explicou que o desdém jamais deve ser sentido pela alma de alguém. “Uma vez morta, a alma deixa o corpo e procede para sua próxima vida. O corpo pecaminoso de Rāvaṇa agora está morto, mas sua alma pura continua a viver. A alma sempre merece adoração”. (DHARMA, 1998, p. 379, tradução nossa). Quando Hanumān foi avisar a princesa de que Rāma era o vitorioso, ele perguntou se deveria aniquilar as *rākṣasis* que perturbaram-na durante todo aquele período. Sītā instruiu sobre *karma* e perdão:

---

<sup>52</sup> *na vai veda mahā-bhāga / bhavān kāma-vaśam gataḥ / tejo ’nubhāvaṁ sītāyā /yena nīto daśām imām. “Ó pessoa afortunadíssima, deixaste-te influenciar por desejos luxuriosos e, portanto, não pudeste entender o prestígio de mãe Sītā. Agora, devido à maldição que ela lançou, foste reduzido a este estado, tendo sido morto pelo Senhor Rāmacandra”.*

Qualquer sofrimento que eu tive aqui foi resultado de meus próprios enganos no passado, pois essa é a lei universal. Assim, há uma máxima ancestral que é sempre o código dos virtuosos: “uma pessoa justa nunca considera as ofensas dos outros contra si mesma. A todo custo, ela deve observar um voto de jamais retornar o mal com o mal, pois o virtuoso considera o bem como o seu ornamento. Compaixão deve sempre ser exibida contra os pecadores, pois ninguém jamais está livre de pecados. (DHARMA, 1998, p. 381, tradução nossa).

Sītā foi, então, preparada para o seu reencontro com Rāma. Banhada e adornada, ela seguiu em uma liteira fechada em direção ao seu marido, enquanto uma multidão de macacos e *rākṣasas* se amontaram pelo caminho desejando ver, mesmo que de relance, a bela princesa. Rāma pediu a Vibhīṣaṇa que a princesa seguisse a pé, justificando a decisão com algo bastante pertinente nos dias de hoje: “As pessoas desejam vê-la, e isso não é condenado nas escrituras. Uma casa, um véu ou uma roupa não são jamais a proteção de uma mulher virtuosa. Seu caráter apenas é o seu escudo”. (DHARMA, 1998, p. 328, tradução nossa). Apesar de desejar agir de outra forma, Rāma recebeu Sītā com frieza, pois temia que as pessoas questionassem a castidade de sua esposa, já que ela havia passado um ano na casa de outro homem. Como voltaria para o seu lar e governaria Ayodhyā, queria uma prova cabal e pública da pureza de sua mulher, para que ninguém pudesse criticá-lo ou a julgassem de forma indevida, ocorrendo em reações *kármicas*. Sītā ordenou que Lakṣmaṇā fizesse uma pira sacrificial, onde ela entraria para provar sua pureza. Se tivesse pecados, seria queimada viva. Porém, Sītā saiu da pira ao lado de Agni, o deus do fogo, que garantiu a todos que aquela mulher era absolutamente virtuosa. Rāma declarou, então, que Sītā e ele eram inseparáveis, assim como o Sol e a luz solar.

## **H) A volta para Ayodhyā**

Rāma retornou a Ayodhyā no aeroplano que Rāvaṇa roubara de Kuvera. Antes, Hanumān, como um arauto, anunciou a Bharata a volta de seus irmãos, o que fez toda a capital entrar em festa e ascender inúmeras velas para saudar a chegada do seu futuro rei<sup>53</sup>. No reencontro, Bharata assegurou ao seu irmão que tudo no reino prosperou dez vezes, pois as pessoas só pensavam no exemplo que ele dera ao aceitar o exílio.

---

<sup>53</sup> Esta celebração é a maior da Índia, chamada de Dipavali ou Diwali (festa das luzes), tida como o “ano novo hindu”. Esta luz, segundo mestres como Radhanatha Swami, não é apenas fogo físico, mas a iluminação do coração para receber novamente a presença de Deus.

Um dos momentos mais populares do livro, que exemplifica a devoção como *dharma* supremo, *bhagavata-dharma*, meta máxima da existência, acontece nesta chegada de Rāma, quando Ele concedeu presentes a todos que o ajudaram durante os episódios em Lañkā. Hanumān, porém, nada queria. No entanto, ao vê-lo, Rāma foi tomado por uma forte emoção e o abraçou amorosamente, dizendo que jamais poderia recompensá-lo por toda a sua ajuda e dedicação. Sītā, contudo, insistiu que Hanumān merecia mais honra do que qualquer um e pediu a ele que encontrasse um presente. Hanumān, humilde, não pediu por nada. Todos que ajudaram Rāma em sua saga foram de alguma maneira recompensados, seja com reinos (Vibhīṣaṇa e Sugrīva), com paz para suas atividades religiosas (os sábios e sacerdotes na floresta, que se viram livres dos *rākṣasas*), e até com a libertação espiritual (*mokṣa*), como no caso de Jaṭāyu<sup>54</sup>, que morreu tentando resgatar Sītā. Hanumān não recebeu nada material, “apenas” abraços de seu amado Rāma. Ainda assim, Sītā deu a ele um colar de pedras preciosas que adornava o seu pescoço. Quando recebeu o presente, Hanumān começou a desmontar o colar, olhando atentamente cada pedra. Ninguém entendeu por que ele estava destruindo um presente tão valioso, e Hanumān explicou a todos que procurava dentro das pedras para ver se Sītā e Rāma estavam ali, porque, se não estivessem, o colar não teria nenhum valor para ele. Alguns na assembleia começaram a zombar de Hanumān, dizendo que tal nível de reverência e amor profundos pelo casal transcendental era impossível. “E o teu coração? Se não encontrares Rāma em teu coração, acaso ele é inútil?”, desafiaram. Em resposta, Hanumān abriu seu peito e todos ficaram perplexos ao verem Rāma e Sītā entronizados em seu coração. Esta é uma imagem que faz parte de milhões de casas e templos hindus pelo mundo, como um ideal de devoção abnegada.

Sobre esta atitude renunciada de Hanumān, sempre glorificada por mestres e diversas escrituras<sup>55</sup> como o estado de espírito ideal do *bhakti-yoga* (também traduzido como

---

<sup>54</sup> Sobre a morte gloriosa de Jaṭāyu, que era um abutre celestial, Prabhupāda (2016, p. 52) diz: “Através da conduta de Jaṭāyu, podemos ver que, independentemente da posição que você tenha, você pode servir a Deus. Não é preciso aprender algo para, somente então, poder servir – o próprio serviço é o aprendizado. [...] A derrota ou vitória depende de Deus, mas o empenho tem que estar presente. Jaṭāyu foi derrotado, mas isso não importa, pois, se o serviço foi prestado, é isso que Deus vê. O Senhor Rāma, satisfeito, fez o funeral de Jaṭāyu tal qual um filho faria”.

<sup>55</sup> O clássico medieval Śrī-Bṛhad-Bhāgavatāmṛta (1.64), de Sanātana Gosvāmī, diz: “Hanuman, és o maior recipiente da misericórdia do Senhor Supremo. Ninguém pode se comparar a ti! Ah! Estás sempre imerso no oceano de adoração extática ao Senhor, desfrutando cada momento como se fosse sempre algo novo”. Swami Prabhupāda comenta em seu Néctar da Devoção que “no Hayaśīrṣa-pañcarātra, depois que Nṛsimhadeva quis abençoar Prahlāda Mahārāja, Prahlāda não aceitou nenhuma bênção material e simplesmente pediu ao Senhor a

“serviço devocional”), como veremos mais profundamente ao analisar a Bhagavad-gītā, Swami Prabhupāda (2016, p. 53) comenta:

Por que Hanumān lutou contra Rāvaṇa? Não foi por sua própria causa. Ele não lutou para tomar o reino dele e se tornar rei. Porque Hanumān se manteve sempre estável no serviço devocional, demonstrando um caráter ideal, ele ainda é adorado por todos os devotos de Deus. [...] A religião é perfeita caso nos ensine como desenvolver nosso amor por Deus. Contudo, esse amor tem que ser livre de motivações egoístas. Se eu digo: “Amo Deus porque Ele me fornece coisas muito boas para o prazer dos meus sentidos”, isso não é amor. Devemos simplesmente pensar: “Deus é grande, Deus é meu pai, e por isso é meu dever amá-Lo”. Não devemos fazer nenhum tipo de troca com Deus. [...] Hanumān lutou por Rāma, sem jamais Lhe pedir algum favor material. Por simplesmente oferecer seu serviço ao Senhor Rāma, ele alcançou a perfeição.

Rāma foi coroado e seu governo era integralmente dedicado aos cidadãos, o que incluía os rios, árvores e animais. Frequentemente, Rāma saía às ruas disfarçado para ouvir a opinião das pessoas acerca de seu governo. É descrito que os impostos eram justos<sup>56</sup>, as portas do palácio jamais ficavam fechadas e todos tinham acesso livre ao imperador. Como diz um verso de Vālmīki, “o rei que não organiza uma rede de informantes ou que não propicia aos cidadãos oportunidades de expressarem a ele suas queixas e que é controlado por outros é rejeitado pelo povo assim como elefantes abandonam um rio ao verem lama na água”<sup>57</sup>. (Rāmāyaṇa, 3.33.5). Hanumān permaneceu como seu principal amigo e servo, com inúmeras histórias populares de sua devoção imaculada e servidão. Seu pedido final para Rāma foi de que a sua suprema afeição por Ele fosse eterna e o amor, inabalável. Que a vida

---

graça de permanecer Seu devoto eterno. A este respeito, Prahlāda Mahārāja citou o exemplo de Hanumān, o servo eterno do Senhor Rāmacandra, que também estabeleceu o exemplo de jamais pedir alguma graça material ao Senhor”.

<sup>56</sup> O Mahābhārata traz quatro versos poéticos (5.34.17, 12.88.4, 12.88.5, 12.71.16), entre vários outros, sobre a justiça védica na cobrança de impostos: “Assim como uma abelha suga o néctar das flores sem machuca-las, o rei deve obter o dinheiro de seus cidadãos sem afligi-los”. “Quem ordenha uma vaca não o faz até que as tetas fiquem vazias, senão que tem o cuidado de garantir que sobre leite para o bezerro. Similarmente, o rei deve arrecadar impostos do povo depois de considerar cuidadosamente se terão o suficiente para se manterem”. “Uma tigresa ergue seus filhotes com seus dentes, porém não os machuca. Similarmente, um rei deve cobrar impostos de seus cidadãos sem lhes causar ansiedade”. “O rei deve se tornar um jardineiro, e não um fabricante de carvão. O jardineiro cuida das plantas a fim de receber delas flores e frutas. Similarmente, o rei deve conduzir seus cidadãos à prosperidade e, então, obter uma parte da renda deles na forma de impostos. Quem comercia carvão, no entanto, desarraiga a árvore e carboniza a mesma por completo. O rei não deve desarraigar seus cidadãos, privando-os por completo de suas riquezas”. “Assim como alguém corta os úberes de uma vaca com a esperança de obter leite jamais o consegue, um Estado em que os impostos são cobrados inapropriadamente, assim atormentando os cidadãos, não prospera”.

<sup>57</sup> *ayuktacāraṃ durdarśam / asvādhīnaṃ narādhipam / varjayanti narā dūrāt / nadīpaṅkamiva dvipāḥ.*

em seu corpo prosseguisse enquanto as glórias de Rāma fossem cantadas e ouvidas na superfície desta terra. (TULASIDAS, 2014).

## I) Os modelos

Nesta breve descrição dos principais acontecimentos do épico, ficam demonstradas as ações exemplares de Rāma como governante, filho, marido, guerreiro, mestre e amigo. Bharata tem seu caráter e servidão exaltados, enquanto Hanumān é trazido como o exemplo perfeito de devoto. Lakṣmaṇā se apresenta como um modelo de fidelidade, e Vibhīṣaṇa e Sugrīva alcançam prosperidade e sucesso ao servirem a Pessoa Divina. Sītā, com exceção de seu momento de ilusão na floresta, apresenta-se como padrão de *dharma* enquanto princesa e esposa ideal de um marido excelso. Ela personifica os dizeres do Mahābhārata, que declara que a virtude é preservada pela veracidade, o aprendizado, pela prática e a linhagem nobre, pelo caráter. Daśaratha tem sua história brevemente manchada por ter, mesmo por um breve momento, colocado seu *dharma* de lado ao por os seus interesses pessoais acima dos cidadãos, e o *dharma* aqui é algo que exige uma responsabilidade ininterrupta.

Já Rāvaṇa e seus aliados, por não agirem de forma *dhārmica*, encontram-se com a derrota. Ao tentar se apossar da esposa de Rāma, Rāvaṇa exemplifica algo que é muito comum: a eterna tentativa humana de se assenhorear da propriedade divina. Entendendo que tudo é divino, material ou espiritual, ao tentar desfrutar deste mundo, obter opulência e prosperidade, sem incluir Deus neste processo, somos equiparados a Rāvaṇa. Curiosamente, seres como ele são descritos nas escrituras védicas como não-divinos por serem materialistas e acharem, portanto, que podem ser felizes apenas por utilizar, de forma irresponsável, os elementos materiais para sua satisfação, esquecendo-se que há um proprietário supremo. Há caminhos espirituais védicos que, buscando evitar esse perigo, retiram-se do mundo e buscam o desapego completo. Bhakti-yoga, como veremos a seguir, ensina, contudo, a colocar Deus no centro como o Supremo Desfrutador, voltando todas as ações para Ele, executando assim o *sanātana-dharma*, a natureza e ocupação eternas da alma.

### 1.3 - Os Yogas da Bhagavad-gītā – Devoção e *bhagavata-dharma*

Como já dissemos, o diálogo sagrado entre Kṛṣṇa e Arjuna chamado de Bhagavad-gītā constitui 700 versos dentro do Mahābhārata, sendo considerada a essência de todo o pensamento védico pelos principais mestres deste saber, como Rāmānuja, Śaṅkara, Madhvācārya, Viśvanātha Cakravarthī, entre inúmeros outros, além de grandes pensadores ocidentais como Aldous Huxley, Henry David Thoreau, Albert Einstein, Carl Jung, Thomas Merton e outros. Thomas Hopkins considera a Gītā como a síntese complexa e de finalidades últimas de todo o pensamento indiano (1971, p. 9), enquanto Mircea Eliade declara que “representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese” (ELIADE, 2012, p. 135) dessa mesma espiritualidade. Huston Smith (SMITH apud SARGEANT, 2009, p. XXIV) destaca que a “Bhagavad-gītā é a somatória do Vedānta e entre outras doutrinas explícitas, o Vedānta se destaca como uma das formulações mais diretas possíveis do que constitui a nossa espiritualidade. Sendo verdade que os ensinamentos da Gītā encontram seus paralelos em outras escrituras reveladas, mas em nenhum lugar estão seus ensinamentos sucintamente declarados”. Gavin Flood (2014, p. 167-168) fornece um parecer da importância do texto até os dias de hoje:

O Bhagavad Gītā, isto é, “A Canção do Senhor”, é, possivelmente, a mais famosa escritura hindu. Foi traduzido em várias línguas europeias e indianas e consta que foi a obra favorita de Gandhi. Ele tocou o coração de milhões de pessoas tanto no sul da Ásia quanto em outras partes do mundo. A primeira tradução em inglês foi feita por Charles Wilkins em 1785 e continha um prefácio de Warren Hastings. Deste então, inúmeras versões foram produzidas, muitas delas referindo-se ao texto como o “Novo Testamento Hindu”. [...] devemos ainda ressaltar sua importância teológica, que pode ser medida pelo extenso número de comentários a ele redigidos por teólogos hindus famosos, como é o caso de Śaṅkara, Rāmānujā e Madhvā, da tradição do Vedānta, e Abhinavagupta, da tradição Śaiva. O Bhagavad Gītā foi, também, recriado em línguas vernáculas. Dentre elas, merecem destaque a versão em verso na língua *marathi* feita por Jayadeva (século XIII EC) e os comentários contemporâneos em inglês feitos, entre outros, pelo famoso mestre da Meditação Transcendental, Maharishi Mahesh Yogi, e pelo mestre do Movimento Hare Kṛṣṇa, Srila Bhaktivedanta Swami Prabhupāda.

Neste capítulo, apresentaremos os principais pontos do livro e as relações destes tópicos com o *dharma* e como Kṛṣṇa apresenta a caminhada espiritual do *yoga* como a perfeição existencial.

### **A) A conciliação entre *dharma* e renúncia acética**

A Bhagavad-gītā apresenta de forma bastante sistemática vários temas fundamentais. Como pontua Howard Resnick (2015, p. 17), “esse texto elegante e milenar trata das maiores questões da vida: ‘Quem sou eu?’, ‘O que é o Universo?’, ‘Como posso ser feliz?’, ‘De onde tudo vem?’, ‘Para onde tudo vai?’, ‘Quem são verdadeiros mestres e como reconhecê-los?’”. Assim, o livro “brilha como o farol espiritual e auge daquela obra bem maior [Mahābhārata], que, por inenarráveis séculos, tem desempenhado um papel cultural central no sul da Ásia e além”. (RESNICK, 2015, p. 17). Assim como o Rāmāyaṇa, a Bhagavad-gītā também traz a dicotomia entre *dharma* e *adharmā*, mas detalha e aprofunda filosoficamente esta discussão e equilibra um ponto de tensão histórico da literatura védica, que ora prescreve rituais e ações ideais dentro de determinados contextos sociais e religiosos, ora indica um caminho de renúncia completa e dedicação total aos estudos dos tópicos transcendentais. Enquanto o *dharma* pretende organizar o planeta a partir da ação correta, as Upaniṣads, por exemplo, incentivam o buscador a encontrar a essência espiritual de tudo renunciando a ação e o envolvimento com o mundo. Assim:

A Bhagavad-gītā ocupa um lugar único na história da literatura indiana por reconciliar esta lacuna e tensão profundas. Por um lado, a Bhagavad-gītā adere ao *dharma* por ordenar o dever do sujeito de acordo com o sistema de *varṇāśrama*, apoiando assim a ordem moral e social. Ao mesmo tempo, ele apoia o ideal *Upaniṣadico* de renúncia total do mundo em favor da autorrealização e da obtenção da libertação, mas propõe a ideia única e inovadora de uma renúncia interna, e não externa. Em outras palavras, ao contrário de um desapego externo, onde a pessoa deixa o lar e a responsabilidade social para se tornar um mendigo errante ou um eremita na floresta, a Bhagavad-gītā promulga uma renúncia interna, pela qual o sujeito adere ao *dharma*, mas faz um progresso interno no caminho da renúncia, por gradualmente aprender a renunciar aos frutos da ação e, assim, devotá-los ao Supremo. Esta reconciliação interessante de dois ideais outrora contraditórios oferece um sistema que entrelaça responsabilidade social e ação no mundo com um profundo sentido de espiritualidade e renúncia de conquistas mundanas. (THEODOR, 2010, p. 4-5, tradução nossa).

Como veremos, este entrelaçamento único entre a proposta das Upaniṣads e do *dharma* traz como consequência um novo paradigma na literatura védica, que reinterpreta completamente, inclusive, o sistema de *varṇāśrama* e reforça a supremacia do *dharma* último, o *bhagavata-dharma*, o cume de *bhakti*. Gavin Flood (2014, p. 169-170) comenta:

O texto contém uma pluralidade de temas: a necessidade do cumprimento do dever enquanto algo compatível com a libertação; a demonstração da divindade de Kṛṣṇa; e a sustentação de uma pluralidade de caminhos conducentes à libertação.

Uma das mensagens mais importantes do texto diz respeito à necessidade do cumprimento do dever próprio de cada um e, mais especificamente, de um cumprimento com desapego. Kṛṣṇa, o Senhor Supremo, diz para Arjuna que mesmo sendo o criador das quatro classes sociais (*varṇā*), Ele (Kṛṣṇa) não é dependente dessa mesma ação (*karma*), já que não nutre qualquer apego pelos frutos que dela decorram. Similarmente, aquele que compreende o Senhor Supremo, torna-se igualmente desapegado dos frutos da ação. O termo “ação” refere-se aqui tanto às ações mundanas quanto às ações rituais védicas tradicionais. [...] O Bhagavad Gītā defende a existência de uma pluralidade de caminhos (*mārga*) conducentes à libertação, algo bastante acentuado pelo hinduísmo moderno. O caminho da ação (*karma-yoga*), que, como vimos acima, consiste fundamentalmente no desapego aos frutos da ação e, mais especificamente, aos frutos da ação ritual, é apresentado como um forma de reconciliação entre os compromissos mundanos e a libertação, algo de suma importância para o Bhagavad Gītā. Entretanto, acima do caminho da ação, encontra-se o caminho da devoção (*bhakti-yoga*), via *sui generis* de salvação. Com efeito, até mesmo mulheres e indivíduos pertencentes às castas inferiores podem alcançar a libertação por esse caminho. Essa proposição contrasta, de forma flagrante, com os princípios da ortodoxia bramânica segundo os quais apenas os “duas vezes nascidos”<sup>58</sup> têm acesso à libertação e que esta se dá através da renúncia (através da sequencialidade do sistema *āśrama*). Ao invés, o Bhagavad Gītā afirma que, através da devoção e mediante a graça (*prasāda*) de Kṛṣṇa, um indivíduo pode alcançar a condição de *brahman* e participar (da natureza essencial) do Senhor Supremo.

Howard Resnick (2015, p. 198) resume e relaciona estes vários caminhos à natureza de cada ser humano:

Por respeitar nossas naturezas individuais, Kṛṣṇa nos oferece uma variedade de métodos disciplinados, caminhos de *yoga*, todos conducentes à nossa libertação e iluminação. Pessoas “comuns” que trabalham, mantêm famílias e vivem *no mundo* podem atingir a perfeição através do *karma-yoga*, o *yoga* da ação. Pessoas inclinadas a uma vida mais retirada de estudo e filosofia podem alcançar a libertação através do *jñāna-yoga*, o *yoga* do conhecimento. Para os místicos, o cardápio divino da Gītā oferece *dhyāna-yoga*, o *yoga* da meditação. Kṛṣṇa, no entanto, enfatiza que o caminho mais elevado é devotar-se plenamente a Ele em *bhakti-yoga*, o *yoga* do amor puro.

Para entender melhor esse veredito, é necessário pontuar como estão divididos estes 700 versos do texto em relação a essa pluralidade de caminhos.

## **B) A Supremacia de Bhakti**

---

<sup>58</sup> Termo que designa *brāhmaṇas* qualificados.

Mestres do Vaiṣṇavismo Gauḍīya vão reforçar que *bhakti* é o ápice da proposição conciliatória entre *dharma* e a renúncia *upaniṣadica*. Como aponta Śrīla Viśvanātha Cakravartī (2003, p. 4-5, tradução nossa):

Ao longo dos seis primeiros capítulos da Gītā, Kṛṣṇa apresenta *niṣkāma-karma-yoga*; por meio dos seis capítulos seguintes, Ele apresenta *bhakti-yoga*; e através dos seis últimos, *jñāna-yoga*. *Bhakti-yoga* é colocado entre *karma* e *jñāna-yoga* por conta de sua natureza confidencial e sua superioridade, que é capaz de dar vida aos outros dois, além de ser muito raro.

Uma metáfora comumente utilizada para descrever a hierarquia entre estes processos é da casa de três andares, que possui uma escada para a transição entre eles. “O piso inferior representa a vida humana neste mundo, o segundo andar é um piso intermediário, em que a pessoa abandona a vida mundana e busca o estado de libertação, o terceiro andar representa a absorção integral no estado liberto”. (THEODOR, 2010, p. 5, tradução nossa)<sup>59</sup>. Mais que uma escolha entre caminhos, neste caso, esta questão no texto se apresenta muito mais como uma progressão em um mesmo caminho:

O Gītā, em toda sua inteireza, admite que transcender e completar as disciplinas de trabalho (*karma*) e de conhecimento (*jñāna*) é o caminho da devoção por Kṛṣṇa como o Senhor Supremo. Na rendição a Ele, os homens encontram a meta final que eles procuram – compreender o verdadeiro eu. É por enfatizar a devoção que a Gītā tornou-se a escritura que cativa mais diretamente o coração do povo indiano. (MAHAJANA apud SATSVARUPA DASA, 1994, p. 39)

Dessa forma, *bhakti*, que vem da raiz verbal *bhaj* (“servir”, “honrar”, “reverenciar”, “amar”, “adorar”), emerge na Bhagavad-gītā como meta, como o propósito do *dharma* em si, independentemente de qualquer posição do sujeito no *varṇāśrama*, seja pelo seu gênero, seja pelo nascimento, seja pela sua ocupação (*brāhmaṇas*, *kṣatriyas*, *vaiśyas* ou *śūdrās*) ou estágio de vida (*brahmacārī*, *gṛhastha*, *vānaprastha* ou *sannyāsī*). Ithamar Theodor (2010, p.

---

<sup>59</sup> Ithamar Theodor (2010, p. 5, tradução nossa) completa esta analogia dizendo que “as etapas da escadaria são compostas por vários estados de ação, categorizados de acordo com sua motivação subjacente; no estágio inferior, os atos de alguém são motivados por algum princípio ou ganho utilitarista; um estágio ainda mais elevado é quando o sujeito busca obter ganhos além dessa vida em dimensões celestiais; e um estágio mais elevado é o de renúncia aos frutos da ação, agindo assim apenas em prol do dever ou do *dharma*. Um estágio ainda mais elevado é o desempenho do dever *dhármico* como prática de *yoga*, ou seja, considerar o desempenho do dever como o meio pelo qual a mente pode ser subjugada. O estágio mais elevado de todos é realizar o dever *dhármico* enquanto é liberto e inteiramente imerso no Supremo. Desta forma, a Bhagavad Gītā adere a ambos os ideais; apóia a responsabilidade social, a moralidade e o *dharma* e, ao mesmo tempo, endossa o caminho da autorrealização, que eleva a pessoa das profundezas da existência material rumo à libertação.

14, tradução nossa) ressalta que “analisando a estrutura da Bhagavad Gītā, fica evidente que *bhakti* serve como uma importante, ou possivelmente a mais importante, força motriz, que impulsiona ou fundamenta o sujeito em sua jornada transformadora rumo à autotranscendência”. Conceituando o termo, ele comenta que *bhakti*, ou devoção:

[...] representa uma atitude amorosa em relação ao Supremo, que é geralmente concebido no contexto de *bhakti* em termos pessoais. Analisando profundamente o estado emocional que caracteriza *bhakti*, pode-se destacar amor, devoção, um desejo de satisfazer a Pessoa Suprema, um senso de dependência Dele, um desejo de glorificá-Lo e dividir esta glorificação com outros devotos ou *bhaktas*, um desejo de servir ao Senhor Supremo a partir de sua própria profissão, um senso de lealdade por Ele, um desejo de adorá-Lo e agraciá-Lo ao ofertar presentes variados, como flores e frutas. (THEODOR, 2010, p. 14, tradução nossa).

O mestre Bhaktivinoda Ṭhākura, teólogo, poeta e um dos pioneiros no diálogo inter-religioso a partir do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, indica que não há uma competição entre estes caminhos de *yoga* propostos por Kṛṣṇa:

Conforme demonstra claramente a Bhagavad-gītā, a qual é uma deliberação inigualável sobre todos os Śāstras, o *karma* que não visa *jñāna* é ateísta e, por isso, deve ser rejeitado. Karma-yoga e *jñāna-yoga* que não sejam direcionados a *bhakti* também são processos enganosos; na realidade, *karma-yoga*, *jñāna-yoga* e *bhakti-yoga* formam um único sistema de *yoga*. Este é o *siddhānta*<sup>60</sup> védico Vaiṣṇava. (ṬHAKURA, 2010, p. 54)

Numa radicalização de *bhakti*, Lúcio Valera (2015) pontua que o Vaiṣṇavismo Gauḍīya chega a se afastar dos outros sistemas filosóficos ao diminuir até mesmo a importância da salvação (*mokṣa*) como meta, deixando claro que *bhakti* em si já é a meta. Quando este amor pelo Senhor Supremo é atingido, a libertação do ciclo de nascimentos e mortes naturalmente vem, mas 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. Assim o Vaiṣṇavismo Gauḍīya não é uma filosofia de salvação, mas uma filosofia de amor”. (VALERA, 2015, p. 86).

### C) A distinção entre alma e corpo e o dever *dhármico* de Arjuna

---

<sup>60</sup> A palavra deve ser traduzida como conclusão.

Porém, antes de chegar a este estágio de *bhakti*, Arjuna percorreu um longo caminho de perguntas e respostas até ter suas dúvidas sanadas por Kṛṣṇa. Lembrando que o diálogo acontece a partir da recusa de Arjuna em cumprir o seu dever *dhármico* enquanto guerreiro, ao contemplar no outro exército parentes queridos, grandes guerreiros e até seu mestre de artes militares. Dos versos 28 ao 45 do primeiro capítulo do livro, ele fornece seus argumentos, indicando que que não buscava reino ou prazeres mundanos e que, por isso, não via sentido na batalha. Além disso, as pessoas pelas quais ele lutaria ou que poderiam desfrutar de tal prosperidade com ele após a batalha seriam mortas ali ou teriam suas famílias destruídas. Arjuna utiliza reiteradamente a palavra *adharma* ao indicar que aquela guerra destruiria o *dharma* das famílias e a injustiça e a irreligião (*adharma*) prevaleceriam<sup>61</sup>. Ithamar Theodor (2010) comenta que as colocações de Arjuna podem ser postas em quatro categorias: um ponto de vista utilitário, calculando perdas e ganhos com a batalha; o medo de incorrer no mal; a proteção ao *dharma*; a superioridade da renúncia.

Arjuna, logo após a primeira resposta incrédula de Kṛṣṇa, que nos versos dois e três do segundo capítulo o incentiva a se levantar e lutar, retoma seus argumentos, reiterando, inclusive, que preferia se tornar um mendicante a enfrentar aquela situação. No verso sete deste capítulo, ele se coloca numa posição de discípulo e pede por instruções<sup>62</sup>. Este segundo capítulo do livro resume todos os pontos que serão desenvolvidos ao longo dos demais. No diálogo, a forma correta e essencial de cumprimento do seu *dharma*<sup>63</sup> foi diversas vezes retomada e vários pontos importantes para o entendimento profundo deste termo surgem no texto e é importante repassá-los aqui.

A primeira máxima levantada por Kṛṣṇa é a diferença entre alma e corpo. Em sua primeiríssima instrução após o pedido de Arjuna, Ele já afirma que “sábios são aqueles que

---

<sup>61</sup> Como exemplo podemos citar o verso 1.39, que diz *kula-kṣaye praṇaśyanti / kula-dharmāḥ sanātanāḥ / dharme naṣṭe kulam kṛtsnam / adharmo 'bhībhavaty uta*. Arjuna diz *kula-dharmāḥ sanātanāḥ*, “o *dharma* eterno da família”. A tradução completa fica: “Com a destruição da família, o *dharma* eterno dela se extingue, e o restante da família se envolve em *adharma*”.

<sup>62</sup> *kārpaṇya-doṣopahata-svabhāvaḥ / pṛcchāmi tvām dharma-sammūḍha-cetāḥ / yac chreyaḥ syān niścitam brūhi tan me / śiṣyas te 'ham śādhi mām tvām prapannam*. “Agora estou confuso quanto ao meu dever e perdi toda a compostura devido à reles fraqueza. Nesta condição, estou Te pedindo que me digas com certeza o que é melhor para mim. Aqui estou, Teu discípulo e uma alma rendida a Ti. Por favor, instrue-me”. (Bhagavad-gītā, 2.7, tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 79).

<sup>63</sup> O primeiro verso do livro, a propósito, começa com a palavra *dharma* (*dharma-kṣetre kuru-kṣetre*). O verso (1.1) completo diz: “Dhṛtarāṣṭra disse: Ó Sañjaya, após meus filhos e os filhos de Pāṇḍu se reunirem no lugar de peregrinação [campo do *dharma*] em Kurukṣetra desejando lutar, o que fizeram eles?”

não se lamentam nem pelos vivos nem pelos mortos” (2.11), e prossegue enfatizando a eternidade da alma. Como resume Howard Resnick (2015, p. 25):

A Gītā ensina que todo ser vivo neste mundo é uma alma eterna envolta por um corpo material temporário. Cada alma sempre existiu e sempre existirá como um ser pessoal e individual [2.12]. Só o corpo material inicia e termina [2.18], pois a alma nunca nasce e nunca morre [2.16-21]. A alma é a energia viva superior de Deus [7.5], uma parte de Deus (Kṛṣṇa) [15.7]. E Deus está bondosamente inclinado a cada alma [5.29]<sup>64</sup>.

Kṛṣṇa utiliza uma analogia para explicar a transmigração da alma para outro corpo, dizendo que “Assim como alguém veste roupas novas, abandonando as antigas, a alma aceita novos corpos materiais, abandonando os velhos e inúteis” (2.22, tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 101). Porém, ao entrar em contato com a matéria, a alma também se encontra com Māyā, a ilusão, tema que abordamos no episódio do rapto de Sītā. Assim, o ser corporificado se esquece da sua natureza eterna e se apega a objetos e sentimentos fugazes, a desejos hedonistas que o arrastam para a ilusão de querer se assenhorar e desfrutar deste mundo. Resnick (2015, p. 26-27) relaciona os versos em que Kṛṣṇa discorre sobre o resultado disso:

Ao perseguirmos o materialmente agradável e fugirmos do desagradável, caímos na “ilusão da dualidade”<sup>65</sup>, já que o desejo e aversão se sobrepujam [7.27]<sup>66</sup>. Kṛṣṇa

---

<sup>64</sup> *bhoktāraṁ yajña-tapasāṁ / sarva-loka-maheśvaram / suhṛdaṁ sarva-bhūtānāṁ / jñātvā mām śāntim ṛcchati*. “Quem tem plena consciência de Mim, conhecendo-Me como o beneficiário último de todos os sacrifícios e austeridades, o Senhor Supremo de todos os planetas e divindades, e o benfeitor e benquerente de todas as entidades vivas, alivia-se das dores e misérias materiais”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 286).

<sup>65</sup> Os primeiros versos em que Kṛṣṇa incentiva Arjuna a se situar acima das dualidades aparecem logo no início de Sua fala, nos versos 2.14-15: *mātrā-sparśās tu kaunteya / śitoṣṇa-sukha-duḥkha-dāḥ / āgamāpāyino 'nityās / tāṁs titikṣasva bhārata / yaṁ hi na vyathayanty ete / puruṣaṁ puruṣarṣabha / sama-duḥkha-sukhaṁ dhīraṁ / so 'mṛtatvāya kalpate* “Ó filho de Kuntī, o aparecimento temporário da felicidade e da aflição, e o seu desaparecimento no devido tempo, são como o aparecimento e o desaparecimento das estações de inverno e verão. Eles surgem da percepção sensorial, ó descendente de Bharata, e precisa-se aprender a tolerá-los sem se perturbar. Ó melhor entre os homens [Arjuna], quem não se deixa perturbar pela felicidade ou aflição e permanece estável em ambas as circunstâncias, está certamente qualificada para a libertação. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 90-91). Interessante ressaltar que Kṛṣṇa buscava neste ponto incentivar Arjuna a cumprir o seu dever de guerreiro e se engajar numa guerra considerada justa contra um inimigo notadamente corrupto. Por isso, Ele destaca que nem sempre o cumprimento do dever (*dharma*) será agradável, mas Arjuna – e aí Kṛṣṇa se dirige a ele lembrando-o de sua descendência paterna (ao chama-lo de Bharata, que indica que ele pertencia à dinastia deste grande monarca) e materna (ao chama-lo de Kaunteya, ou filho de Kuntī) – vem de uma excelente classe de *kṣatriyas*, o que implicava uma imensa responsabilidade na execução do *dharma*.

<sup>66</sup> *icchā-dveṣa-samutthena / dvandva-mohena bhārata / sarva-bhūtāni sammohaṁ / sarge yānti paran-tapa*. “Ó descendente de Bharata, ó vencedor do inimigo, todas as entidades vivas nascem em ilusão, confundidas pelas dualidades surgidas do desejo e do ódio”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 381).

nos adverte para não nos regozijarmos com o materialmente agradável nem lamentarmos o desagradável [5.20]. Em vez disso, deveríamos tolerar os dois, pois ambos vêm e vão, sendo meros produtos da percepção sensorial [2.24]. Kṛṣṇa cita muitos exemplos de dualidades mundanas que despertam desejo e aversão [...]. Ao longo da Gītā, Kṛṣṇa explica que, mesmo nesta vida, dentro do nosso corpo atual, podemos elevar-nos à consciência pura, conhecer Deus e viver num estado de libertação espiritual. No momento, nossos desejos materiais ocultam nossa verdadeira consciência [3.39].

Assim, Kṛṣṇa incentiva seu discípulo e amigo Arjuna a conquistar não apenas os seus inimigos no campo de batalha, mas também a ilusão, os sentidos e a mente, levando a discussão para outro nível, buscando ver a situação num prisma transcendentalista, sobre a verdadeira natureza espiritual de todos ali, além dos corpos e posições que cada um ocupava. Na sequência, Kṛṣṇa volta para um plano inferior, enfatizando a posição de Arjuna neste mundo como um *kṣatriya*, um guerreiro e governante, e suas obrigações em relação a isso. Para um bom *kṣatriya*, uma guerra como aquela era algo inevitável e negá-la, buscando uma felicidade em um retiro meditativo na floresta, era algo egoísta e, portanto, desonroso, que colocaria o povo em sofrimento nas mãos dos corruptos que usurparam o trono legítimo dos Pândavas e ainda tentaram assassiná-los por diversas vezes. Em uma situação como essa, o *dharma* do *kṣatriya* era algo claro: “Luta pelo simples fato de lutar, sem levar em consideração felicidade ou aflição, perda ou ganho, vitória ou derrota – e, adotando este procedimento, tu nunca incorrerás em pecado”. (Bhagavad-gītā, 2.38, tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 117). Neste verso, Kṛṣṇa indica que o cumprimento correto do *dharma* por si só já garante o sucesso, independentemente do êxito ou fracasso externo (THEODOR, 2010), exemplificado no Rāmāyaṇa na tentativa externamente mal sucedida de Jaṭāyu de resgatar Sītā, que resulta, contudo, em sua libertação espiritual. E ainda estimula Arjuna a agir com a renúncia interna, desapegando dos resultados (“sem levar em consideração felicidade ou aflição, perda ou ganho...”), como Ele vai detalhar mais na sequência, começando já no verso 2.39<sup>67</sup>, ao dizer que se o príncipe guerreiro agisse com

---

<sup>67</sup> *eṣā te 'bhīhitā sāṅkhye / buddhir yoge tv imām śṛṇu / buddhyā yukto yayā pārtha / karma-bandham prahāsyasi*. Até agora, descrevi este conhecimento a ti através do estudo analítico. Ouve enquanto eu te explico em termos de trabalho sem resultados frutivos. Ó filho de Pṛthā, quando tu agires segundo este conhecimento, poderás livrar-te do cativo decorrente das ações. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 118). Como indica a primeira estrofe do verso, a chamada *sāṅkhyā* é a ferramenta utilizada por Kṛṣṇa neste ponto do texto, o que faz com que alguns comentadores da Gītā, como o mestre Baladeva Vidyābhūṣana, intitulem este capítulo simplesmente como Sāṅkhyā, que significa descrever algo minuciosamente, como foi feito em relação à alma e seu estado corporificado. Esta filosofia clássica tem dois enunciadores homônimos, chamados Kapila. Temos, portanto, o *sāṅkhyā* cosmogônico dentro do *sad-darśana* (os seis sistemas filosóficos ortodoxos hindus ou,

inteligência (*buddhiḥ*), poderia se livrar das amarras do *karma* (*karma-bandham*). Ele deveria ter indiferença às seções ritualísticas para o bem-estar mundano dos Vedas<sup>68</sup>, que atraem apenas as pessoas com inteligência confusa, que não têm determinação para controlar a mente e se abster dos resultados do trabalho, e conclui:

Tu tens direito de executar o teu dever prescrito, mas não tens direito aos frutos da ação. Jamais te consideres a causa dos resultados de tuas atividades e não te apegues ao não-cumprimento do dever. Desempenha teu dever com equilíbrio, ó Arjuna, abandonando todo o apego a sucesso ou fracasso. Tal equanimidade chama-se *yoga*<sup>69</sup>. (2.47-48, tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 129-130).

Neste ponto, Kṛṣṇa vai elevar a ação *dhármica* de Arjuna ao conectá-la com o que ele chama de *buddhi-yoga*, uma conexão (*yoga*<sup>70</sup>) com o Supremo a partir da inteligência (*buddhi*), ou uma razão com o intelecto fixo no Supremo. Como sinaliza Theodor (2010, p. 36-37, tradução nossa):

Portanto, um estágio diferente, que está acima da dimensão de felicidade e aflição está sendo fornecido [...]. Este estágio está "fixo em *buddhi-yoga*", e somente nesta posição pode-se agir verdadeiramente sem almejar os frutos da ação. O resultado é um estágio novo e mais elevado de existência, ou seja, a ação cujo propósito é o bem maior, como o despertar e a compreensão de Brahman. Este é um estágio mais elevado do que seguir o *dharma* por si só [...].

Ou seja, seguir o *dharma*, cumprir o seu dever, mas com a inteligência conectada com o Supremo, que seria a atitude correta, livraria Arjuna de qualquer consequência no ciclo de

---

numa tradução mais literal, “as seis perspectivas de visão”) e o *sāṅkhyā* teísta apresentado no Bhagavata Purāṇa.

<sup>68</sup> Esta seção da literatura védica é intitulada Karma-kāṇḍa e recebe duras críticas de Kṛṣṇa, que diz (2.42-44) *yām imām puṣpitām vācam / pravadanty avipaścitaḥ / veda-vāda-ratāḥ pārtha / nānyad astīti vādinaḥ / kāmātmānaḥ svarga-parā / janma-karma-phala-pradām / kriyā-viśeṣa-bahulām / bhogaiśvarya-gatiṁ prati / bhogaiśvarya-prasaktānām / tayāpahṛta-cetasām / vyavasāyātmikā buddhiḥ / samādhau na vidhīyate*. “Absortas em alcançar o paraíso, almas egoístas sem sabedoria deleitam-se na retórica dos Vedas, Pārtha. Alegando que nada mais existe, proclamam que aquelas floridas palavras, repletas de rituais, proporcionam bom nascimento e frutos da ação, e conduzem à aquisição de bens e poder. Para aqueles que se apegam a bens e poder, com suas mentes por esses conquistadas, a razão decidida com pleno foco não ocorre”. (tradução de RESNICK, 2015, p. 212).

<sup>69</sup> *karmaṇy evādhikāras te / mā phaleṣu kadācana / mā karma-phala-hetur bhūr / mā te saṅgo 'stv akarmaṇi / yoga-sthaḥ kuru karmāṇi / saṅgam tyaktvā dhanañ-jaya / siddhy-asiddhyoḥ samo bhūtvā / samatvaṁ yoga ucyate*.

<sup>70</sup> Yoga vem da raiz sânscrita *yuj*, que quer dizer “unir, ligar, conectar, preparar, deixar pronto, utilizar ou ocupar, meditar em Deus e unir-se a Ele”.

*samsāra*, deixando-o, portanto em um estado transcendental. Como Resnick (2015, p. 213) traduz os versos 2.50-51:

Conectado à razão [*buddhi-yoga*], o indivíduo abandona, nesta vida, tanto a ação boa quanto a ação má. Sendo assim, prepara-te para o *yoga*. Yoga é maestria nas ações. Conectados à razão, os sábios abandonam os frutos nascidos da ação. Salvos do cativeiro de nascimento, eles vão para o lugar livre das moléstias<sup>71</sup>.

Assim, neste estado de iluminação, o medo de Arjuna de incorrer no mal estaria solucionado. Neste ponto, Kṛṣṇa determina que uma pessoa iluminada (em *samādhi*) já cruzou a densa floresta da ilusão e suas dualidades, não se cativa mais pela “linguagem florida das escrituras” e seus rituais, e experimenta uma satisfação interna, com a mente estável e a consciência no Supremo. Este *yogī* autorrealizado conquista esta indiferença aos fatores externos ao retirar seus sentidos dos objetos dos sentidos, “como uma tartaruga recolhe os membros”, alcançando um gosto superior no processo interno de libertação espiritual<sup>72</sup>. Kṛṣṇa detalha ainda o outro lado, o caminho de uma mente perdida na gratificação sensorial, na contemplação dos objetos dos sentidos, que gera apego e conseqüente desejo, ira, e um fluxo sem fim de anseios hedonistas, que aniquilam a inteligência e jamais trazem paz verdadeira. Assim, antes da paz almejada, o guerreiro Arjuna deveria lutar pela sua paz interna.

#### **D) A natureza, *karma*, e sacrifício**

A primeira máxima dada por Kṛṣṇa é a distinção entre alma e corpo, mas Ele vai detalhar também outras questões cruciais, como a natureza da matéria, o *karma* e o *yajña* (sacrifício). O entendimento mais aprofundado destes pontos dentro dos parâmetros explicitados na Gītā deixa mais simples a compreensão dos caminhos de *yoga* que citamos reiteradamente no início do capítulo e que entraremos com mais detalhes a seguir.

---

<sup>71</sup> *buddhi-yukto jahātīha / ubhe sukṛta-duṣkṛte / tasmād yogāya yujyasva / yogaḥ karmasu kauśalam / karma-jam buddhi-yuktā hi / phalam tyaktvā manīṣiṇaḥ / janma-bandha-vinirmuktāḥ / padam gacchanty anāmayaḥ.*

<sup>72</sup> A Kaṭha Upaniṣad (3.3-9) fornece a metáfora, famosa entre os hindus e pesquisadores dos Vedas, da carruagem, ao dizer que o passageiro (alma) está sentado na carruagem (corpo). O cocheiro é a inteligência, as rédeas são a mente e cinco cavalos representam os sentidos. Quando o passageiro está firmemente comandando a carruagem, segurando as rédeas e dominando os cavalos, a carruagem prossegue em segurança para o seu destino final, Viṣṇu.

Em relação à natureza material, Kṛṣṇa destaca em vários momentos e dedica o capítulo 14 inteiro sobre o conceito dos três *guṇas*, o que traduzimos frequentemente como os modos qualitativos da natureza. A palavra em sânscrito é mais complexa, indicando que os *guṇas* são como grillhões, cordas que prendem e condicionam os objetos, emoções, atos e ambientes. Kṛṣṇa detalha como a fé, o trabalho, o culto, a caridade, a filosofia, os corpos, os alimentos, a austeridade, a felicidade, tudo se divide nos três modos, *sattva-guṇa* (bondade), *raja-guṇa* (paixão) e *tamo-guṇa* (ignorância). A caridade, por exemplo, no modo qualitativo da bondade, só tem intenção de ajudar os outros, enquanto que na paixão ela busca o retorno de fama ou lucro. No modo qualitativo da ignorância, ela prejudica os demais. Resnick (2015, p. 31) resume, relacionando os versos da Gītā:

Atos virtuosos produzem virtude, paixão gera paixão e comportamentos obscuros, tais como vício, violência desenfreada etc., prendem o indivíduo na escuridão. Nossas escolhas dos modos também moldam nossa percepção da realidade. Assim, consciência em bondade percebe uma unidade espiritual profunda dentro de todas as diferenças de raça, gênero, espécie etc. [13.31, 18.20], ao passo que percepção passional vê tais diferenças como fundamentais e definitivas, sem nenhuma unidade última [18.21]. Por fim, cognição em escuridão não vê absolutamente verdade alguma no mundo, e carece de qualquer poder de pensamento abstrato [18.22]<sup>73</sup>.

Porém, mesmo o modo da bondade não promove a libertação, pois ele outorga alegria e bem-estar mundanos, o que faz com que a pessoa se apegue a eles e não alcance a transcendência eterna. Assim, Kṛṣṇa deixa claro que, entre os três *guṇas*, bondade é superior, sendo como uma condição mínima, uma plataforma básica, mas estimula que Arjuna se fixe em transcendência. Para isso, todo o agir, pensar e desejar do sujeito deve estar voltando ao Supremo, em *yoga*, o que o livraria do cativo do ciclo *kármico* do *samsāra*. Como comenta novamente Resnick (2015, p. 37-38):

---

<sup>73</sup> Como foi citada a sequência dos versos 18.20-22 do derradeiro capítulo da Gītā, é interessante trazê-los na íntegra aqui: *sarva-bhūteṣu yenaikam / bhāvam avyayam īkṣate / avibhaktam vibhakteṣu / taj jñānam viddhi sāttvikam / prthaktvena tu yaj jñānam / nānā-bhāvān pṛthag-vidhān / vetti sarveṣu bhūteṣu / taj jñānam viddhi rājasam / yat tu kṛtsna-vad ekasmin / kārye saktam ahaitukam / atattvārtha-vad alpaṁ ca / tat tāmasam udāhṛtam* “Tu deves compreender que está no modo qualitativo da bondade aquele conhecimento com o qual se percebe uma só natureza espiritual indivisa em todas as entidades vivas, embora elas se apresentem sob inúmeras formas. O conhecimento com o qual se vê que em cada corpo diferente há um tipo diferente de entidade viva, deves entender que está no modo da paixão. E o conhecimento pelo qual alguém se apega a um tipo específico de trabalho como se fosse tudo o que existe, sem conhecimento da verdade, e que é muito escasso, diz-se que está no modo qualitativo da ignorância”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 756-757).

De fato, nosso cativeiro é essencialmente psicológico. Impomos a nós mesmos uma falsa identidade limitante – o corpo mortal – e, então, lamentamos os limites autoimpostos. Porém, assim como nos aprisionamos na ilusão, também podemos nos libertar. Ninguém mais nos pode libertar se não nos libertarmos [6.5-7]. [...] Quando nos identificamos com o corpo, aferramo-nos ao fruto das ações do corpo. Fazemos isso porque estamos presos a dualidades de apego e aversão e, assim, buscamos desfrutar o que gostamos e evitar o que não gostamos. Uma vez que, desse modo, reivindicamos a propriedade de nossas ações, somos responsabilizados também pelas reações a essas ações. Então, retornamos a este mundo vida após vida para receber, desfrutar e sofrer os resultados de nossas ações – e isso é *karma*. Ocupados em desfrutar deste mundo, imaginamo-nos o centro da realidade e tentamos possuir tudo o que desejamos na criação de Deus. Assim, caímos na ilusão de “eu e meu”, egotismo e possessividade [3.27, 16.18, 17.5, 18.24, 18.58].

Ao agir em *karma-yoga*, a pessoa já transforma seu cativeiro em libertação. O mesmo acontece quando age dedicando sua intelectualidade para esta conexão com o Supremo, *jñāna-yoga*. Este dedicar a ação, o intelecto, a filosofia, o trabalho, a comida e, finalmente, o amor, a Deus é um conceito fundamental da Bhagavad-gītā, chamado em sânscrito de *yajña*, o sacrifício, a oferenda. Ao realizar o *yajña*, libertamo-nos do *karma*, seja ele positivo ou negativo, já que ambos nos atam ao *samsāra*, e nos aproximamos da transcendência, escapando do egotismo ao minimamente reconhecer que há algo ou alguém superior no Universo. Kṛṣṇa comenta, inclusive, sobre os *yajñas* ainda atados aos modos qualitativos da natureza, em que as pessoas fazem com interesses pessoais, que já preparam, contudo, o *yogī* para um estágio mais elevado de oferenda, em *bhakti*. Com o *yajña*, ainda que em modos inferiores, a pessoa gradualmente se livra do desejo de simplesmente apanhar o que quiser neste mundo sem se preocupar com a Fonte, empreendendo um desenvolvimento moral e espiritual. A meta é devotar todos os atos ao Supremo (9.27)<sup>74</sup> e agir não como um proprietário do mundo, mas como um instrumento da vontade divina (11.33).

### **E) Kṛṣṇa como a fonte de tudo**

Este agir como um instrumento da vontade divina é bastante significativo no contexto da Bhagavad-gītā, onde seu principal orador se revela como o Ser Absoluto, Supremo, que

---

<sup>74</sup> Um dos versos mais famosos e didáticos sobre devotar suas ações a Deus no texto diz: *yat karoṣi yad aśnāsi / yaj juhoṣi dadāsi yat / yat tapasyasi kaunteya / tat kuruṣva mad-arpaṇam*. “Tudo o que fizeres, tudo o que comeres, tudo o que ofereceres ou deres para os outros, e quaisquer austeridades que executares — faz isto, ó filho de Kuntī, como uma oferenda a Mim”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 458-459).

cria, mantém, contém, governa e permeia tudo. No capítulo quatro, Kṛṣṇa (4.7-8, tradução nossa) explica, inclusive, o propósito *dhármico* de sua descida: “Sempre e onde quer que haja um enfraquecimento do *dharma*, ó descendente de Bharata, e uma ascensão do *adharm* — aí então Eu próprio descendo. Para libertar os virtuosos, destruir os perversos e restabelecer o *dharma*, Eu apareço era após era”<sup>75</sup>. Kṛṣṇa diz que não há verdade superior a Ele, e que todo o mundo repousa Nele, “como pérolas ensartadas num cordão” (7.7), e que Ele está: “situado no coração de todos; é de Mim que vêm a lembrança, o conhecimento e o esquecimento. Através de todos os Vedas, é a Mim que se deve conhecer. Na verdade, sou o compilador do Vedānta e sou aquele que conhece os Vedas” (15.15). O auge de todo o diálogo, inclusive, são os versos conhecidos como *catuḥ-ślokī* (10.8-11), onde Kṛṣṇa não só se revela, mas ressalta seu relacionamento com seus devotos:

Eu sou a fonte de todos os mundos materiais e espirituais. Tudo emana de Mim. Os sábios que conhecem isto perfeitamente ocupam-se no Meu serviço devocional e adoram-Me de todo o coração. Os pensamentos de Meus devotos puros residem em Mim, suas vidas são plenamente devotadas a Meu serviço, e eles obtêm grande satisfação e bem-aventurança sempre iluminando uns aos outros e conversando sobre Mim. Àqueles que estão constantemente devotados a Me servir com amor, Eu dou a compreensão [*buddhi-yoga*]<sup>76</sup> pela qual eles podem vir a Mim. Para lhes mostrar misericórdia especial, Eu, residindo em seus corações, destruo com a luz brilhante do conhecimento a escuridão nascida da ignorância<sup>77</sup>. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 492-497).

Apesar de deixar explícita sua posição como Pessoa Suprema<sup>78</sup> (Parama-Puruṣaḥ), identificando, inclusive a sua disposição onipresente como a essência dos seres, virtude das pessoas, traços da natureza, objetos sagrados, forças cósmicas, destacados sacerdotes e sábios, Kṛṣṇa mantém uma postura aberta e plural, encerrando versos com a frase “essa é a

<sup>75</sup> *yadā yadā hi dharmasya / glānir bhavati bhārata / abhyutthānam adharmasya / tadātmānam sṛjāmy aham / paritrāṇāya sādḥnām / vināśāya ca duṣkṛtām / dharma-saṁsthāpanārthāya / sambhavāmi yuge yuge.*

<sup>76</sup> Neste ponto, a devoção plena a Kṛṣṇa é apresentada como um ato racional, fruto da inteligência purificada, não como um desdobraimento sentimental.

<sup>77</sup> *aham sarvasya prabhavo / mattaḥ sarvaṁ pravartate / iti matvā bhajante mām / budhā bhāva-samanvitāḥ / mac-cittā mad-gata-prāṇā / bodhayantaḥ parasparam / kathayantaś ca mām nityam / tuṣyanti ca ramanti ca / teṣām satata-yuktānām / bhajatām prīti-pūrvakam / dadāmi buddhi-yogaṁ taṁ / yena mām upayānti te / teṣām evānukampārtham / aham ajñāna-jaṁ tamaḥ / nāśayāmy ātma-bhāva-stho / jñāna-dīpena bhāsvatā.*

<sup>78</sup> “A Bhagavad-gītā menciona diretamente o corpo de Kṛṣṇa vinte e três vezes, e vinte e uma vezes usa a palavra *rūpa*, um termo que e Gītā nunca usa para corpos materiais. *Rūpa* indica “forma, formato, figura” e, ademais, pode significar “forma bela, encanto, graça, beleza, esplendor; [...] Vemos aqui um aspecto de Kṛṣṇa que há milênios tem encantado e mistificado: o Deus onipotente e onisciente atua como um ser humano, formando semelhante amizade íntima com Seus devotos a tal ponto que se esquecem de que Ele é Deus. Assim, Arjuna acrescenta: “Só para provocar, insultei-Te, Acyuta, ao me divertir, repousar, sentar e comer – a sós ou mesmo acompanhados [11.42]”. (RESNICK, 2015, p. 80-81).

Minha opinião” e finalizando seu diálogo com Arjuna deixando claro que ele deveria refletir sobre os ensinamentos e então agir como desejasse. Não há qualquer traço de imposição. Nos versos 7.2-22, Kṛṣṇa chega a revelar que ele fixa a nossa fé em qualquer objeto que escolhamos adorar e concede nossos desejos por meio de nossa divindade escolhida. No capítulo 12 (12.8-12)<sup>79</sup>, Ele demonstra estágios diferentes de consciência e possibilidades de adoração, buscando incluir a todos. Kṛṣṇa indica ainda que aqueles que adoram a deuses estarão com eles ao final; quem louva ancestrais, vai a eles; aqueles comprometidos com fantasmas, irão para a dimensão deles; e aqueles que O adoram, em diversos aspectos, voltarão a Ele.

Essa visão da vida respeita a escolha individual, ao contrário da visão, de certa forma, coercitiva de que todos vamos para o mesmo lugar, independente de qual seja nossa escolha; ou da visão altamente coercitiva de que consequências indescritivelmente horríveis aguardam mesmo as pessoas boas que não aderirem à religião “certa”. Não encontramos nenhum desses extremos na Gītā, a qual descreve Kṛṣṇa como um amigo supremo, e não um Deus ciumento e irado. Kṛṣṇa nos encoraja a aceita-Lo, mas, se não o fizermos, obteremos resultados que correspondam de forma justa à qualidade moral de nossas intenções e ações [14.8]. Qualquer forma de religião que promova a bondade é aceita como um passo no caminho. (RESNICK, 2015, p. 59).

As maneiras de se conectar a Ele, ou seja, as práticas de *yoga* explicadas na Bhagavad-gītā, sejam elas compreendidas como processos independentes ou completares, já indicam essa gama de possibilidades, como veremos a seguir.

## **F) Karma-yoga, jñāna-yoga e dhyāna-yoga**

---

<sup>79</sup> *mayy eva mana ādhatsva / mayi buddhiṁ niveśaya / nivasiṣyasi mayy eva / ata ūrdhvaṁ na saṁśayaḥ / atha cittam samādhātum / na śaknoṣi mayi sthiram / abhyāsa-yogena tato / mām icchāptum dhanañ-jaya / abhyāse 'py asamartho 'si / mat-karma-paramo bhava / mad-artham api karmāṇi / kurvan siddhim avāpsyasi / athaitad apy aśakto 'si / kartum mad-yogam āśritaḥ / sarva-karma-phala-tyāgaṁ / tataḥ kuru yatātmavān / śreyo hi jñānam abhyāsāj / jñānād dhyānaṁ viśiṣyate / dhyānāt karma-phala-tyāgas / tyāgāc chāntir anantaram.* “Fixa tua mente em Mim, a Suprema Personalidade de Deus, e ocupa toda a tua inteligência em Mim. Assim, não haverá dúvida alguma de que viverás sempre em Mim. Meu querido Arjuna, ó conquistador de riquezas, se não podes fixar tua mente em Mim sem desviar-te, então, segue os princípios reguladores que fazem parte do *bhakti-yoga*. Desenvolve deste modo um desejo de Me alcançar. Se não podes praticar as regulações que fazem parte do *bhakti-yoga*, então, simplesmente tenta trabalhar para Mim. Porque, trabalhando para Mim, chegarás à fase perfeita. Se, entretanto, és incapaz de trabalhar nesta Minha consciência, então, tenta agir renunciando a todos os resultados de teu trabalho e procura situar-te no eu. Se não podes adotar esta prática, então, ocupa-te no cultivo de conhecimento. Entretanto, melhor do que o conhecimento é a meditação, e melhor do que a meditação é a renúncia aos frutos da ação, pois, com esta renúncia, pode-se alcançar paz de espírito”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 580-584).

Karma-yoga, como já dissemos, é o primeiro passo da escada na jornada proposta pela Bhagavad-gītā, que passa por *jñāna e dhyāna* e culmina o *bhakti*. Kṛṣṇa deixa claro que essa caminhada começa com a razão, na purificação da inteligência (*buddhi*), que nos coloca acima das dualidades da matéria, apegos e ilusões, na busca pela equanimidade. Como resume Resnick (2005, p. 88):

Renunciar ao egocentrismo não é renunciar ao prazer, mas, sim, encontrar prazer genuíno na vida devotada. Felicidade virtuosa advém quando *buddhi* encontra serenidade no verdadeiro eu [18.37]. *Buddhi* abrange a felicidade última da autorrealização, além dos sentidos mundanos [6.21]. Desse modo, com *buddhi* determinada, o indivíduo deveria, pouco a pouco, retirar a mente de objetos ilusórios e fixá-los no verdadeiro eu [6.25]. Com *buddhi* pura, vemos como agir sem incorrer em *karma* [4.18]; com *buddhi* estável, conhecemos e atingimos o Absoluto [5.20]; e com *buddhi* equânime, vemos todos os seres igualmente como almas eternas, a despeito de seu tipo de corpo ou condição material [6.9].

Bhūrjiana Dāsa (2011), Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, Viśvanātha Cakravartī e outros importantes comentadores da Gītā deixam explícito que esta *buddhi* conectada ao Supremo (*buddhi-yoga*) é *bhakti-yoga*, já que o indivíduo irá devotar toda sua inteligência, pensamento e, conseqüentemente, ações, a Deus. Como resume o mestre Baladeva Vidyābhūṣana (2016), *buddhi-yoga* é aceitar o serviço transcendental amoroso ao Senhor como o primeiro dever, livre de qualquer reação fruitiva. Neste estado de *yoga*, o sujeito encontra felicidade, prazer e iluminação dentro de si mesmo (5.24)<sup>80</sup>, vê Deus em todos os seres e, portanto, equanimidade em todos os lugares (6.29-32<sup>81</sup> e 13.28). Essa equanimidade

---

<sup>80</sup> *yo 'ntaḥ-sukho 'ntar-ārāmas / tathāntar-jyotir eva yaḥ / sa yogī brahma-nirvāṇam / brahma-bhūto 'dhigacchati*. “Aquele cuja felicidade é interior, que é ativo e se regozija dentro de si, para quem a meta é introspectiva, é de fato o místico perfeito. Ele libera-se no Supremo e por fim O alcança”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 281-282).

<sup>81</sup> Esta importante seqüência resume bem o estado de espírito da meditação e detalha o aspecto onipenetrante de Viṣṇu, chamado Paramātmā, a Alma Suprema, presente em cada entidade viva consciente. Como afirma a Gopāla-tāpanī Upaniṣad (1.21), *eko 'pi san bahudhā yo 'vabhāti*. “Embora seja um, o Senhor, como se fosse muitos, está presente em inúmeros corações”. Já Kṛṣṇa declara nestes versos citados: *sarva-bhūta-stham ātmānam / sarva-bhūtāni cātmani / ikṣate yoga-yuktātmā / sarvatra sama-darśanaḥ / yo mām paśyati sarvatra / sarvaṁ ca mayi paśyati / tasyāham na praṇaśyāmi / sa ca me na praṇaśyati / sarva-bhūta-sthitaṁ yo mām / bhajaty ekatvam āsthitaḥ / sarvathā vartamāno 'pi / sa yogī mayi vartate / ātmaupamyena sarvatra / samam paśyati yo 'rjuna / sukham vā yadi vā duḥkham / sa yogī paramo mataḥ*. “O verdadeiro yogī Me observa em todos os seres e também vê todos os seres em Mim. De fato, a pessoa autorrealizada vê a Mim, o mesmíssimo Senhor Supremo, em toda a parte. Para aquele que Me vê em toda a parte e vê tudo em Mim, Eu nunca estou perdido, nem ele estará jamais perdido para Mim. Tal *yogī* que se ocupa no serviço de adoração à Alma Suprema, sabendo que Eu e esta Alma Suprema somos Um, sempre permanece em Mim em todas as circunstâncias. O *yogī* perfeito é aquele que, através da comparação com o seu próprio eu, vê a verdadeira igualdade de todos os seres, quer se sintam felizes quer infelizes, ó Arjuna!”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 316-320).

(*samatvam*) é a definição do estado de *yoga* na Bhagavad-gītā, como explícito no já citado verso 2.48, e isso traz consequências no agir e na responsabilidade social deste *yogī*, pois ele:

Uma alma purificada, dotada de completa e profunda empatia universal, se compadece de cada alma *como se fosse* essa alma. Semelhante *yogī* vê cada alma igualmente dentro de Kṛṣṇa e Kṛṣṇa dentro de cada alma. [...] No âmbito social, um *yogī* com *buddhi* equânime vê a igualdade espiritual última de amigos, inimigos, pessoas neutras, mediadores, odiosos, parentes e até mesmo santos e pecadores, e, desse modo, supera aquele que vê meramente objetos físicos como iguais. Kṛṣṇa acrescenta que aqueles com *buddhi* equânime devotam-se ao bem-estar de *todos os seres em toda parte* e vão a Kṛṣṇa [12.4]. Em outras palavras, visão equânime não é meramente consciência passiva e indiferente, senão que a visão poderosa de que todo ser vivo é espiritualmente igual a nós mesmos e, desse modo, parte de uma única família divina. Isso faz com que o indivíduo possa cumprir o célebre mandamento de “amar o próximo como a si mesmo”, com o sublime acréscimo de que todos os seres vivos – não apenas humanos – são nossos próximos. [...] *Samatvam*, equanimidade espiritual, requer e inspira verdadeira compaixão, acima do apego e do ódio que comumente infectam causas políticas e sociais. Semelhantes causas, baseadas em dualidade, plantam a semente de futura hostilidade, mesmo enquanto abordam conflitos atuais. (RESNICK, 2015, p. 97-99).

Além da *samatvam*, *yoga* inclui renúncia<sup>82</sup> e oferenda (*yajña*). A renúncia deve ser em relação aos desejos hedonistas, aos frutos da ação (18.11), não aos deveres prescritos (*dharma*), ao seu próprio trabalho (chamado no verso 18.48 de *sva-dharma*) ou a responsabilidades sociais. Como indica o verso 18.5, “Os atos de sacrifício, caridade e penitência não devem ser abandonados, mas sim executados. Na verdade, sacrifício, caridade e penitência purificam até as grandes almas”<sup>83</sup>. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 745). A renúncia em relação a tais deveres é taxada de *tamo-guṇa* (modo qualitativo da ignorância) por Kṛṣṇa no verso 18.7. Já o *yajña*, o sacrifício, a oferenda é uma condição incondicional para o *yoga*<sup>84</sup>, que, em última análise, é o ofertar-se a Deus. Sendo assim, seja *karma*, *jñāna*, *dhyāna* ou *bhakti*, todos esses *yogas* incluem equanimidade, renúncia e oferenda.

Em *karma-yoga*, Kṛṣṇa detalha como atingir a perfeição espiritual espiritualizando as atividades ordinárias da vida. Como exemplo, Ele cita o rei Janaka, pai de Sītā, que atingiu a

---

<sup>82</sup> Kṛṣṇa usa as palavras *sannyāsa* e *tyāga*.

<sup>83</sup> *yajña-dāna-tapaḥ-karma / na tyājyaṁ kāryam eva tat / yajño dānaṁ tapaś caiva / pāvanāni manīṣiṇām*.

<sup>84</sup> O verso 4.31 da Gītā afirma, inclusive, que sem sacrifício, sem oferenda (*ayajñasya*) jamais é possível ser feliz, seja neste planeta, nesta vida ou na próxima. (*nāyam loko 'sty ayajñasya / kuto 'nyaḥ kuru-sattama*).

perfeição apenas por realizar os seus deveres prescritos (3.20), e Swami Prabhupāda em seu comentário ao verso diz que Janaka, enquanto uma alma já iluminada, não precisava mais cumprir seus deveres, mas o fazia para dar exemplo para o povo, o que não deixa de ser um “dever” do sábio, como o próprio Kṛṣṇa afirma fazer nos versos 3.24-25.

Kṛṣṇa elabora mais sobre *karma-yoga*, dizendo que a inação jamais é uma opção, tampouco a renúncia por si só (3.4), pois todos são forçados a agir de alguma maneira (3.5), sendo que a própria renúncia ou um retiro meditativo já são atos. Logo, se abandonar a ação é impossível, como já dissemos antes, o que é enfatizado em *karma-yoga* é a renúncia aos frutos da ação. O agir, o cumprir o *dharma* como um sacrifício resulta em equanimidade, pois livre do desejo pelos frutos do trabalho, o sujeito se liberta da inveja, cobiça, ira e luxúria, e transforma *karma*, que o prende ao ciclo de nascimentos e mortes (*samsāra*), em *karma-yoga*, que o liberta.

Há uma purificação contínua no ato de fazer o trabalho como sacrifício que proporciona o estágio perfeito. Bhūrijana Dāsa (2011) pontua que ao entender os objetivos transcendentais e eternos da existência, a pessoa deixa o degrau de *karma-kāṇḍī*, quando ela executa seus deveres (inclusive religiosos ou ascéticos), mas deseja obter ganhos com aquilo, para o patamar de *karma-yogī*. Porém, mesmo buscando desapegar-se dos frutos da ação em *yoga*, ela ainda passa por um estágio intitulado *sakāma-karma-yoga*, quando ainda nutre desejos e apegos, até chegar em *niṣkāma-karma-yoga*, sem qualquer desejo. Neste estado, ela tem pleno conhecimento (*jñāna*) e age na plataforma transcendental, ainda que pareça agir ordinariamente, seguindo seu *dharma* enquanto carreira ou profissão, pois internamente sua intenção e consciência diferem de quem trabalha apenas gerando *karma-bandha* (cativeiro do *karma*).

A Gītā deixa claro mais de uma vez que *karma* e *jñāna* são *yogas* complementares. Em dois versos (5.4-5), inclusive, é bastante enfática:

Indivíduos infantis, não os sábios, alegam que análise e prática são distintas. Uma pessoa que executa adequadamente apenas uma alcança o fruto de ambas. O *status* atingido pelos métodos analíticos também se alcança pelas práticas de *yoga*. Quem vê que análise e prática são uma coisa só, vê de verdade. (tradução de RESNICK, 2005, p. 119).

Ou seja, o *yoga* baseado no agir neste mundo (*karma-yoga*) culmina em conhecimento; é uma ação com sabedoria. O mero conhecimento sem prática espiritual ou ação ritualística sem conhecimento são inferiores, já que “não basta meramente estudar, por exemplo, o problema da dualidade; é preciso elevar-se acima da dualidade pela prática espiritual” (RESNICK, 2015, p. 120).

Assim o *jñāna-yoga* é trazido no texto como uma busca pelo conhecimento que conduz ao caminho e prática espirituais, não uma pesquisa analítica para satisfação intelectual. Este conhecimento espiritual é classificado por Kṛṣṇa como *tattva*, palavra que ele utiliza em vários versos, traduzida como uma evidência, um princípio ou categoria de existência real e demonstrável. Nos versos 13.2-3, Ele responde a Arjuna que conhecimento é saber sobre a natureza material, a alma e Deus, e esta busca por conhecimento como *yoga* visa conhecer o cognoscível supremo, Kṛṣṇa. Aquele que compreende isso, entrega-se a Ele, mas esta jornada é fruto de uma cooperação entre as escrituras, o mestre e o discípulo. O mestre, também chamado na Gītā de *tattva-darśīs*, ou “observadores da verdade categórica”, podem transmitir o conhecimento, pois assimilaram e praticam este saber (4.34). Este *tattva-darśī* não confunde matéria e espírito (corpo temporário e alma eterna), espírito e Deus (não pensa que a alma é Deus) ou Deus e matéria (pensando, por exemplo, que Kṛṣṇa vem a este mundo num corpo material ou que qualquer objeto material é plenamente Deus). Em duas oportunidades, Arjuna pergunta como identificar uma pessoa iluminada, e Kṛṣṇa responde a primeira pergunta assim (2.55-58):

A Personalidade Suprema da Divindade disse: Ó Pārtha, quando alguém desiste de todas as variedades de desejo para o prazer dos sentidos, os quais surgem da trama mental, e quando a sua mente, assim purificada, encontra satisfação apenas no eu, então, diz-se que ele está em consciência transcendental pura. Aquele cuja mente não é perturbada mesmo estando rodeado das três classes de misérias, e nem se exalta quando há felicidade, e que está livre do apego, do medo e da ira, é chamado um sábio de mente estável. No mundo material, quem não se deixa afetar pelo bem nem pelo mal que venha a obter, sem louvá-lo nem desprezá-lo, está firmemente fixo em conhecimento perfeito. Aquele que é capaz de retirar seus sentidos dos objetos dos sentidos, assim como a tartaruga recolhe seus membros para dentro do casco, está firmemente fixo em consciência perfeita<sup>85</sup>. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 137-140).

---

<sup>85</sup> *śrī-bhagavān uvāca / prajahāti yadā kāmān / sarvān pārtha mano-gatān / ātmany evātmanā tuṣṭaḥ / sthita-prajñas tadocyate / duḥkheṣv anudvigna-manāḥ / sukheṣu vigata-sprhaḥ / vīta-rāga-bhaya-krodhaḥ / sthita-dhīr munir ucyate / yaḥ sarvatrānabhisnehas / tat tat prāpya śubhāśubham / nābhinandati na dveṣṭi / tasya prajñā pratiṣṭhitā / yadā saṁharate cāyam / kūrmo 'ngānīva sarvaśaḥ / indriyāṇīndriyārthebhyas / tasya prajñā pratiṣṭhitā*

Na segunda pergunta, referindo-se àquele que transcendeu os modos qualitativos da natureza material, Ele diz (14.22-25):

A Personalidade Suprema da Divindade disse: Ó filho de Pāṇḍu, aquele que não odeia a iluminação, o apego e a ilusão quando estão presentes, nem os deseja quando desaparecem; que não se abala nem se perturba com quaisquer das reações das qualidades materiais, permanecendo neutro e transcendental, sabendo que os modos qualitativos é que são ativos; que está situado no eu e tem o mesmo comportamento diante da felicidade e do sofrimento; que olha para um punhado de terra, uma pedra e um pedaço de ouro com a mesma visão; que é igual para o desejável e o indesejável; que é estável, igual no louvor e na repreensão, honra e desonra; que dá o mesmo tratamento tanto ao amigo quanto ao inimigo; e que renunciou a todas as atividades materiais — diz-se que essa pessoa transcendeu os modos qualitativos da natureza<sup>86</sup>. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 656)

No verso seguinte (4.26), Ele ainda acrescenta que quem O serve com *bhakti-yoga* transcende por completo estes modos qualitativos<sup>87</sup>. Assim, um estudante sincero se aproxima de um mestre autêntico para aprender o conhecimento que lhe fornece visão espiritual. Esta visão da verdade (*dr̥ṣṭi*) é extremamente enfatizada por Kṛṣṇa durante todo o diálogo, que reiteradamente expõe que, livre da inveja, este conhecimento é visto, não apenas acreditado. Com os *olhos do conhecimento*, a pessoa desvela a ilusão, livra-se da ira, luxúria e cobiça, que ocultam o saber verdadeiro, e dissipa a escuridão da ignorância.

Kṛṣṇa explica ainda como fazer da meditação uma prática verdadeiramente de *yoga*, que será conhecida como *dhyāna-yoga*. Sucintamente, mas com detalhes, Ele relata os rigores da prática meditativa<sup>88</sup>, considerados até impráticos por Arjuna, mas deixa claro que a meta da meditação é a devoção. “O *dhyāna-yogī* fixa a mente em Kṛṣṇa [6.15, 6.47], dedica-se a Ele [6.14] e vai a Ele [6.15]”. (RESNICK, 2015, p. 147).

## G) O Yoga da Devoção

---

<sup>86</sup> *śrī-bhagavān uvāca / prakāśaṁ ca pravṛtīm ca / moham eva ca pāṇḍava / na dveṣṭi sampravṛttāni / na nivṛttāni kāṅkṣati / udāsīna-vad āsīno / guṇair yo na vicālyate / guṇā vartanta ity evaṁ / yo 'vatiṣṭhati neṅgate / sama-duḥkha-sukhaḥ sva-sthaḥ / sama-loṣṭāśma-kāṅcanaḥ / tulya-priyāpriyo dhīras / tulya-nindātma-saṁstutiḥ / mānāpamānayos tulyas / tulyo mitrāri-pakṣayoḥ / sarvārambha-parityāgī / guṇātītaḥ sa ucyate*

<sup>87</sup> Lembrando que a palavra *guṇa* é também traduzida como grilhões. Ou seja, em *bhakti* a pessoa rompe tais cordas que a atam nesta existência material.

<sup>88</sup> Semelhantes ao sistema óctuplo, *aṣṭāṅga-yoga*, do sábio Patañjali, detalhados em seu tratado conhecido como *Yoga-sūtra*.

O caminho do amor puro é, sem trocadilhos, o coração da Bhagavad-gītā. Como Kṛṣṇa indica no verso 6.47, que anuncia a seção de *bhakti-yoga*: “E de todos os *yogīs*, aquele que tem muita fé e sempre se refugia em Mim, pensa em Mim dentro de si mesmo e Me presta serviço transcendental amoroso, é o mais intimamente unido a Mim em *yoga* e é o mais elevado de todos. Esta é a Minha opinião”. (tradução de PRABHUPADA, 2008, p. 336). A palavra utilizada para definir este “serviço transcendental amoroso” é *bhajate*, que tem a sua raiz no verbo *bhaj*, de onde também se origina a palavra *bhakti*. Em seu comentário ao verso, Swami Prabhupāda (2008, p. 337) enfatiza que:

Todas as espécies de práticas de *yoga* culminam em *bhakti-yoga*. Todos os outros *yogas* não passam de meios para chegar ao ponto de *bhakti* em *bhakti-yoga*. *Yoga* na verdade significa *bhakti-yoga*; todos os outros *yogas* são avanços rumo ao mesmo destino: *bhakti-yoga*. Do início do *karma-yoga* até o fim do *bhakti-yoga* é longo o caminho da autorrealização.

Baladeva Vidyābhūṣana comenta que na “hierarquia ascendente do *yoga*, há vários *karma-yogīs*. Melhor que todos eles está aquele que se situa em *dhyāna* [...]. Mas aquele que ascendeu ao *samādhi* é ainda mais engajado (*yukta-tara*). E aquele que atingiu *bhakti-yoga* na forma de ouvir, cantar e assim por diante é ainda melhor” (VIDYABHUSANA apud BHURIJANA, 2011, p. 148), e completa posteriormente dizendo que este *dharma* de *bhakti-yoga*<sup>89</sup> é tão agradável de se realizar que é de se questionar como alguém ainda permanece preso ao *samsāra*. Howard Resnick (2015, p. 151) resume essa hierarquia da seguinte forma:

Kṛṣṇa aceita diversos caminhos para a liberdade [5.4-5, 13.25 etc.], mas também classifica suas posições [4.33, 6.46, 12.1-3, 12.8-12 etc.]. Inclusivista e cosmopolita, a Gītā reconhece que algumas etapas no caminho são mais longas em comparação a outras. Assim, uma oferenda com conhecimento supera mero ritual [4.33]; um *yogī* dedicado à prática espiritual supera meros ascetas, estudiosos e ritualistas [6.46], e, de todos os *yogīs*, aquele devotado de coração e alma a Kṛṣṇa (o *bhakti-yogī*) é o melhor [6.47]. Karma-yoga requer oferecer os frutos de nossas ações, e, em toda a Gītā, Kṛṣṇa nos solicita a oferecermos todas as nossas ações a Ele. Da mesma forma, *jñāna-yoga* culmina em Kṛṣṇa [...]. Quanto a *dhyāna-yoga*,

---

<sup>89</sup> Bhakti vai ser sistematizada e metodificada sobretudo por Śrīla Rūpa Goswāmī, discípulo de Caitanya Mahāprabhu, em seu livro *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, mas já aparece explícita em outras escrituras como o Bhāgavata Purāṇa e o Nārada-bhakti-Sūtra. Rūpa Goswāmī define os estágios de *bhakti*, que vão da fé e confiança (*śraddhā*) até o amor puro (*prema*). Para essa caminhada, o Bhāgavata Purāṇa (7.5.23-24) determina as nove formas de se praticar *bhakti*: *śravaṇa* (ouvir sobre Deus e seus devotos); *kīrtana* (“cantar” os nomes divinos); *smaraṇa* (recordar ou fixar a mente em Deus); *pāda-sevana* (prestar serviço); *arcana* (adorar as Deidades); *vāndana* (louvar com preces); *dāsyā* (servir o Senhor); *sākhya* (tornar-se amigo do Senhor); *ātma-nivedana* (render-se por completo). (VALERA, 2015).

o caminho da meditação mística, a Gītā ensina ao longo de todo o texto que devemos fixar a mente e Kṛṣṇa. Em última análise, *yoga* da ação, *yoga* do conhecimento e *yoga* da meditação, todos encontram a sua perfeição no amor puro por Deus e todas as Suas criaturas: *bhakti*.

A Gītā enfatiza que apenas a devoção pura revela Deus (11.53-54), o que não pode ser obtido simplesmente por austeridade, caridade, sacrifício ou mesmo as escrituras. Estes jamais devem ser abandonados, mas, de acordo com Kṛṣṇa, não são por si só salvíficos se desprovidos de devoção. O livro deixa o termo *mahātmā*, alma grandiosa, apenas para Kṛṣṇa e Seus devotos, e em dez dos dezoito capítulos o verso final exorta o leitor a compreender ou se dedicar a Kṛṣṇa. Porém, como já analisamos e Bhaktivinoda Ṭhākura (2010) é enfático, quando se compreende *bhakti-yoga*, fica evidente que há apenas um sistema de *yoga* integral expresso por Kṛṣṇa, que resulta numa devoção alicerçada em ações (*karma*), conhecimento (*jñāna*) e introspecção (*dhyāna*). O conhecimento e a introspecção capacitam a ação correta e iluminam a inteligência, despertando a devoção pura, com a qual a pessoa não confunde alma e matéria e, dessa forma, pode conhecer e se dedicar a Deus de forma correta e categórica (*tattvataḥ*). Com este conjunto, a alma está liberta da matéria, pois a própria vida dela se converte numa abnegada oferenda espiritual contínua (9.27). A devoção nesta base ióguica, que requer equanimidade, renúncia e oferenda, torna todas as atividades libertadoras e desperta a compaixão, pois livra a pessoa da inveja. O *bhakti-yogī* se importa “muito com o bem-estar último de todas as almas. Kṛṣṇa afirma duas vezes que quem está deveras devotado a Ele também está dedicado ao bem-estar de *todos* os seres [5.25, 12.4]. A alma sábia não é mero *humanista*, senão que é um amigo misericordioso para com todos [12.13]”. (RESNICK, 2015, p. 166).

## H) Bhagavata-dharma

Neste momento em que a alma está desperta para sua consciência espiritual e sua relação com o Senhor Supremo, as designações corpóreas que ela obteve em seu nascimento (*sva-bhāva*) e sua natureza ocupacional temporária (*sva-dharma*) se tornam apenas instrumentos para a execução de Bhagavata-dharma, o *dharma* eterno de servir a Deus amorosamente. O grande clímax da Bhagavad-gītā são os versos 18.63-66, que dizem:

Assim, Eu te expliquei o conhecimento ainda mais confidencial. Delibera a fundo sobre isto, e depois faz o que tu desejares. Porque tu és Meu amigo muito querido, estou te falando Minha instrução suprema, o mais confidencial de todos os conhecimentos. Ouve enquanto falo isto, pois é para o teu benefício. Pensa sempre em Mim e torna-te Meu devoto. Adora-Me e oferece-Me homenagens. Agindo assim, virás a Mim impreterivelmente. Eu te prometo isto porque te amo muito. Abandona todas as variedades de *dharmas* e simplesmente refugia-te em Mim. Eu te livrarei de todos os males. Não te preocupes<sup>90</sup>.

O último desses três versos, o 18.66, é chamado de *carama śloka*, o conclusivo verso final<sup>91</sup>, e é uma audaciosa declaração de *bhakti* como o *bhagavata-dharma*. Mesmo os demais *dharmas* falados por Kṛṣṇa durante o diálogo parecem ser colocados de lado aqui, quando Ele pede ao seu amigo e discípulo que se entregue a Ele, pois assim ele O livrará de todos os males. (THEODOR, 2010). Porém, não é que a pessoa está simplesmente livre para não cumprir seu *dharmas*, senão que ela compreende a que se destina tudo e qual o objetivo do caminho.

Swami Prabhupāda (2008, p. 793) declara em seu comentário a este verso que “o serviço devocional [*bhakti-yoga*] a Kṛṣṇa, em plena consciência, é a parte mais confidencial do conhecimento e esta é essência de toda a Bhagavad-gītā”. De forma poética, Viśvanātha Cakravartī descreve este encerramento da Bhagavad-gītā, dizendo que:

Portanto, os seis capítulos que ensinam *jñāna* atingiram sua completude. Estes seis capítulos deste *śāstra*, Śrī Gītā, são joias da educação espiritual. Eles são parte de um baú do tesouro que contém o segredo mais confidencial de *bhakti*. Os primeiros seis capítulos que lidam com *karma* formam a parte inferior e dourada do baú, enquanto que os seis capítulos que tratam de *jñāna* são sua cobertura cravejada de joias. *Bhakti* encontrada dentro dele é o tesouro mais precioso que pode ser achado nos três mundos. Ela tem o poder de colocar Śrī Kṛṣṇa sob controle. Ela brilha fulgurantemente como a mais sublime joia preciosa. A chave para obter esta joia são as palavras contidas nesta tampa do baú, as sessenta e quatro sílabas que começam com *man-manā bhava* [os versos 65-66] (CAKRAVARTI apud BHURIJANA, 2010, p. 355).

---

<sup>90</sup> *iti te jñānam ākhyātām / guhyād guhya-taraṁ mayā / vimṛśyāitad aśeṣeṇa / yathecchasi tathā kuru / sarva-guhyatamaṁ bhūyah / śṛṇu me paramaṁ vacaḥ / iṣṭo 'si me dṛḍham iti / tato vakṣyāmi te hitam / man-manā bhava mad-bhakto / ad-yājī māṁ namaskuru / māṁ evaiṣyasi satyaṁ te / pratijāne priyo 'si me / sarva-dharmān parityajya / māṁ ekaṁ śaraṇaṁ vraja / ahaṁ tvāṁ sarva-pāpebhyo / mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ.*

<sup>91</sup> Não é, porém, o último verso do livro, pois Kṛṣṇa ainda estimula que este conhecimento seja passado adiante (18.68), diz que ninguém é mais querido a Ele que aquele que ensina sobre este “segredo supremo” (18.69), diz que quem estuda esta conversa O adora com a inteligência (18.70), e ainda pergunta a Arjuna se suas dúvidas foram sanadas (18.72). O livro se encerra com glorificações ao diálogo (18.74-78).

Bhaktivinoda Ṭhākura (2007) chama este *dharma* perene e supremo de *jaiva dharma*, ou *dharma* da alma. Ele argumenta que a alma é eterna e, portanto, seu único *dharma* real é em relação ao Real. Assim, a “natureza constitucional” da alma é ser uma eterna serva amorosa de Deus, seu *dharma* eterno, “inquebrável e imaculado” (THAKURA, 2007, p. 15, tradução nossa). Quando consciente da sua natureza real e, conseqüentemente, de sua ocupação *dhármica*, a alma corporificada executa sua ocupação eterna, enxergando tudo como parte integrante de Deus. Ṭhākura classifica *dharma* enquanto processo religioso em três categorias: *nitya-dharma*, ou religião eterna, que deseja apenas servir a Deus em amor puro; *anitya-dharma*, que não fala da existência de Deus; e *naimittika-dharma*, que reconhece a existência de Deus enquanto um Controlador Supremo, mas, com interesses pessoais, esforça-se para obter a misericórdia Dele a partir de métodos ritualísticos.

Entre os que tentam viver o *nitya-dharma*, há os que estão em um primeiro patamar, que veem o sagrado apenas no altar; os que estão em um segundo nível e conseguem visualizar o sagrado no altar e nos grandes santos e mestres; e os que estão no nível mais elevado (*uttama*), podendo ver Deus em tudo e todos, glorificando o nome divino constantemente, sempre permanecendo na companhia de outros devotos e servindo a toda criação como um serviço direto a Deus. Desta forma, a “única atividade eterna para as almas é professar amor transcendental por Kṛṣṇa. Em termos ontológicos, diz-se que a atividade eterna [*nitya-karma*] verdadeira é a prática espiritual pura e constante ou as atividades direcionadas para o reestabelecimento da consciência transcendental pura”. (THAKURA, 2007, p. 47-48, tradução nossa). Isso é expresso pelo próprio Caitanya Mahāprabhu, que diz:

Eu não sou um *brāhmaṇa*, não sou um *kṣatriya*, nem um *vaiśya* ou um *sūdra*. Tampouco sou um *brahmacārī*, um chefe de família, um *vānaprastha* ou um *sannyāsī*. Eu Me identifico somente como um servo do servo do servo dos pés de lotus do Senhor Śrī Kṛṣṇa, o mantenedor das *gopīs*. Ele é um oceano de néctar e causa da transcendental bem-aventurança universal. Ele é sempre brilhante e existente<sup>92</sup>. (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā, 13.80, tradução nossa).

As demais atividades, mesmo os deveres prescritos que não devem ser abandonados, Ṭhākura classifica como ocupações (*dharma*) circunstanciais, que são ressignificados quando a pessoa se conscientiza do seu *dharma* eterno e dedica suas atividades ordinárias a

---

<sup>92</sup> *nāhaṁ vipro na ca nara-patir nāpi vaiśyo na sūdro / nāhaṁ varṇī na ca gṛha-patir no vanastho yatir vā / kintu prodyan-nikhila-paramānanda-pūrnāmṛtābdher / gopī-bhartuḥ pada-kamalayor dāsa-dāsānudāsah.*

este propósito superior. Como diz o verso 1.1.3 da Muṇḍaka Upaniṣad, “quando se compreende bem a Verdade Absoluta, conhece-se tudo”<sup>93</sup>.

## Conclusão

Neste capítulo, situamos onde se encontram na vasta literatura védica os Itihāsas Rāmāyaṇa e Bhagavad-gītā para analisarmos neles as aplicações do rico conceito de *dharma*. Enquanto o épico que descreve a jornada de Sītā e Rāmacandra fornece modelos precisos de uma vivência sensata do *dharma*, a Bhagavad-gītā apresenta um aprofundamento conceitual e filosófico da questão. Se o Rāmāyaṇa traz uma conjuntura de ações ideais, Kṛṣṇa lida em seu diálogo com Arjuna muito mais com a dicotomia entre real e ideal, trabalhando com as limitações humanas e em como potencializá-las a partir do *yoga*. Isso é bastante perceptível, já que temos na história de Rāma uma saga de divindades na Terra determinando padrões de excelência, enquanto a Gītā busca deixar diretrizes para se atingir estes padrões após uma longa caminhada.

Mesmo com este conhecimento à disposição, o Hinduísmo como um todo tem falhado em vivenciar este *dharma* que compreende que entender-se enquanto alma é o fundamento de toda a experiência espiritual. Sendo alma, determinações de gênero, etnia, classe, casta e pertença religiosa são secundárias ou mesmo irrelevantes. Ainda que a sociedade se organize de acordo com sua vocação, tal *dharma* se apresenta, retomando as palavras de Bhaktivinoda Ṭhākura como “circunstancial”, algo que é válido nesta existência, mas provavelmente não será na próxima vida desta pessoa. E uma máxima dos hinduísmos é que, se não é eterno, logo é ilusório (Māyā). Ṭhākura vai, inclusive, argumentar que o *dharma* eterno da alma é uma religião universal. Porém, a sociedade formada pelas religiões que chamamos de hindus ainda se encontra profundamente afetada pelo seu atualmente proibido sistema de castas hereditário, veementemente rejeitado por Caitanya Mahāprabhu, que aprofunda desastres sociais incalculáveis, com milhões de pessoas vivendo bastante abaixo da linha da pobreza, pois são sem casta, párias, relegados a subempregos e excluídos dos templos e processos religiosos.

---

<sup>93</sup> *Yad vijñāte sarvam idaṁ vijñātaṁ bhavati.*

E mesmo inúmeros grupos e instituições religiosas que abominam o sistema de castas indiano têm dificuldades em lidar com outras questões, como, por exemplo, o papel das mulheres. São muito raros os templos na Índia que apresentam mulheres como sacerdotisas em seus altares ou que trazem *gurus* mulheres em sua liderança espiritual, elementos que notadamente estão na história – e podem ser comprovados tanto nas escrituras quanto em esculturas nos templos (KAUNTEYA, 2013). Mesmo a instituição fundada em 1966 por A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, a ISKCON – Sociedade Internacional Para a Consciência de Krishna, que dá iniciação bramânica para as mulheres e as permite realizar cerimônias e atuarem como sacerdotisas nos seus altares, não deixa que isso também ocorra na Índia, alegando não querer entrar em conflito com a atual cultura local. E mais: mesmo com uma instrução direta de Prabhupāda para que suas discípulas também se tornassem *gurus* e sua recorrente citação a Jāhnavā-mātā como a primeira mestra do Vaiṣṇavismo Gauḍīya após a partida de Caitanya Mahāprabhu e seus principais companheiros (KAUNTEYA, 2013), além de base da linha de sucessão de mestres e discípulos de Bhaktivinoda Ṭhākura, as mulheres seguem sem assumir o papel de *gurus* iniciadoras na ISKCON por, sobretudo, pressão da forte ala indiana da instituição. E isso também ocorre em outras instituições religiosas hindus estabelecidas no Ocidente. Neste ponto, é interessante notar que tanto o sistema de castas quanto questões étnicas e supostamente culturais, como o gênero, geram uma massa de pessoas excluídas do *dharmā*, ou ao menos uma legitimação desta exclusão, em todas as suas possíveis definições. Algo notadamente oposto ao que é trazido na Bhagavad-gītā.

No próximo capítulo, trabalharemos com o conceito cristão de Libertação, especificamente na teologia surgida na América Latina nos anos 1960, batizada de Teologia da Libertação. Assim como há um processo prático e *dhármico* para *bhakti*, amplamente destacado na Bhagavad-gītā, a Teologia da Libertação também vai estabelecer sua práxis no serviço ao próximo, destacando os excluídos, empobrecidos e marginalizados pelo sistema político e social do continente e trazendo as sagradas narrativas bíblicas como instrumentos de libertação desta condição. Enquanto o pecado, o egoísmo, a exploração, a injustiça e a fome aprisionam e matam, o amor e a comunhão libertam, vivificam. A libertação dos excluídos de suas condições “desumanas e antievangélicas” se apresenta neste conceito da Teologia da Libertação como uma expressão do amor cristão. A espiritualidade nela une

oração e ação, numa solidariedade que é uma afirmação da vida, da fé sobre a morte prematura e injusta. No servir, a pessoa encontra-se com Deus, que se revela e, simultaneamente, esconde-se no rosto deste ser servido. (GUTIERREZ, 2000, p.53). Seria isso distante do *dharma* proposto por Kṛṣṇa e ilustrado no Rāmāyaṇa?

## Capítulo II: Libertação – a transformação na Teologia da Libertação

O primeiro capítulo trouxe o complexo conceito de Dharma em sua condição polissêmica, como “conduta prescrita”, “ocupação”, “dever”, “virtude”, “moralidade”, “justiça”, “mérito religioso”, “lei”, “caráter”, “sacrifício”, eclodindo em sua aplicação como meta final do processo espiritual/religioso, o *dharma* eterno da alma em sua relação amorosa com Deus. Neste segundo capítulo, o outro eixo do nosso trabalho será apresentado: o conceito cristão de Libertação.

Assim como Dharma define todos os hinduísmos e é impossível se falar em cultura védica sem essencialmente conceitua-lo, a Libertação apresenta a mesma ligação conceitual fundamental com o cristianismo. Não é presumível se aproximar da religião seguidora de Jesus Cristo e sua literatura sagrada sem compreender o que significa o teor libertador da mensagem de seu Messias. O Hinduísmo compreende como libertação (*mokṣa*) a saída iluminada do *samsāra*, o ciclo de nascimentos e mortes dentro da criação material, e o cristianismo como a salvação e entrada no Reino de Deus.

Para a Teologia da Libertação, libertar-se implica em vencer os pecados, o egoísmo e outras escravidões, individuais e sociais, sendo um agente de Cristo no auxílio decisivo na libertação dos pobres, excluídos, marginalizados e oprimidos e de suas condições de opressão. Com essa atitude, efetiva-se o Reino de Deus de maneira concreta nesta própria existência.

Se no primeiro capítulo utilizamos como base hermenêutica a Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya, neste segundo teremos como referência a Teologia da Libertação, a qual situaremos a seguir. Enquanto o Dr. Howard Resnick foi essencial para a nossa leitura da Bhagavad-gita, Carlos Mesters terá peso semelhante na análise dos textos bíblicos que apresentaremos aqui, bem como autores basilares da Teologia da Libertação, como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff, além de exegetas como Johan Konings e W. Gruen, que nos darão suporte na leitura e interpretação bíblica.

Na primeira parte deste capítulo, vamos apresentar um pouco sobre a história e fundamentos da Teologia da Libertação. Em seguida, faremos uma análise sobre o livro do Êxodo, seu lugar de destaque dentro do compêndio bíblico e como a narrativa de Moisés e a saída do povo hebreu do Egito apresenta perspectivas atemporais. A terceira parte trará um

estudo sobre os Evangelhos, as palavras e atitudes de Jesus, o Reino de Deus presente e a interpretação desses elementos por meio da Teologia da Libertação.

## 2.1 A gênese da Libertação - a teologia latino-americana

Tendo em vista o amplo espectro de estudos disponível no Brasil sobre o cristianismo e seu conjunto de livros sagrados, a Bíblia<sup>94</sup>, dispensaremos grandes apresentações sobre a história desta religião, como fizemos com o Hinduísmo e sua literatura, e focaremos agora no surgimento da Teologia da Libertação e sua hermenêutica.

Historicamente, este conceito de ‘libertação’ começou a se formar na sociologia, em meio à situação socioeconômica dos países da América Latina nos anos 1960, quando ficou evidente para sociólogos como Fernando H. Cardoso e E. Faletto<sup>95</sup> que o desenvolvimento e situação de bem-estar social<sup>96</sup> – que ocorrera na Europa e EUA após a Segunda Guerra Mundial – não seriam necessariamente o próximo passo a ser dado pelos latino-americanos. A realidade de dependência dos países subdesenvolvidos e de suas camadas pobres em relação aos ricos projeta a ideia de libertação no campo político-econômico, e a Teologia da Libertação apresenta-se como uma resposta teológica cristã a este tema.

O cenário da década de 1960, que incluía ditaduras sangrentas na América Latina e uma “onda de libertação”, com sindicatos, movimentos de educação de base, ligas de camponeses, movimentos revolucionários e artísticos de vanguarda, e um momento de presença da Igreja Católica nesses anseios libertários, aberta a novas possibilidades após o Concílio Vaticano II<sup>97</sup> era propício. De acordo com João Batista Libânio e Afonso Murad:

---

<sup>94</sup> Neste trabalho, utilizaremos a edição da TEB – Tradução Ecumênica, publicada pelas Edições Loyola em 1994.

<sup>95</sup> Ambos trazem o conceito de teoria da dependência e libertação no livro *Dependência e desenvolvimento na América Latina – Ensaio de interpretação sociológica*, publicado em 1970, argumentando que o Brasil não é um país em desenvolvimento, mas um país subdesenvolvido, subjugado pelos países ricos, que necessita se libertar dessa dominação para atingir o estado de bem estar-social alcançado por eles.

<sup>96</sup> Resumidamente, considera-se o Estado de bem-estar social aquele capaz de garantir segurança social, com pleno emprego, ampla classe média, bom nível de consumo e baixa desigualdade, higiene, salário decente. (MURAD; LIBANIO, 1996).

<sup>97</sup> A reunião realizada entre 1962 e 1965, maior evento da Igreja Católica no século XX, foi convocada pelo Papa João XXIII e gerou profundas transformações na maior instituição cristã, como as missas realizadas nos idiomas locais, abertura ao diálogo inter-religioso, considerando outras religiões como processos espirituais válidos, e maior liberdade dos teólogos para novas hermenêuticas da Bíblia. (DE MATTEI, 2013).

Portanto, a confluência desses três vetores – situação de dominação, movimentos de libertação e presença da Igreja – permitiu que surgissem novas perguntas. E a novas perguntas correspondeu nova teologia. Recebeu o nome de teologia da libertação, porque abordava a temática da libertação. Mereceu o nome de teologia porque versava sobre a fé cristã. Surgiu na América Latina, porque aí se encontrou uma Igreja inserida e em reflexão dentro da situação opressora trabalhada por surtos libertários (MURAD; LIBANIO, 1996, p.167).

Assim, a Teologia da Libertação traz a “opção pelos pobres”<sup>98</sup> a partir do Evangelho, interpretando os ensinamentos de Jesus numa perspectiva de libertação das injustas condições econômicas, políticas e sociais impostas pelo sistema vigente. O padre e teólogo Gustavo Gutiérrez afirma que, na Bíblia, “Cristo nos é apresentado como portador da libertação. Cristo salvador liberta o homem do pecado, raiz última de toda ruptura de amizade, de toda injustiça e opressão, tornando-o autenticamente livre”. (GUTIÉRREZ apud MURAD; LIBANIO, 1996, p. 164). Para o teólogo Leonardo Boff:

No fundamento da teologia da libertação se encontra uma mística: o encontro com o Senhor no pobre, que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade, caracterizada por um capitalismo dependente, associado e excludente. Uma teologia – qualquer que seja – que não possua em sua base uma experiência espiritual é sem fôlego e tagarelice religiosa. Parte-se da realidade miserável como a descreveram os bispos em Puebla, “como o mais devastador e humilhante flagelo que é a situação de desumana pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, vítimas de salários de fome, de desemprego e subemprego, da desnutrição, da mortalidade infantil, da falta de moradia adequada, dos problemas de saúde e de instabilidade no trabalho” (n. 29). Quem não se apercebe desta realidade escandalosa não pode entender o discurso da teologia da libertação. (BOFF, 1979, p. 11-12)

A Teologia da Libertação tece duras críticas ao sistema capitalista, busca a formação de comunidades **eclisiais** de base no campo e nas cidades, “onde a fé é vivida em sua dimensão social e libertadora” (BOFF, 1979, p. 13) e tem na libertação dos pobres uma ideia de antecipação da salvação em Cristo. Na Teologia da Libertação, o anúncio da mensagem do Evangelho, do Reino de Deus – que se apresenta aqui como a libertação integral –, deve vir munido de trabalhos concretos, comunitários, em favor dos excluídos, resultando numa prática religiosa libertadora e não alienadora, que antecipa o projeto divino do Reino onde tudo é direcionado a Ele (BOFF, 1979).

---

<sup>98</sup> A expressão “opção pelos pobres” aparece inicialmente na Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade colombiana de Medellín, em 1968, sendo substituída pela “opção preferencial pelos pobres” em 1979, na Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla de los Angeles, no México.

Profundamente, portanto, alicerçada nesta convicção de que a fé cristã deve ser vivenciada não apenas no anúncio do Reino de Deus, mas em trabalho que concretize os preceitos deste Reino no presente – e este seria o verdadeiro anúncio. Apresentaremos a seguir alguns dos principais livros que formam boa parte da base da reflexão bíblico-teológica dos teólogos da libertação: o Êxodo e os quatro Evangelhos<sup>99</sup>. Enquanto a narrativa da saída do povo hebreu do Egito, conduzida por Moisés, traz a perspectiva de uma Aliança divina com os excluídos e escravizados, os Evangelhos apresentam as responsabilidades deste acordo e as ações necessárias para que ele permaneça e alcance o seu cume amoroso.

## 2.2 Libertação no Êxodo – o despertar da consciência da libertação

O conjunto de livros em hebraico, aramaico e grego que formam o que chamamos de Bíblia possui diversos gêneros literários, com narrativas históricas, código de leis, oração, poesia, pregação, cartas e romance, constituindo um rico acervo da humanidade e trazendo as bases das religiões proféticas<sup>100</sup> do Oriente Médio. Enquanto o Primeiro Testamento<sup>101</sup> apresenta a Aliança original do Deus de Israel, Javé<sup>102</sup>, com seu povo, os discípulos de Jesus e seus sucessores redigiram o Segundo Testamento, entendendo que seu mais recente profeta era o Messias, aquele que concretizaria os anseios do povo hebreu na Aliança definitiva com seu Deus.

Para os judeus, o Primeiro Testamento evidencia a singular importância de Israel na história da humanidade como nação e povo escolhido por Deus para servir de exemplo de espiritualidade. Segundo o rabino Andre Zaoui:

---

<sup>99</sup> Nossa análise dos livros bíblicos será, logicamente, sapiencial e não exegética, apesar do auxílio imprescindível de exegetas respeitados no trabalho.

<sup>100</sup> Judaísmo, cristianismo e islamismo, as religiões monoteístas da região. “Por ‘religiões proféticas’ entendemos aquelas em cuja origem se encontra um profeta, que comunica a revelação recebida de Deus, e suas derivadas ou variantes. Por ‘profeta’ entendemos um porta-voz de Deus”. (ZILLES, 2002, p. 85).

<sup>101</sup> Utilizaremos Primeiro e Segundo Testamento ao invés da convenção Antigo e Novo, por considerá-la mais inclusiva com o Judaísmo. Importante destacar para o leitor que o termo “testamento” não significa neste contexto um “legado” ou “algo deixado por alguém”, mas a “aliança” entre Deus e o povo. Assim, os judeus compreendem que esta Aliança foi selada por Moisés, enquanto os cristãos entendem que esta mesma Aliança foi renovada e ampliada por Jesus. (KONINGS, 1998).

<sup>102</sup> O nome próprio do Deus hebreu no Primeiro Testamento é YHWH, o tetragrama sagrado, não pronunciado na tradição judaica. Segundo W. Gruen, estudiosos cristãos, massoretas, começaram a assinalar também as vogais nas palavras da Bíblia. Porém, o tetragrama sagrado não poderia ser pronunciado e se substituído apenas por Adonai (Senhor) geraria uma alteração significativa no texto original. Assim, acresceram as vogais de Adonai ao tetragrama, que, latinizado, torna-se primeiramente Jeová e depois, já no português, Javé. (GRUEN, 1983, p. 55).

A teologia judaica, ligando o universalismo da criação ao particularismo de Israel, confirma aquilo que toda a Bíblia ensina, a saber, que Deus se revela ao homem e que Israel está no centro da humanidade, criada à imagem espiritual de Deus: ‘Vós sereis para mim um povo de eleição entre todos os povos, um reino de sacerdotes, uma nação santa’ (Ex 19, 5-6)<sup>103</sup>; ‘Santos vos torneis, pois Eu sou santo, Eu, o Senhor, vosso Deus’ (Lv 19,2)<sup>104</sup>. Compreende-se então que o judaísmo conceda à Bíblia o lugar mais eminente no ensinamento sinagoga, visto que ela é o ‘Livro da Aliança’, que une Deus a seu povo (Ex 24,7)<sup>105</sup>, a carta que, em Abraão, tornou todo Israel bênção para todas as nações (Gn 12,3)<sup>106</sup>, de sorte que ‘a terra inteira reconheça um dia e proclame a Realeza e a Unidade de Deus’ (Zc 14,9)” (ZAOU, 1970, p. 76).

O também rabino Abraham Heschel completa dizendo que a Bíblia deixa evidente o amor de Deus pelo ser humano ao mostrar que o que tem sentido para a humanidade é o que é sagrado para Deus, ensinando assim como a pessoa pode sacralizar a sua vida e uma nação pode se tornar também sagrada. Como no caminho *dhármico* visto no primeiro capítulo, ela “oferece sempre uma promessa às almas honestas quando perdem o ânimo, enquanto os que a abandonam vão de encontro ao desastre” (HESCHEL, 1975, p. 263).

### A) O Pentateuco e a singularidade do Êxodo

Os primeiros cinco livros bíblicos, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, formam o que os cristãos chamam de Pentateuco e os judeus de Torá<sup>107</sup>, nome habitualmente traduzido como “Lei”. Enquanto a tradição judaica se prende mais ao aspecto legislativo da Torá, os cristãos conservam os aspectos narrativos de uma história da humanidade salva por Deus. De como este Senhor constituiu um povo na sua aliança com o patriarca Abraão, o protegeu e o guiou para um novo destino santo com Moisés. Como

---

<sup>103</sup> “Agora, pois, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis minha parte pessoal entre todos os povos – pois a terra inteira me pertence – e vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa. Tais são as palavras que dirás aos filhos de Israel”.

<sup>104</sup> “Fala a toda comunidade dos filhos de Israel; tu lhes dirás: Sede santo, pois eu sou santo, eu, o SENHOR, vosso Deus”.

<sup>105</sup> “Tomou o livro da aliança e o leu ao povo, que declarou: Tudo o que o SENHOR disse, nós o poremos em prática, nós o ouviremos”.

<sup>106</sup> “Eu abençoarei os que te abençoarem, e quem te injuriar, eu o amaldiçoarei; em ti serão abençoadas todas as famílias da terra”.

<sup>107</sup> Como ressalta Konings, “os ‘livros da Lei (de Moisés)’ (Gn-Dt) não nasceram de repente, não caíram do céu como o Alcorão de Maomé. Esta literatura desenvolveu-se qual embrião no seio do povo, antes de ver a luz na forma dos cinco ‘livros de Moisés’, o Pentateuco. Na realidade, a gestação durou muito. Começou no tempo de Moisés e do êxodo e terminou 800 anos mais tarde, depois do exílio babilônico”. (KONINGS, 1998, p. 76).

pontua o frei e teólogo Carlos Mesters, a Bíblia não reconta a história como uma reportagem jornalística, mas “interpreta o fato” (MESTERS, 1972, p. 29). E na interpretação cristã, as promessas divinas expressas nestes livros já se realizaram, com a nova Aliança consumada em Jesus Cristo, com a possibilidade, inclusive, da ampliação desta revelação a todos os povos, anunciando esta libertação irrestritamente. O teólogo, exegeta e padre belga Johan Konings comenta que: “O Pentateuco, portão de entrada da Bíblia, é uma monumental narração teológica das origens do mundo, do homem e do povo [...]. Apresenta os temas fundamentais aos quais o resto da literatura bíblica sempre vai recorrer”. (KONINGS, 1998, p. 83).

Entre os livros do Pentateuco, o segundo – o Êxodo – tem um destaque especial, sendo chamado por alguns de “Evangelho do Antigo Testamento”, já que, como um ‘evangelho’, anuncia a “boa nova” divina, libertando um grupo de pessoas e congregando-o em uma nação santa. Conduzidos por Moisés<sup>108</sup>, os hebreus saem da condição de escravos do Egito rumo ao assentamento na Palestina, contando com a guia, proteção e completo amparo de Javé.

## **B) Moisés e a consciência da libertação**

O Êxodo comenta que os “os egípcios escravizaram, pois, os filhos de Israel<sup>109</sup> com brutalidade e amarguraram-lhes a vida por meio de uma dura servidão, com fabricação de argamassa e de tijolos, com trabalhos no campo e com todo tipo de servidão que brutalmente lhe impunham” (Ex 1, 13-14). O faraó havia ordenado que todos os filhos homens dos hebreus fossem mortos ao nascer, mas uma criança foi escondida pela sua mãe e encontrada

---

<sup>108</sup> “Seu nome é egípcio e significa “filho de...” (faltando preencher o nome de alguma divindade, assim como Ra-*msés* significa “filho de Ra”, Tut-*mosis*”, filho de Tot” etc.). Talvez falte o nome da divindade por ser indizível o nome do Deus de Moisés (YHWH)”. (KONINGS, 1998, p. 52). Antônio Geraldo Cantarella ressalta ainda que “Moisés e a saga do êxodo ocuparão lugar de destaque não só na Torá como em toda a Bíblia. Não por acaso, Moisés carrega a paternidade honorífica da Torá, sendo-lhe atribuída pela tradição judaica até mesmo a sua escrita. (CANTARELLA, 2016, p. 320).

<sup>109</sup> O livro anterior ao Êxodo, Gênesis (37-50), conta que José, um dos filhos Jacó, não tinha um bom relacionamento com seus irmãos, sendo traído e vendido a uma caravana que rumava para o Egito, onde acabou na corte do Faraó, como um servo. José se tornou uma pessoa relevante no país e contava com certos privilégios. Em Israel, uma escassez de alimentos levou os filhos de Jacó ao Egito, onde se reencontraram com José, que os perdoou e os abrigou. Com a morte de José, contudo, eles perderam a proteção garantida pelo irmão, sendo escravizados pelos egípcios.

pela filha do monarca egípcio, que a adotou após a amamentação e a chamou de Moisés. Como diz Konings:

As narrativas bíblicas atribuem a Moisés uma educação na corte egípcia e um casamento em Madiã (Midian), reino árabe na península do Sinai. Claro, não há como verificar seu registro de nascimento, mas o que a Bíblia conta é o suficiente para imaginar sua personalidade extraordinária, certamente em termos culturais e religiosos. (KONINGS, 1998, p. 52).

Já crescido, Moisés matou um egípcio que estava agredindo um hebreu e, fugindo do Faraó, estabeleceu-se em Midian, tribos nômades que viviam ao leste e ao sul da Palestina. Nesta convivência, Moisés se reencontrou com a cultura dos seus ancestrais, tornando-se apto a ouvir o chamado do Deus do patriarca Abraão, o primeiro a estabelecer a Aliança com a Divindade no livro de Gênesis.

Após a morte do rei do Egito, o Êxodo descreve que os “filhos de Israel gereram do fundo de sua servidão e clamaram. Do fundo da servidão, o seu clamor subiu até Deus. Deus ouviu os seus lamentos e se lembrou de sua aliança com Abraão, Isaac e Jacó” (Ex 2, 23-24). Sobre essa “lembrança”, Mesters comenta:

Só agora Deus se lembrou do seu povo. Passaram-se 400 anos desde que entraram no Egito. O povo já nem mais se lembrava de Deus. [...] Deus poderia ter vindo antes, mas não veio. Deixou aquela gente penar no exílio, permitiu mesmo que se esquecessem dele. Não interveio. Por que? Não interessava libertar quem não pedia a libertação. A libertação era, antes de tudo, um trabalho a ser assumido pelo povo a ser libertado. Do contrário, não conquistaria um direito seu, mas receberia apenas um presente de outrem. Por isso, Deus só interveio no momento em que o povo estava consciente da sua opressão e se movimentava para a sua libertação, exprimindo este seu desejo na oração: ‘Do fundo da servidão, o seu clamor subiu até Deus’. Libertar um povo com um projeto que não é assumido pelo povo como seu, isto nem o próprio Deus não quis fazê-lo, pois não libertaria, mas escravizaria mais ainda. (MESTERS, 1969, p. 21).

Javé, em sua primeira revelação a Moisés, numa sarça que ardia em fogo, mas não se consumia, garantiu que Ele era o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, que vira a opressão dos egípcios, ouvira o clamor do seu povo e que agora iria libertá-lo daquela terra. Moisés titubeou em simplesmente ir ao faraó e comunicar a decisão de Javé de levar os hebreus para fora do Egito, no que foi prontamente acalentado com os dizeres “Eu estou contigo” (Ex 3, 12). Mas esta saída não foi tão veloz, com Moisés tendo que seguidamente voltar ao palácio do faraó e Javé, de formas distintas, evidenciar o seu desejo de libertar seu povo hebreu do

domínio escravagista egípcio. O próprio povo não estava plenamente convencido que esta libertação viria, pois a cada investida o faraó aumentava a servidão. Quando Moisés assegurou aos hebreus que Javé estava com eles, que havia estabelecido uma aliança com Abraão, Isaac e Jacó e que os libertaria das corveias do Egito e da escravidão, o Êxodo diz que “eles não o ouviram, a tal ponto desencorajados estavam pela dura servidão” (Ex 6, 9). Mesters comenta que:

Com efeito, o trabalho de Moisés junto ao povo oprimido não é o trabalho de um guerrilheiro. Ele não instiga, não catalisa a atenção em torno à sua pessoa, não apela para a violência, nem mesmo na hora da maior penúria. Ele age como um profeta, como um homem que chama a atenção do povo para os fatos que estão acontecendo e dos quais ele sabe explicar aos outros o sentido do apelo vindo de Deus. É o povo que terá que assumir o movimento a partir da realidade que está vivendo. Para isto, Moisés até sofre contratempos. Não faz nenhum esforço para fanatizar o povo. Consequentemente, sofre as reações daqueles que não querem entender o seu trabalho e o rejeitam. (MESTERS, 1969, p. 23).

Wolfgang Gruen também comenta que Moisés “concentrou em sua pessoa as mais diversas facetas de um líder, com uma notável exceção: “não foi guerreiro. Verdadeiro profeta (Dt 34, 10)<sup>110</sup>, ‘amado por Deus e pelos homens, poderoso e temido pelos inimigos’ (Eclo 45, 1s), ele guiou o povo pelo deserto e na árdua caminhada da fé e da esperança em Deus” (GRUEN, 1983, p. 26). Com esta postura, Moisés se converteu em um “instrumento de Deus na histórica libertação [...], que ajudou esse punhado de oprimidos a, finalmente, tomarem consciência da sua situação e da possibilidade de libertação”. (GRUEN, 1983, p. 26). Konings complementa:

Moisés é um taumaturgo que transcende o âmbito da magia, um organizador político sem poder político formal, um chefe sem poder militar, um organizador do culto sem ordenação sacerdotal, profeta de um novo conhecimento de Deus sem proferir profecias. Moisés é o homem que recebeu a revelação de Javé e a comunicou ao povo. É o mediador da Aliança sagrada entre Javé e seu povo, chefe carismático do grupo hebreu em sua marcha da escravidão do Egito até a Aliança no monte Sinai. (KONINGS, 1998, p. 93).

Após Javé, por meio do bastão de Moisés, conforme narra o texto bíblico, derramar diversas punições aos egípcios, como água convertida em sangue, rãs em profusão,

---

<sup>110</sup> “Nunca mais em Israel surgiu um profeta como Moisés, a quem o Senhor conhecia face a face, a quem o Senhor enviara para cumprir todos esses sinais e todos esses prodígios na terra do Egito, diante de Faraó, de todos os seus servos e de toda a sua terra: Moisés que procedera com todo o poder de sua mão, suscitando todo esse grande terror ante os olhos de todo Israel”. (Dt, 34, 10-12).

mosquitos, insetos, peste no gado, furúnculos, granizo, gafanhotos, trevas e sacrifício dos primogênitos, os hebreus saíram do Egito, após 430 anos.

### **C) O deserto e a consolidação da Aliança**

Atravessando o deserto e ainda fugindo de uma perseguição das tropas do faraó, o texto bíblico diz que Moisés realizou a famosa abertura do mar, guiado por Javé, que aniquilou na água os cavalos e cavaleiros egípcios. Mesters comenta que “o maior serviço que o faraó pôde prestar ao povo oprimido dos israelitas foi abafar a voz daquele que procurava esclarecer o povo. Nada mais eficiente para despertar o povo do que oprimi-lo”. Esta morte dos egípcios no mar, para ele, não foi “fruto do trabalho de Moisés, mas da própria rigidez do faraó, que quis impedir a liberdade dos oprimidos”. (MESTERS, 1969, p. 25).

As primeiras etapas no deserto não foram simples, com o povo tendo que lidar não só com as privações da estrada, mas com sua fé ainda incipiente na jornada e no próprio Javé, que não hesitava em fornecer provas concretas de que estava junto a seu povo. Como relembra Gruen, “o deserto não é, apenas, o lugar do sofrimento, da solidão, da indignação. Pode ser, também, o lugar da purificação, da aprendizagem, do amor que sofre, mas espera”. (GRUEN, 1983, p. 27). E completa:

É o lugar dos grandes silêncios, em que, às vezes, se ouve mais distintamente a voz de Deus e se pode refletir melhor sobre o que Ele nos diz. O deserto é o símbolo do que é passageiro, pois obriga a caminhar, a renunciar, mantendo viva a fé. Para Israel, a experiência do Êxodo é, acima de tudo, a experiência do Deus “Javé” (= “Ele está aí”), que caminha à frente dos que se empenham pela própria libertação. Javé é o Deus forte e zeloso, que impõe coragem e também temor. Faz-se ALIANÇA com Ele, como com outros soberanos, mas em perspectiva totalmente nova. Para ser guardada mesmo! Aliança que será renovada de tempos em tempos, inclusive com a proclamação pública do relativo documento oficial, depositado em sua ARCA. (GRUEN, 1983, p. 27).

Esta Aliança e sua Arca comentadas por Gruen começam a surgir três meses após a saída do Egito, no deserto do Sinai. Pouco antes, porém, o sogro de Moisés, Iitrô, já deixara esquematizado todo um sistema de liderança e organização social para o seu genro não reunir todas as funções, esgotar-se e, também, esgotar o seu povo:

A tarefa é muito pesada para ti. Não podes cumpri-la sozinho. Agora, ouve a minha voz! Dou-te um conselho, e que Deus esteja contigo! Sê, pois, o representante do povo diante de Deus: apresentarás os problemas a Deus, informarás a pessoas sobre os decretos e as leis, fazendo-as conhecer o caminho a seguir e a conduta a tomar. E mais: escolherás, dentre todo o povo, homens de valor tementes a Deus, dignos de confiança, incorruptíveis, e os estabelecerás como chefes de mil, chefes de cem, chefes de cinquenta e chefes de dez. eles julgarão o povo permanentemente. A ti apresentarão só os assuntos graves; o que for menos importante, eles mesmos julgarão. Alivia a tua carga. Que eles te ajudem a carrega-la. Se fizeres isso, Deus te dará as suas ordens, tu poderás aguentar e, além disso, todo esse povo voltará para casa em paz. (Ex. 18, 18-23).

Essa organização proposta por Iitrô, com a descentralização e a criação de novos mecanismos de liderança, destaca-se como algo fundamental para a formação de uma nação daquele povo oprimido. Neste momento, Moisés se libertou de uma função que reunia profeta, líder, soberano, mestre e legislador e deixou seu povo também sem a dependência frágil de uma pessoa carismática que tivesse que incorporar todas essas atribuições. Nesta dupla libertação, Javé renova os termos de sua Aliança com Moisés e seu povo, trazendo o decálogo – os dez mandamentos – e detalhes legislativos e litúrgicos. Para Konings:

O Decálogo vincula as ordens ética e religiosa (que entre os pagãos estão desvinculadas uma da outra) e estabelece sua base em Javé. Javé é a autoridade suprema da ética e da religião. Além disso, o Decálogo não apenas garante a exclusividade da religião monoteísta dedicada a Javé (Ex. 20, 3-5)<sup>111</sup>, mas também ergue como marco referencial a libertação do povo da escravidão egípcia, por obra de Javé. A promulgação do Decálogo é o momento culminante do êxodo (Ex. 20, 2)<sup>112</sup>. (KONINGS, 1998, p. 89).

O Decálogo, porém, não encerra a narrativa do Êxodo, mas inicia toda uma jornada de um povo na relação com sua Divindade.

#### **D) O Êxodo e o libertar-se**

Mesters lembra que a “libertação do Egito não foi o fim, foi apenas uma porta que se abriu sobre o futuro e que até hoje não se fechou, a porta da plena liberdade a ser atingida pelo homem, caminhando segundo o caminho indicado na lei”. (MESTERS, 1969, p. 24).

---

<sup>111</sup> “Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti ídolos ou coisa alguma que tenha forma de algo que se encontre no alto do céu, embaixo na terra ou nas águas debaixo da terra. Não te prosternarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu sou o SENHOR, teu Deus, um Deus ciumento, visitando a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e a quarta geração”.

<sup>112</sup> Eu sou o SENHOR, teu Deus, que te fiz sair da terra do Egito, da casa da servidão”.

Nos termos da Aliança firmada nesse sentido, Javé garante ao seu fiel que ele encontrará a liberdade. Mas:

O trabalho de levar o povo a tomar consciência disto, trabalho iniciado por Moisés, não termina nunca. É a base mesma de qualquer progresso verdadeiro. Sem a consciência aprofundada dos seus próprios limites, o homem perde o estímulo e se instala. O atrofiamento da consciência dos seus limites em certos setores da vida, por exemplo, no setor espiritual, pode produzir sérios desequilíbrios. O homem não poderá obter a liberdade neste setor e permanecerá criança sem sabê-lo. Liberdade não é um estado de coisas, mas uma tarefa. A incrível superficialidade com a qual se usa hoje esta palavra é sinal de que nos falta uma verdadeira consciência dos nossos próprios limites. Não conhecemos a totalidade da opressão à qual estamos sujeitos. Falta a nós aquilo que faltou aos hebreus durante os 400 anos de sua estadia no Egito. Faltavam líderes e profetas, capazes de perceberem o sentido real da situação e de levarem o povo a tomar consciência disto. Líderes para a libertação efetiva surgiriam do próprio povo uma vez esclarecido sobre a sua situação. Assim surgiram Aarão, Josué e outros. Mas líderes, como Moisés, que soubessem compreender as verdadeiras dimensões da opressão, esses faltavam. (MESTERS, 1969, p. 24-25).

Dessa forma, o Êxodo busca, na hermenêutica proposta por comentadores da Teologia da Libertação, suscitar no leitor o mesmo esforço de libertação que Moisés insurgiu no povo hebreu, vivenciando a presença libertadora de Javé (“Cantai ao Senhor. Ele se sobreexaltou” - Ex, 15,21). Como comenta Gustavo Gutiérrez:

Sair do Egito é romper com a morte (isso é o que escravidão e carência significam) para ir ao encontro do Senhor e converter-se em seu povo. É nesse caminho de libertação – e não fora dele – que se dá a busca de Deus. Essa busca é o sentido último de todo o processo. Trata-se do rompimento diante do chamado libertador do Senhor, com uma situação vigente e com a qual, apesar das dificuldades apresentadas, o povo estava ligado por cumplicidades covardes e sutis. O país deixado para trás é uma terra alheia, mas uma terra rica [...]. Por isso mesmo não se trata de uma ruptura realizada de uma vez por todas. É um processo permanente que implica uma luta contra todas as forças que convidam à volta ao velho estado de coisas [...]. Fazer a memória dessa saída (isto é, *ex-odo*, do grego *hodós*: caminho) é celebrar o amor de Deus e confirmar a opção feita. (GUTIERREZ, 2000, p. 93-94).

Nesta perspectiva, toda humanidade, independente de sua pertença religiosa, tem seu êxodo rumo à plena liberdade divina, buscando tornar-se ciente de opressões impostas ou autoimpostas e libertar-se daquilo que a aprisiona em diversas esferas, seja o egoísmo, o ódio, depressões, ou, em uma perspectiva védica, a falta de consciência sobre sua verdadeira natureza espiritual, papel no universo e relacionamento com Deus. Se a Moisés coube a

tarefa de reunir, instruir, conduzir e libertar o seu povo, tornando-os, inclusive, cientes da importância e responsabilidade de cada um nesta libertação, ficou com Jesus o papel de apresentar o amor como consequência para os fiéis deste caminhar correto ao lado de Deus e dos excluídos. Mesters comenta, inclusive, que “o êxodo, iniciado por Moisés, chega ao seu termo com Jesus Cristo, ressuscitando da morte para a vida verdadeira. Resume-se na frase do evangelho: perder a vida por amor para poder possuí-la plenamente (Mc 8,35)” (MESTERS, 1972, p. 33).

### **2.3 Libertação nos Evangelhos – o caminho de amor e o Reino de Deus no presente**

Os Evangelhos fazem parte dos vinte e sete livros escritos em grego que compõem o Segundo Testamento. A palavra Evangelho, em seu sentido helênico, traz o conceito da propagação da Boa Nova, o anúncio da salvação feito por Jesus Cristo. Assim, o título designa os quatro livros canônicos atribuídos a Mateus, Marcos, Lucas e João, que narram a vida e ensinamentos de Jesus e constituem a fonte primordial de toda a religião cristã. Os três primeiros, por possuírem muitas similaridades, são denominados sinóticos. Há ainda os chamados Evangelhos apócrifos<sup>113</sup>, que não entraram no cânone bíblico e não são utilizados em cultos públicos. Faremos uma breve apresentação geral dos Evangelhos canônicos, que possuem diversas singularidades<sup>114</sup>.

O Evangelho de Mateus estabelece a concepção de Jesus como o mestre e Deus entre os homens, que permanece, por intermédio dos discípulos, como autoridade máxima sobre a Divindade. Como Jesus foi rejeitado pelos judeus, a Boa Nova já poderia ser comunicada aos demais povos, e Mateus faz questão de ressaltar diversas vezes como Jesus foi aceito por pagãos, apesar de recheiar o seu texto de citações das escrituras dos hebreus, sendo o evangelista que mais insiste na conformidade da Boa Nova com a tradição judaica.

---

<sup>113</sup> Segundo Konings (1999, p. 168), “chamam-se apócrifos os livros que se apresentam com pretensão de inspiração divina e que não são recebidos como tais pelas comunidades. O termo ‘apócrifo’ vem do grego e significa ‘reservado, escondido’, pois esses livros geralmente se apresentam como revelações secretas. Apócrifo não quer dizer condenado. [...] Apócrifo quer apenas dizer que tal livro, presumidamente inspirado por Deus, não foi aceito como tal pela comunidade de fé, nem usado no culto público. É verdade, porém, que alguns livros apócrifos, em algumas épocas, se têm tornado objeto de censura e perseguição”.

<sup>114</sup> Para mais aprofundamento neste tema, a Bíblia TEB possui introduções muito detalhadas sobre diversos aspectos históricos e estilísticos dos quatro Evangelhos canônicos, bem como o livro “A Bíblia nas suas origens e hoje”, de Johan Konings (1999).

O Evangelho de Marcos, que para os exegetas é anterior ao de Mateus, é o mais sucinto e simples, explicitando, contudo, a necessidade de se proclamar a mensagem de Jesus para todas as nações. Já o Evangelho de Lucas traz um método mais historiográfico que o anterior, apresentando os acontecimentos numa ordem presumivelmente cronológica, e pensando já na formação da Igreja como condutora da evangelização. Várias passagens da infância de Jesus e parábolas surgem apenas no livro de Lucas, que é considerado por muitos como o texto mais acessível para o ocidental contemporâneo, possivelmente pela mentalidade e cultura grega do autor, bem como sua preocupação em explicar e detalhar os acontecimentos. Por fim, o quarto Evangelho, atribuído a João, difere bastante dos outros três, tanto por possuir um prólogo teológico, quanto por distinções geográficas e cronológicas. Contudo, o autor elabora os mesmos conceitos essenciais sobre Jesus dos demais.

Para Carlos Mesters, é importante ressaltar que os evangelistas não estavam “interessados em transmitir materialmente as palavras de Jesus”, e completa: “Estão interessados, sobretudo, nos leitores que vão ler as palavras de Jesus. Estes devem ser atingidos na vida. Por isso, cada evangelista apresenta as coisas da maneira que mais facilmente possa atingi-los” (MESTERS, 1972, p. 129). Ao fazer esta afirmação, Mesters absolve os Evangelhos de eventuais erros históricos, ao enfatizar um caráter missionário, íntimo e transformador da leitura dos textos, superiores ao relato histórico.

Há pessoas que pensam que a fidelidade consiste em conservar a verdade tal qual, sem mudar nada. Ficam então repetindo as coisas. Se a verdade corresponde às exigências da vida ou não, isso pouco interessa. O que interessa a eles é que se tenha a verdade ortodoxa. Perdem-se em discussões às vezes inúteis. Mas tudo isso pouco adianta se não há um reflexo da verdade na vida. Para os evangelistas, ter a fé verdadeira significa [...] estar pronto a mudar a vida conforme o que Jesus pedia. **Fidelidade** não se limitava só ao conteúdo do ‘credo’ que se professava. Por isso é que os evangelistas não se preocupavam tanto em copiar exatamente, segundo o teor verbal, as palavras e os fatos da vida de Jesus, mas os apresentam de tal maneira que o leitor possa perceber que este fato ou esta palavra tem alguma coisa a ver com a vida. Quem lê os evangelhos só para se instruir e não para viver, está fora do objetivo do Evangelho. (MESTERS, 1972, p. 129-130).

Seguramente, há inúmeros casos de pesquisadores e até devotos que buscam os Evangelhos como fontes de relatos históricos precisos, mas a perspectiva exposta por Mesters revela a intenção dos autores em suas primeiras comunidades cristãs. Além disso, a compilação dos quatro livros mostrou-se fundamental para preservar para o mundo um

conhecimento que já apresentava dificuldades em se manter na oralidade. Como o texto de Mateus é primordial e traz o Sermão da Montanha, irá nos servir de base principal para um breve relato da história de Jesus e de como suas atividades e ensinamentos formam o alicerce da Teologia da Libertação.

### **A) As primeiras provas do Reino**

A presença de Jesus no compêndio bíblico começa com sua genealogia, que traça sua descendência até o patriarca hebreu Abraão, passando pelo pai da nação de Israel, o rei David. Dessa maneira, Mateus conecta as raízes de Jesus ao “povo eleito”. José, descendente de David, casa-se com Maria, que já estava grávida antes deles coabitarem. Para evitar problemas nesse sentido, um anjo lhe apareceu em sonho para garantir que o filho gerado nela provinha do próprio Espírito Santo e que ele deveria dar-lhe o nome de Jesus (“O Senhor salva”), que salvaria o povo dos seus pecados<sup>115</sup>. No nascimento de Jesus, magos – que em grego pode significar ainda sacerdotes persas, religiosos e até charlatães<sup>116</sup> – chegaram à corte do então rei Herodes perguntando sobre o nascimento do ‘rei dos judeus’. Eles haviam visto e seguido um astro no oriente, que indicara a chegada do bebê especial, e queriam prestar suas homenagens. Os magos partiram rumo à cidade de Belém, na Judéia, e se encontraram com Maria e seu filho recém-nascido, prostraram-se e ofereceram ouro, incenso e mirra. Com este relato, Mateus deixa claro que os povos ditos pagãos já reconheciam a singularidade de Jesus desde sempre e estavam dispostos a adorá-lo.

Fugindo do rei Herodes, que, temendo o anúncio dos magos de que um recém-nascido seria o “rei dos judeus”, mandara que todos os bebês de até dois anos de idade fossem mortos em Belém e arredores, José e sua família se refugiaram no Egito e de lá só saíram quando um anjo anunciou que a volta era segura, pois Herodes já havia morrido. A família, contudo, abrigou-se na região da Galileia, na cidade de Nazaré. Nesta época, o profeta João, o Batista, ganhava popularidade, batizando as pessoas no rio Jordão como uma

---

<sup>115</sup> Na Teologia da Libertação, trata-se também do pecado social, a injustiça e a opressão, com a salvação da situação de empobrecimento.

<sup>116</sup> Segundo nota da Bíblia TEB (1994, p. 1857), “a palavra grega magos assumia significados diversos: sacerdotes persas, mágicos, propagandistas religiosos, charlatães... O grego bíblico só o emprega em DN 2,2.10. Aqui, poderia designar astrólogos babilônicos, talvez postos em contato com o messianismo judaico; nada indica que sejam reis”.

conversão e uma remissão dos pecados, e já prenunciava a vinda de Jesus como alguém ainda mais elevado, do qual ele não seria “digno de tirar-lhes as sandálias” (Mt, 3, 11). Quando Jesus veio ser então batizado por ele, foi prontamente reconhecido por João que disse: “Eu é que preciso ser batizado por ti” (Mt, 3, 13). O Evangelho de João deixa essa passagem ainda mais marcante, com João Batista dizendo:

No dia seguinte, vendo Jesus vir a ele, disse: “Eis o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Dele é que eu disse: ‘Após mim vem um homem que me precedeu, porque antes de mim ele era’. Eu mesmo não o conhecia, mas foi em vista de sua manifestação a Israel que eu vim batizar na água”. E João deu o seu testemunho, dizendo: “Eu vi o Espírito, como uma pomba, descer do céu e permanecer sobre ele. Eu não o conhecia, mas aquele que me mandou batizar na água foi quem me disse: ‘Aquele sobre o qual vires o Espírito descer e permanecer sobre ele, é ele que batiza no Espírito Santo’. E eu vi e atesto que ele é o Filho de Deus”. (Jo, 1, 29-34).

Este Espírito que João faz referência conduz Jesus a quarenta dias ascéticos no deserto, onde foi assediado por Satanás, responsável pelo mal na maioria das tradições cristãs, que instiga Jesus a ordenar que seu Pai transforme pedras em pães. Jesus, citando o livro Deuteronômio, rebate dizendo que “não só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus”. (Mt, 4, 4 e Dt 8, 3). Satanás insistiu, oferecendo os reinos do mundo e pedindo provas da proteção divina, mas foi prontamente contestado por Jesus. Em outras ocasiões, os Evangelhos ressaltam momentos em que, ao realizar suas curas, Jesus expulsou o demônio ou demônios das pessoas. Sobre este responsável pelo mal e sua forma estereotipada séculos mais tarde, Mesters comenta:

O ‘capeta’, aquele bicho com chifres e rabo, este não existe e nunca existiu. Foi e é uma criação do próprio demônio para desviar a nossa atenção e ele ter assim um campo livre para agir, onde ninguém desconfiaria dele, dentro de nós mesmos, solapando a base, para que, no fim, não fosse mais possível qualquer reação. Ele quer que a humanidade emperre e pare, fechada e obstruída dentro das estruturas que ela mesma criou, incapaz de continuar a caminhar em direção aos bens da promessa que Deus colocou à nossa frente como o nosso futuro. O mal se encarna e se concretiza diferentemente em cada época, mas sempre tem as mesmas características: impede o homem de crescer e de ser livre, fecha-o dentro de si mesmo, faz dele um escravo de seus próprios instintos, limites e imperfeições [...] Criamos assim uma estrutura de opressão, muito mais resistente do que qualquer regime político totalitário. Este último é apenas uma expressão daquela opressão mais profunda: ser escravo de si mesmo. A humanidade encalha no meio da vida, porque é prisioneira do seu próprio egoísmo. [...] Este é o pecado do mundo do qual Jesus nos liberta. (MESTERS, 1969, p. 138-139).

Nesta leitura de Mesters, Jesus é capaz de libertar porque não é prisioneiro de si mesmo, sendo o homem mais livre que possa existir. Por conta disso, pode enfrentar e dominar o mal, expulsar demônios e curar os doentes. Essas ações enfrentavam desconfiança das pessoas na época e ainda hoje. “Não acreditam na transformação, não acreditam que seja possível eliminar o mal, porque eles mesmos estão demasiadamente presos dentro de si mesmos e por este prisma julgam os outros” (MESTERS, 1969, p. 140). Mas Jesus insiste na força do amor divino para a libertação dos homens da opressão: “Mas, se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reinado de Deus já vos avançou” (Lc. 11,20). E é reconhecido pelo povo:

E uma mulher do povo grita: “Feliz o seio que te trouxe!” (Lc. 11,27). É o grito da gente simples, já acostumada a nada receber, a sofrer sem saída, a ser explorada. Gente que se contenta em aclamar de longe o benfeitor que acendeu a chama da esperança, para depois continuar a sofrer sem esperança. Mas também o povo simples é chamado à realidade. Tanto uns como outros têm responsabilidade. O mal não é uma fatalidade. O demônio não é uma força que age independente de nós. O mal é um desafio. Deve ser eliminado da vida dos homens pela obediência responsável à vontade de Deus (cf Lc. 11,28)<sup>117</sup>. E a vontade de Deus é que vivamos o amor, pelo qual saímos de nós mesmos e libertamos este mundo de tudo o que o oprime, porque o libertamos do nosso egoísmo. É assim que expulsamos o demônio. É assim que Jesus tira o pecado do mundo. (MESTERS, 1969, p. 141).

Saindo do deserto e com a notícia da prisão de João Batista, Jesus voltou para a Galileia, onde começou o chamamento aos primeiros discípulos, simples pescadores. Por isso, disse a célebre frase “vinde em meu seguimento, e farei de vós pescadores de homens” (Mt 4, 19).

## **B) O Sermão da Montanha**

Com seus seguidores, Jesus passou a percorrer a Galileia anunciando o Evangelho, a Boa Nova de que o Reino de Deus estava em ação, curando vários tipos de enfermidades, físicas, psíquicas e espirituais. Em uma das ocasiões, cercado por uma multidão, o Evangelho de Mateus diz que Jesus subiu em uma montanha, sentou-se e proferiu um dos pontos altos de sua passagem terrena: o Sermão da Montanha. Este trecho pode ser dividido em três partes: “(1) As bem-aventuranças (Mt. 5, 1-12), que indicam quais são os membros

---

<sup>117</sup> “Mas Jesus disse: ‘Bem-aventurados antes os que ouvem a palavra de Deus e a observam!’”.

do Reino de Deus; (2) As atitudes a serem tomadas pelos homens que fazem parte do Reino (Mt. 5, 13 – 7, 12); (3) Conclusões finais (Mt. 7, 13-27), onde Jesus insiste fortemente na ação e não somente na mentalidade ou na intenção” (MESTERS, 1972, p. 134). Ele começou o discurso de forma enfática:

Felizes os pobres de coração: deles é o Reino dos céus. Felizes os mansos: seu quinhão será a terra. Felizes os que choram: eles serão consolados. Felizes os que têm fome e sede da justiça: eles serão saciados. Felizes os misericordiosos: eles alcançarão misericórdia. Felizes os corações puros: eles verão a Deus. Felizes os que agem em prol da paz: eles serão chamados filhos de Deus. Felizes os perseguidos por causa da justiça: deles é o Reino dos céus. Felizes sois vós quando vos insultam, vos perseguem e mentindo dizem contra vós toda a espécie de mal por minha causa. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque grande é a vossa recompensa nos céus: foi assim, com efeito, que perseguiram os profetas que vos precederam. (Mt 5, 3-12).

Além de prometer essa redenção aos oprimidos e compassivos, Jesus ainda os exalta (“Vós sois a luz do mundo” - Mt. 5, 14) e os direciona a um vida de perdão (“quando fores apresentar a tua oferenda ao altar, se ali te lembrares de que teu irmão tem algo contra ti, deixa a tua oferenda ali, diante do altar, e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão” – Mt 5, 23-24) e compaixão, não-violenta inclusive na linguagem (“todo aquele que se encolerizar contra seu irmão responderá por isso no tribunal; aquele que disser a seu irmão: ‘Imbecil’ estará sujeito ao julgamento no Sinédrio<sup>118</sup>” – Mt. 5, 22). Revogando antigas leis judaicas, Jesus estabelece a importância de uma fala veraz, que por ser assim, despreza a necessidade de qualquer juramento, e prega a compaixão e a tolerância:

Ouviste que foi dito: *Olho por olho e dente por dente*. Eu, porém, vos digo: Não resistais ao mau. Pelo contrário, se alguém te esbofeteia na face direita, vira-lhe também a outra. A quem quer conduzir-te ante o juiz para tomar a tua túnica, cede-lhe também o teu manto. Se alguém te força a andar mil passos, anda com ele dois mil. Dá a quem te pede; a quem quer pedir-te emprestado, não vires as costas. Ouvistes que foi dito: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*. Eu, porém, vos digo: Amai vossos inimigos e pelos que vos perseguem, a fim de serdes verdadeiramente filhos do vosso Pai que está nos céus, pois ele faz nascer o seu sol sobre os maus e os bons, e cair a chuva sobre os justos e os injustos. Pois se amais aqueles que vos amam, que recompensa tereis por isso? Não agem da mesma forma até os coletores de impostos? E se saudais somente vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não fazem os pagãos a mesma coisa? Vós, portanto, *sereis perfeitos*, como é perfeito o vosso Pai celeste. (Mt. 5, 38-48)

---

<sup>118</sup> O Sinédrio era um grande fórum situado em Jerusalém, que possuía setenta e um membros.

Jesus também estabelece neste trecho a equanimidade divina, que dá o sol e a chuva aos maus e bons, “justos e injustos” (“vós sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom para os ingratos e para os maus” - Lc. 6, 35), além de deixar claro que fazer o bem deve ser um ato altruísta, sem sequer a expectativa de uma reciprocidade, como resumido por Lucas: “Mas amai os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem nada esperar em compensação” (Lc. 6, 35).

O Sermão da Montanha ainda alerta sobre como as reações que recebemos são proporcionais às nossas ações<sup>119</sup>: “Não vos arvoreis em juízes, e não sereis julgados; não condeneis, e não sereis condenados; absolvei, e sereis absolvidos, dai e ser-vos-á dado” (Lc. 6, 37-38). Para deixar evidente o que esperava de seus seguidores em relação aos seus ensinamentos, Jesus discorreu sobre o verdadeiro discípulo:

Não há boa árvore que produza um fruto doente e nem árvore doente que produza um bom fruto. Cada árvore, com efeito, se reconhece pelo fruto que lhe é próprio: de um espinheiro não se colhem figos, nem de cardos se colhe uva. O homem bom, do bom tesouro do seu coração, tira o bem; e o mau, do seu mau tesouro, tira o mal; pois o que sua boca fala é o que transborda do seu coração. E por que me chamais ‘Senhor, Senhor’ e não fazeis o que eu digo? Todo homem que vem a mim, que ouve as minhas palavras e as põe em prática, eu vou mostrar-vos a quem é comparável. Ele é comparável a um homem que constrói uma casa: cavou, aprofundou e lançou os alicerces sobre a rocha. Sobrevindo uma cheia, a torrente se lançou contra essa casa, mas não a pôde abalar, porque estava bem edificada. Mas aquele que ouve e não põe em prática é comparável a um homem que construiu uma casa no chão raso, sem alicerces: a torrente se lançou contra ela e imediatamente ela desmoronou, e a destruição dessa casa foi total. (Lc. 6, 43-49)

Seguí-lo era, portanto, fazer o que ele dizia. Agir como ele. Jesus ainda enfatiza a necessidade de se cultivar valores elevados e transcendentais, “tesouros no céu”, que coisas mundanas como “traças, vermes e ladrões” não são capazes de consumir. Assim, “onde estiver o seu tesouro, ali também estará o teu coração” (Mt. 6, 21). O ‘Dinheiro’ (*Mamon*), que escraviza o ser humano pela ganância, cobiça, ira e demais sentimentos que aprisionam, torna-se em seu discurso quase um antagonista à dedicação a Deus: “Ninguém pode servir a dois senhores [...]. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro” (Mt. 6, 24). Em todo o Evangelho, Jesus deixa claro sua oposição ao acúmulo de riqueza, chegando a declarar: “Em verdade, eu vos digo: um rico dificilmente entrará no Reino dos céus. Eu vo-lo repito, é mais

---

<sup>119</sup> O que na perspectiva hindu é chamado de *karma*.

fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus”. (Mt. 19, 23).

Carlos Mesters aponta algumas dificuldades que comumente surgem na leitura do Sermão da Montanha, como a inversão que Jesus faz do senso comum, ao dizer que a felicidade está com os pobres, tristes, humildes e perseguidos (e como dizer a um humilhado em situação de extrema miséria que ele é feliz e será exaltado sem que isso soe como uma promessa vazia?), além de exaltar uma conduta de excelência na tolerância, veracidade, compaixão, pureza, austeridade e amor. E se questiona se de fato é possível viver como exige o texto ao mesmo tempo em que alerta:

Conservamos as palavras de Jesus como em alguns museus se conservam espadas e canhões: bonitos para ver e observar, mas já não oferecem perigo algum. Foram neutralizados. É como o crucifixo. Está em todos os lugares, casas, bares, lojas, repartições, postos de gasolina, parlamento, lugares onde se pratica a justiça e onde se pratica a injustiça. [...] Já nem percebemos que se trata de um homem torturado e legalmente assassinado por causa de um ideal que ele não queria negar. Assim, as palavras do sermão da montanha são como que colocadas numa moldura muito bonita e conservadas no algodão. (MESTERS, 1972, p. 136).

Para o autor, algumas soluções para a aplicação ou atitude em relação ao Sermão da Montanha já teriam sido levantadas ou tentadas, como a possibilidade dele se resumir a uma elite de pessoas com vocação religiosa, santos e ascetas; a necessidade de observar os dizeres de Jesus como uma lei como as deixadas por Moisés na Torá; uma forma de provocar nos homens penitência e humildade, como tentado por Martinho Lutero, que ao observar que o homem é incapaz de viver como no Sermão da Montanha, concluiu que ali está o ideal de como deveríamos ser, mas não somos capazes, o que serviria para destruir o nosso orgulho diante de Deus, colocando-nos como dependentes da piedade e misericórdia divinas. Por fim, a possibilidade de que Jesus teria deixado para nós uma mentalidade, um conselho, um ideal.

Há problemas em todas essas possibilidades. Jesus em nenhum momento escolheu uma elite para seu discurso, tanto que o fez para uma multidão e não apenas para seus doze apóstolos. Assim, a ideia de que a aplicação dos dizeres do Sermão da Montanha é apenas para uma “elite religiosa” é pouco verificável e presunçosa por parte de tal “elite”, porque pressupõe que apenas alguns têm a capacidade de alcançar uma excelência. Se visto como mais uma lei, o resultado é um legalismo radical e inaplicável, que resulta muito mais em

arbitrariedades e exageros do que no amor proposto no discurso de Jesus. Um fardo insuportável que só causa ansiedade para o cristão comum. Se visto na perspectiva de Lutero, Mesters entende que ocasiona pouca ação prática. “O resultado foi aquela atitude do cristão que não vê o chão da terra na sua frente e que só olha para o céu, esperando tudo acontecer, sem ele participar” (MESTERS, 1972, p. 138). Nesta atitude, Deus tem que fazer tudo, e o cristão não trabalha para tornar o Reino possível nesta existência. Por fim, como uma “mentalidade”, o resultado é uma atitude vaga, onde religião e fé ficam como uma “moldura bonita ao redor da vida. Ficaram à margem, sem incomodar realmente a consciência dos homens. Fé e vida se separaram, uma da outra” (MESTERS, 1972, p. 138), e o cristianismo se torna apenas ideia, sem ação. Assim, o entendimento e a aplicação prática das palavras do Sermão da Montanha só são possíveis como uma visão mais profunda sobre o próprio Jesus e a novidade que ele trazia para aquele povo:

Jesus define esse algo novo dizendo que é o Reino de Deus: “Esgotou-se o prazo! O Reino de Deus chegou! Mudem de vida! Comecem a acreditar nesta Boa Notícia!” (Mc 1, 15). Esta Boa Notícia, este Evangelho, não consiste apenas em palavras, não consiste apenas nas palavras do Sermão da Montanha, por bonitas que sejam. Esta Boa Notícia é, antes de tudo, Jesus mesmo. É nele que está o REINO DE DEUS, ou seja: nele Deus é rei. Nele aparece o que acontece entre os homens, quando alguém se abre para Deus e deixa Deus ser Deus na sua vida. Aí tudo muda, e muda radicalmente para melhor. É isto que Jesus fez. Mostrou com a sua vida que o homem só pode ser homem mesmo, só pode ser plenamente humano, quando deixa Deus ser Deus na sua vida, quando se abre para o Reino de Deus, porque só então o homem será plenamente aquilo que ele deve ser, conforme a intenção daquele que o criou. Só Deus sabe o que há no homem e só Ele consegue fazer funcionar o homem na sua mais alta potencialidade. Fez isso por meio de Jesus Cristo. Por isso, Jesus é Boa Notícia para todos os homens, pois corresponde exatamente àquilo que os homens desejam. (MESTERS, 1972, p. 144).

Destarte, as diretrizes da ação e consciência ideais estão reunidas por Mateus no Sermão da Montanha, onde Jesus explicita o comportamento daquele candidato a deixar Deus ser Deus em sua existência para a entrada definitiva no Reino. O Sermão da Montanha funciona como uma amostra de onde o ser humano pode chegar ao deixar o amor divino transformar sua vida. Mesmo que suas proposições soem como uma utopia, tal meta seria possível de ser alcançada com a participação real de Deus e seu interlocutor, Jesus, a partir do esforço e sinceridade de cada um. “Aquilo que, humanamente falando, parecia impossível – e de fato era radicalmente impossível – isto agora se torna uma possibilidade real” (MESTERS, 1972, p. 145-146). Sendo assim, “o Sermão da Montanha não é algo que se

observa de um dia para o outro. É um programa de vida. É a expressão, cada vez mais clara e nítida, de uma adesão interior que o homem fez a Jesus Cristo”. (MESTERS, 1972, p. 146).

E mais:

O Sermão da Montanha é o julgamento que Jesus faz sobre a vida humana: a vida humana, bem vivida, deveria ser assim. É o ideal que ele propõe. Um ideal não se observa. Para um ideal a gente caminha e tenta atingí-lo. Serei julgado não pelo fato de ter atingido o ideal, mas pelo fato de ter caminhado para ele, com fidelidade. [...] Assim, o Sermão da Montanha visa a raiz das ações humanas: exige sinceridade radical perante Deus, perante a própria consciência e perante os outros. Esta sinceridade radical só é possível na medida em que a pessoa vai descobrindo quem ela é. Há tanta fachada sobre o nosso eu, que nós nem conhecemos! Por isso, o processo de conversão ou de transformação que o Sermão da Montanha exige, em direção à sinceridade radical, é um processo doloroso, que encontra muita resistência dentro de nós mesmos, como dentro da sociedade. Será taxado de toda a espécie de nomes, que nada mais são do que uma forma de defesa individual ou coletiva. (MESTERS, 1972, p. 149-150).

O resultado dessa transformação é também prenunciado nas bem-aventuranças enunciadas por Jesus, que deixam evidente que os critérios divinos são outros. A riqueza material, confortos e posições sociais não parecem ter, de acordo com o texto, o mesmo valor para Deus que assumem neste mundo. Se os que sofrem injustiças e são humilhados, empobrecidos e marginalizados serão os herdeiros do Reino e da felicidade, é um sinal no discurso de Jesus de que o Reino representa o término das injustiças e desigualdades.

### **C) Ao lado dos oprimidos – um caminho difícil, mas redentor**

Já em Cafarnaum, em uma conversa com um centurião, mais uma vez o Evangelho quebra a ideia de que apenas o povo judeu é escolhido, unido com Deus e destinado à salvação. Ao ver a fé do militar pagão, Jesus declarou:

Em verdade, eu vos digo, em ninguém de Israel encontrei tamanha fé. Ora, eu vos digo, muitos virão do nascente e do poente tomar lugar no festim com Abraão, Isaac e Jacó no reino dos céus, ao passo que os herdeiros do Reino serão lançados nas trevas, lá fora, onde haverá choro e ranger de dentes. (Mt. 8, 10-12).

Não basta, portanto, uma condição hereditária para a salvação, mas fé e atitude, independente da origem étnica. Jesus não era um mestre seletivo, que andava apenas com os

rabinos, sacerdotes e poderosos<sup>120</sup>. Muito pelo contrário, estava rodeado de pessoas simples, pescadores e até sujeitos mal vistos pela sociedade, como coletores de impostos e “pecadores”. Como justificou: “Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os doentes. [...] Pois eu vim chamar, não os justos, mas os pecadores” (Mt. 9, 12-13). Inclusive as mulheres o seguiam, como relatado no livro de Lucas (8, 2-3)<sup>121</sup>, o que era um fato excepcional na sociedade palestinese, como evidencia Joao (4, 27)<sup>122</sup>. Jesus tinha seu ideal de anunciar o Evangelho aos oprimidos como algo inegociável, jamais se curvando a qualquer instância de poder estabelecido para alterar este propósito. Como Mesters comenta:

Jesus executou este programa à risca: fez-se amigo dos pobres e do povo simples, oprimidos pelas estruturas do latifúndio e desprezados pelos líderes do povo (cf Jo. 7,49); tornou-se amigo dos publicanos, pecadores e prostitutas, presos e oprimidos pelos laços do pecado. Estes, por causa da bondade de Jesus, descobriram em si mesmos um valor, um lampejo de esperança renovada e uma possibilidade de libertação. Jesus falou duro aos detentores do poder que, talvez sem querer, mantinham estas estruturas de opressão; falou duro aos ricos que empobreciam cada vez mais o povo simples. Jesus trouxe a libertação do mal e do pecado, mas do pecado concretizado em todas as formas possíveis de opressão. Libertou Nicodemos do cárcere em que o mantinha preso seu próprio pensamento (cf Jo. 3, 1-15). Libertou João Batista da crise provocada pelos esquemas estreitos da tradição judaica (cf Mt. 11, 2-6). Libertou o povo da fome, das doenças, da ignorância, do sofrimento e da morte. Libertou a todos pelo seu amor criador que valoriza o homem e lhe infunde nova coragem de viver e nova consciência do seu próprio valor e responsabilidade. (MESTERS, 1969, p. 151).

Jesus deixou em seus ensinamentos a certeza de que segui-lo não seria um caminho fácil, mas redentor. Sua mensagem não seria aceita pelos poderes político e religioso dominantes e acarretaria em perseguições e torturas. Contudo, seus discípulos não deveriam temer “os que matam o corpo, mas não podem matar a alma” (Mt. 10, 28). Em sua famosa mensagem a João Batista, preso, Jesus citou o profeta Isaías (26,19; 29-18-19; 35,5-6): “os cegos recobram a vista e os coxos andam direito, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa Nova é anunciada aos pobres e feliz de quem não cair por causa de mim!” (Mt. 11, 5-6). Ao citar os textos de Isaías, ele mostrou como a profecia estava sendo cumprida com a salvação divina a quem o acompanhava ou pedia por ajuda. O

---

<sup>120</sup> Jesus ainda diz: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, por teres ocultado isso aos sábios e aos inteligentes e por tê-lo revelado aos pequeninos” (Mt. 11, 25).

<sup>121</sup> “Os Doze estavam com ele, e também mulheres que tinham sido curadas de espíritos maus e de doenças. Maria, dita de Mágdala, da qual haviam saído sete demônios, Joana, mulher de Cusa, intendente de Herodes, Susana e muitas outras, que os ajudavam com os seus bens”.

<sup>122</sup> “Nisso, os discípulos chegaram. Eles ficaram estupefatos ao verem Jesus falar com uma mulher”.

Reino não era algo distante, um paraíso no além-morte, mas algo concreto e experimentado naquele instante, evidenciado por suas inúmeras curas milagrosas.

Os milagres seriam, assim, “o começo da realização deste Reino, ‘amostra-grátis’ daquilo que o poder e a fidelidade de Deus vão realizar em favor e através dos homens que creem”. (MESTERS, 1972, p. 171). Suscitavam a esperança, ao anunciar um futuro divino, estimulavam a fé, a gratidão e a oferenda/sacrifício, ao garantirem que a dedicação à causa do Reino valiam e não resultariam em frustração. E, como comenta Gustavo Gutiérrez:

Anúncio realizado por palavras e gestos libertadores. É por meio de ações concretas que se proclama o Evangelho aos pobres; fazer ver, andar, ouvir, em uma palavra, dar vida, são exemplos dados por Jesus no presente e mandamentos para a comunidade cristã ao longo da história. É isso que significa “nos lembrar dos pobres”, o que deve ser tomado concreto e seriamente (Gl. 2, 10)<sup>123</sup>. Não há evangelização autêntica sem obras em favor do pobre. (GUTIERREZ, 2000, p. 60).

Já a mensagem para João Batista, recobrando Isaías, traz – pela recorrência – um critério divino para o anúncio da vinda de Deus. Como comenta Mesters (1969, p. 125):

[...] onde a miséria é debelada, onde o homem é valorizado, onde os pobres são promovidos, onde o homem recobra a vista tomando consciência da sua dignidade, onde há gente que ressuscita para uma nova esperança, lá Deus vem chegando, lá está o Povo de Deus. Lá Jesus opera como Messias e Salvador.

Gutiérrez (2000, p. 60) endossa essa visão, lembrando que apenas as ações de Jesus em favor dos necessitados já bastaram para detectá-lo como o Messias:

As obras em favor dos pobres e necessitados identificam Jesus como o Messias. [...] O Filho do Homem, que não tem onde recostar a cabeça, vive nessas obras que expressam a irrupção do Reino de Deus no tempo presente. Reino preferencialmente destinado aos pobres e, por meio deles, a todo ser humano.

Jesus ensinou por parábolas, evidenciou o poder da fé em suas curas e atividades extraordinárias, exortou os seus seguidores a serem verazes e questionou a essência de diversos costumes locais, quando estes se mostravam maior que a devoção e a entrega a Deus. O perdão se tornou nos ensinamentos do evangelho algo inegociável. Quando, por exemplo, questionado por Pedro se ele deveria perdoar até sete vezes alguém que falha, respondeu: “Setenta vezes sete vezes” (Mt. 18, 22). Mesmo sendo o mestre, deixou bastante

---

<sup>123</sup> “Apenas teríamos de nos lembrar dos pobres, o que eu tive muito cuidado de fazer”.

explícito que servir era a meta mais elevada: “se alguém quer ser grande entre vós, seja vosso servo, e se alguém quer ser o primeiro entre vós, seja vosso escravo. Assim é que o Filho do Homem veio, não para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate pela multidão” (Mt. 20, 26-28). O cumprimento rigoroso da Lei como meio para ser salvo como uma contrapartida divina é questionado por ele, que subverte este conceito, como comenta Konings: “Deus salva seus filhos porque os ama; sua bondade é gratuita. E a Lei e a justiça não são em primeiro lugar meios para se salvar, mas orientações para amar os outros filhos de Deus”. (KONINGS, 1998, p. 132-133).

#### **D) A entrada em Jerusalém, condenação e morte de Jesus**

Após fazer sua entrada humilde e simultaneamente triunfal em Jerusalém, saudado pela multidão, mas montado em um pequeno jumento<sup>124</sup>, Jesus expulsou vendedores e cambistas do Templo da cidade, central na fé judaica. Reivindicando a autoridade das escrituras dos hebreus, citou o livro do profeta Isaías, questionando: “Não está escrito: *Minha casa será chamada casa de oração para todas as nações*<sup>125</sup>? Vós, porém, fizeste dela uma caverna de bandidos” (Mc 10, 17). A postura dele, logicamente, despertou a desconfiança dos sumos sacerdotes, o que acabaria ocasionando em sua condenação. Por diversas vezes, Jesus foi desafiado em suas pregações públicas em relação à sua autoridade e conhecimento sobre a Torá. Em uma ocasião, um legista lhe perguntou qual era o maior mandamento da Lei dos judeus, e ele não hesitou em enfatizar:

*Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu pensamento. Eis o grande, o primeiro mandamento. Um segundo é igualmente importante: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas. (Mt. 22, 37-40).*

---

<sup>124</sup> Ao adentrar a cidade dessa maneira, Jesus evidenciava que não seria um “messias” como desejavam os judeus, que viesse salvar a pátria, expulsar estrangeiros e inaugurar uma dominação judaica planetária, um novo rei-guerreiro, como David. Ao escolher um jumento, Jesus demonstrou que seria o Messias pacífico das profecias de Zacarias (9,9): “Eis que teu rei vem ao teu encontro; ele é justo e vitorioso, humilde, montado num jumento – sobre um jumentinho bem novo”. No mesmo trecho bíblico, Zacarias complementa: “Despedaçará o arco de guerra e proclamará a paz para as nações. Seu domínio irá de um mar ao outro e do Rio às extremidades desta terra”. (Zc. 9, 10).

<sup>125</sup> “Eu os farei vir à minha santa montanha e os farei jubilar na Casa em que se ora a mim; seus holocaustos e sacrifícios terão o meu beneplácito sobre o meu altar, pois minha Casa será chamada: ‘Casa de oração para todos os povos’”. (Isaías 56, 7).

Jesus reiterou que este amor deveria ser algo prático, vivido em ato devocional a Deus e ao próximo. “Jesus renovou a religião, dando-lhe a sua verdadeira e definitiva dimensão em que o amor a Deus é declarado equivalente ao amor para com o próximo” (MESTERS, 1969, p. 151). Ele foi um exemplo contínuo disso. Do contrário, a pessoa não passaria de um hipócrita, como ele mesmo acusou os fariseus:

Os escribas e os fariseus estão sentados na cátedra de Moisés; fazei, pois, e observai tudo o que vos disserem, mas não vos reguleis por seus atos, pois eles dizem e não fazem. Amarram pesados fardos e impõem-nos aos ombros dos homens, ao passo que eles mesmos se negam a movê-los com o dedo. Fazem todas as suas orações para se fazer notar pelos homens. Alargam as suas filactérias e alongam suas franjas. Gostam de ocupar os lugares de honra nos jantares e os primeiros assentos das sinagogas, de ser saudados nas praças públicas e de se fazer chamar de ‘mestre’ pelos homens. Quanto a vós, não vos façais chamar de ‘mestre’: porque tendes um só Mestre e sois todos irmãos. [...] O maior dentre vós será vosso servo; todo aquele que se humilha será exaltado. Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, vós que trancais a entrada do Reino para os homens! Vós mesmos, de fato, nele não entraís, e não deixais entrar os que o desejariam! (Mt. 23, 2-14).

Nestes versículos, Jesus evidencia a importância de uma fé prática, calcada no cultivo da humildade e do serviço ao próximo.

O fim da passagem de Jesus nos Evangelhos é bastante popular, com a traição de um dos seus doze principais discípulos, Judas Iscariotes, a última ceia e instituição da Eucaristia, a negação de Pedro, o julgamento e prisão de Jesus, a humilhação e o flagelamento e, por fim, a crucificação e morte dele na cruz. Após o sepultamento, Jesus, como havia anunciado aos seus discípulos, ressuscita e garante aos seus seguidores que estará com eles todos os dias até a consumação dos tempos.

### **E) O Reino de Deus**

Os textos dos quatro Evangelhos deixam evidente que o Reino anunciado e vivido por Jesus subverte uma ordem injusta e convidam a uma profunda transformação. A chegada deste Reino é trazida e estabelecida não por armas, mas pelos dizeres de Jesus e a ação dos seus discípulos. Segundo Konings (1998, p. 133-134):

Jesus não só ensinou, mas também fundou um grupo de pessoas que fizessem daquilo que ele ensinou por sua vida e morte a estrutura fundamental de uma nova

sociedade; pois, sem isso, o reino de Deus não teria pé nesse mundo. Por isso, Jesus faz de sua morte a conclusão de uma “nova aliança” – assim como os profetas anunciaram (Jr 31, 31-35)<sup>126</sup> – com a comunidade de seus seguidores, aliança selada em seu próprio sangue, representado pelo vinho da ceia pascal (Mc. 14, 22-25)<sup>127</sup>. O reinado de Deus não vem ostensivamente como que caindo do céu; é um novo modo de viver que se inaugura entre as pessoas: “O reino de Deus está no âmbito de vocês” (Lc. 17, 21).

Konings ainda ressalta que esse reinado divino só é possível nesta dimensão comunitária, “onde dois ou três estão reunidos em meu nome” (Mt. 18, 20), pois “a mensagem do amor só pode ser vivida e conservada em comunidade”. (KONINGS, 1999, p. 38). O arcebispo D. Carlos Parteli corrobora isso ao dizer que “percebe-se que o encontro com Jesus Cristo traz em si mesmo um chamado a romper com o estilo de vida individualista”, e completa: “pois segui-lo implica uma nova forma de con-viver, de compartilhar, de com-prometer-se com os demais”. (PARTELI apud GUTIERREZ, 2000, p. 28).

Leonardo Boff (1979) ressalta que o ato final de Jesus instiga os seres humanos a participarem deste ato de salvação aqui na Terra, opondo-se a tudo que notadamente contradiz o projeto salvífico de Deus. Quando as estruturas criadas pelo ser humano geram situações justas e solidárias, vê-se uma presença, uma semente do Reino de Deus. Porém, quando geram empobrecimento e exploração, revelam a presença do pecado, do anti-reino.

A reação à mensagem de Jesus, que culmina em sua tortura e crucificação, nas palavras de Mesters (1969, p. 170), “foi e ainda é a maior acusação contra a humanidade e o maior ato subversivo que jamais houve na história”. Konings comenta:

Jesus morreu porque foi fiel àquilo que ele tinha iniciado: uma nova maneira de viver, no mundo, a consciência do amor de Deus. Isso não exclui que ele foi perseguido por razões políticas. Mas, se a pregação de Jesus foi política, foi por ser religiosa. Jesus não tomou o poder, mas colocou-se ao lado do não-poder, para, em nome do Pai, desafiar o poder a pôr-se a serviço da justiça e da fraternidade.

---

<sup>126</sup> “Dias virão – oráculo do SENHOR – em que firmarei com a comunidade de Israel – e a comunidade de Judá – uma nova aliança. Será diferente da aliança que firmei com seus pais quando os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito. Eles romperam a minha aliança: eu, porém, continuo sendo o dono deles – oráculo do SENHOR. Eis, pois, a aliança que firmarei com a comunidade de Israel depois desses dias – oráculo do SENHOR –: eu depositarei minha instrução no seu íntimo, inscrevendo-a em seu coração: eu me tornarei Deus para eles, eles se tornarão um povo mim. Já não ensinarão uns aos outros, cada um a seu irmão, repetindo: ‘Aprende a conhecer o SENHOR!’, pois todos, pequenos e grandes, me conhecerão – oráculo do SENHOR. Eu perdoo o seu crime; não mais mencionarei sua falta”.

<sup>127</sup> “Durante a refeição, ele tomou o pão e, depois de ter pronunciado a bênção, partiu-o, deu-lhes e disse: ‘Tomai, isto é o meu corpo. A seguir, tomou uma taça e, depois de ter dado graças, deu-lhes, e todos beberam dela. E ele lhes disse: ‘Isto é meu sangue, o sangue da Aliança, derramado em prol da multidão. Em verdade, eu vos digo, nunca mais beberei do fruto da videira até o dia em que o beber, de novo, no Reino de Deus”.

Exigindo “religiosamente” um respeito radical pelo amor de Deus, que deseja justiça, paz e fraternidade para todos os seus filhos, e especialmente para os pobres e excluídos, Jesus mexeu com as estruturas político-econômico-sociais estabelecidas, pois essas não produziam justiça. Mas, ao reinterpretar os conceitos da justiça e da Lei, Jesus mexeu sobretudo com a estrutura religiosa pela qual os fariseus se elevavam em dominadores do povo, e os sacerdotes do Templo e saduceus, em exploradores. Essa dimensão religiosa da “revolução” em Jesus é mais importante do que geralmente se imagina, pois a pior ditadura é a religiosa, porque amarra a consciência e a liberdade interior das pessoas. (KONINGS, 1998, p. 134).

A ressurreição de Jesus consagrou essa passagem como uma renovação da Aliança de Deus com os homens – não mais com o povo judeu apenas. Naquele momento, a cruz em que Jesus foi pregado era uma representante das forças mortais da época: o Império Romano; os fariseus e o farisaísmo, que provocaram e manipularam a opinião pública no caso de Jesus, além da mentalidade volátil do povo. Hoje, as forças da morte seguem violentas, com o poder assumindo formas mais sutis e sofisticadas, incluindo, além do estado, a opinião pública, o poder econômico, a mídia, convenções sociais, o egoísmo cada vez mais acentuado da sociedade etc. A ressurreição de Jesus representa, portanto, a esperança que vence todos esses poderes, que vence a morte intransponível. De acordo com Mesters:

Lucas aponta três canais de comunicação com Cristo e com a sua força: o irmão ao nosso lado, a Palavra de Deus e a reunião de amigos em torno da mesma fé e do mesmo ideal, na Eucaristia. [...] Usando estes três meios, os cristãos encontrarão modos de vencer a crise e redescobrir, na sua vida, o sentido da sua fé na ressurreição, ou seja, da sua fé no Cristo vivo no meio deles. Crer na ressurreição não é só aceitar um fato do passado e um outro do futuro, mas é, antes de tudo, uma atitude de vida, que nasce pela descoberta de um amigo, vivo na vida, graças ao poder de Deus. [...] Ressuscitando Jesus dos mortos, Deus concretizou a sua boa vontade para com os homens, exprimiu o poder irresistível dessa vontade salvadora e libertadora, afirmou a fidelidade da mesma e nos fez saber até que ponto, na nossa ação, podemos confiar nessa sua boa vontade para conosco: até o ponto de poder realizar o impossível, ou seja, até o ponto de esperar que possa nascer vida da morte. (MESTERS, 1972, p. 203-205)

Dessa forma, Deus estabelece sua “nova e eterna aliança” com os seres humanos, reafirmando um compromisso permanente e irrevogável com a vida, renovável, que ressuscita ao vencer forças opressoras da morte, despertando para a alegria, paz e esperança. Como comenta Boff, desde que Jesus ressuscita após ser torturado e crucificado, “se antecipou a definitiva libertação e se mostrou iniludivelmente que a vida é mais forte do que a morte e que a utopia é mais real do que todos os realismos políticos e econômicos”. (BOFF, 1980, p. 11). Porém, Gustavo Gutiérrez problematiza a aplicação desse discurso no

contexto latino-americano, contexto que vai se mostrando algo infelizmente atemporal: “Como agradecer a Deus o dom da vida em uma realidade de morte prematura e injusta? Como exprimir a alegria de se saber amado pelo Pai a partir do sofrimento de irmãos e irmãs? Como cantar quando a dor de um povo parece sufocar a voz dentro do peito?”<sup>128</sup> (GUTIERREZ, 2000, p. 19).

## **F) A vitória da vida**

Na urgência e profundidade dessas questões, Gutiérrez (2000) define pobreza como a ‘morte’ provocada pela fome, doença e repressão da liberdade. A morte cultural, com a destruição de pessoas, povos, culturas e tradições, incluindo especialmente setores duplamente oprimidos, como negros, indígenas e mulheres. Em contraposição a esse local de morte, a Terra é uma promessa bíblica de vida, deixando com o cristão a missão de garantir essa ‘vida’ na libertação das pessoas de suas condições que antecipam sua morte. Essa garantia só é possível para o autor com uma espiritualidade que, como analisamos no discurso de Jesus no Sermão da Montanha, não é nem uma exclusividade de uma elite religiosa nem algo estritamente pessoal e introspectivo, que gera um modo de seguir Jesus insensível às necessidades das pessoas ao redor, carente de compartilhamento e comprometimento com o próximo. Sem a vivência da fé, o discurso teológico aqui corre o risco de se converter em uma “roda que gira no ar sem mover o veículo”. (GUTIERREZ, 2000, p. 53). É necessária uma espiritualidade que una oração e ação, uma solidariedade que é uma afirmação da vida, da fé sobre a morte prematura e injusta. Nas palavras de Gutiérrez:

O movimento histórico centrado no processo de libertação constitui o território no qual se dá a experiência espiritual de um povo que afirma seu direito à vida. Esse é o solo no qual deita raízes sua resposta ao dom da fé no Deus da vida. A pobreza, que significa morte para o pobre, não será mais motivo de resignação às condições da existência presente, tampouco de desalento para suas aspirações. A experiência histórica de libertação que começa a viver o faz descobrir, ou redescobrir, algo que trazia muito profundamente em si mesmo: Deus quer a vida daqueles que ama. (GUTIÉRREZ, 2000, p.42)

---

<sup>128</sup> A estrutura das perguntas de Gustavo Gutiérrez é inspirada no Salmo 137, que diz: “Como cantar um canto do Senhor em terra estrangeira?”.

Essa espiritualidade coletiva (“trata-se de uma aventura coletiva [...]. Encontro realizado em comunidade” – GUTIERREZ, 2000, p. 58), surgida em um povo explorado e pobre, apresenta-se como uma profunda compreensão do que é seguir Jesus, que ressuscita, que vence a morte e traz a esperança em um Deus da vida. “Seguimento de Jesus que se alimenta do testemunho da Ressurreição, que significa a morte da morte, que se nutre também dos esforços libertadores dos pobres por afirmar seu direito irrecusável à vida”. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 43). Enquanto o sistema opressor semeia a morte, o cristão tem na possibilidade de servir à vida dos oprimidos uma chance de encontrar Jesus, não sendo, porém, possível uma neutralidade, já que esta tornaria o cristão um cúmplice da morte. Um exemplo prático desse engajamento seria o assassinato do bispo Dom Oscar Romero:

A fé e a esperança no Deus da vida que se ocultam na situação de morte e de luta pela vida vivida pelos pobres e oprimidos da América Latina: esse é o poço do qual teremos de beber se buscamos ser fiéis a Jesus. Dessa água bebeu D. Oscar Romero, que se declarava convertido a Cristo por seu próprio povo. A partir dessa mudança ele viu seu seguimento de Jesus como algo estritamente ligado à vida (e à morte) do povo salvadorenho, cujos sofrimentos e esperanças todos levamos no coração. Sua espiritualidade abandonou os caminhos individualistas e passou a ser nutrida pelas vivências de todo um povo. Isso lhe permitia dizer, duas semanas antes de ser assassinado: “Tenho sido frequentemente ameaçado de morte. Como cristão, devo dizer-lhe que não creio na morte sem ressurreição: se me matarem, ressuscitarei no povo salvadorenho. Digo isso sem nenhuma presunção, com a maior humildade”. (GUTIERREZ, 2000, p.46)

O próprio Dom Oscar Romero afirmou: “Cremos em Jesus que veio trazer vida em plenitude e cremos em um Deus vivo que dá vida aos homens e quer que os homens vivam na verdade” (ROMERO apud GUTIERREZ, 2000, p. 44), e completou dizendo que ou se crê em um Deus de vida ou os ídolos da morte são servidos. A procura por Jesus e o seu seguimento deve ter esta opção como base, já que ele mesmo estava entre os vivos após a morte<sup>129</sup>. Essa experiência espiritual prática (e coletiva) permite que o cristão comprometido com o povo faça um encontro com Deus, que se “revela, e ao mesmo tempo, se esconde no rosto do pobre” (GUTIERREZ, 2000, p. 53), como exemplificado nas curas de Jesus nos Evangelhos. Leonardo Boff também reafirma essa vitória da vida como elemento central da fé cristã, mesmo no possível “fim do mundo”:

---

<sup>129</sup> “Por que procurais o vivente entre os mortos? Ele não está aqui, mas ressuscitou” (Lc, 24, 5).

A fé cristã explicita o sentido latente percebido dentro da vida. Ter fé consiste em dizer um Sim e um Amém à bondade do mundo. É optar por um sentido pleno e radical que triunfa sobre o absurdo. Por isso, a fé cristã afirma que o mundo caminha não para uma catástrofe cósmica, mas para a sua plenitude. O fim do mundo (a meta do mundo) consiste numa indizível interpenetração com Deus. O destino da criação é ser de tal forma penetrada por Deus que Ele constituirá sua essência mais íntima. São Paulo afirma taxativamente: “As criaturas serão libertadas da servidão da corrupção para participarem da liberdade gloriosa dos filhos de Deus. Pois sabemos que a criação inteira até agora geme e sente as dores de parto” (Rom. 8, 21). (BOFF, 1982, p. 23).

Vida espiritual é vida segundo a bondade, o amor, segundo o Espírito, e essa é uma característica libertadora e fundamental do seguidor de Jesus, que logicamente crê na afirmação de que ele é o Cristo, que venceu a morte e trazia em sua mensagem o Reino de Deus. “Onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade”. (2Cor 3, 17). Esta vida espiritual exige do praticante, notadamente, ser discípulo de Jesus, seguindo seus passos, numa consonância entre comportamento e conhecimento, como fizeram os apóstolos, mulheres e tantos outros que viajavam ao lado dele. Assim como os discípulos originais de Cristo, os cristãos devem se dedicar a segui-lo, mesmo que isso resulte na cruz, interpretada por teólogos da libertação, como Gutiérrez, como a difamação, a resistência dos poderosos ou mesmo o martírio, que resultaria, contudo, na ressurreição, na vida definitiva, na libertação.

### **G) O caminho da liberdade**

Assim como para os hebreus sair do Egito significou romper com a escravidão, com a exploração, com a morte, ir ao encontro de Deus em seu povo sofrido, ajudando-o a romper com a situação de dominação vigente, é o caminho da libertação rumo à terra prometida, ao Reino. “O caminho cristão é o da liberdade, a ela fomos chamados (Gl 5,13)<sup>130</sup>. Reencontramos um tema conhecido. Mas sabemos que não se trata de uma liberdade para a satisfação e consumo pessoal, ela não é plena se não for vivida no interior da prática da caridade”. (GUTIERREZ, 2000, p.103). Desse modo, o cristão condiciona todas as dimensões da existência ao seguimento de Jesus, indo muito além de aspectos religiosos importantes e centrais, como oração e adoração, numa experiência totalizante, vivida em comunidade, o que não suprime, porém, a dimensão pessoal.

---

<sup>130</sup> “Vós, irmãos, é para a liberdade que fostes chamados. Contando, que esta liberdade não dê nenhuma oportunidade à carne! Mas pelo amor ponde-vos a serviço uns dos outros”.

Neste estilo de vida, a espiritualidade se manifesta como uma expressão da liberdade, do amor, da vitória sobre a morte, o pecado, a escravidão imposta pelas condições do planeta. Esta liberdade de amar, sem pressões externas, fez com que Jesus entregasse a sua própria vida para os outros. “Liberdade em função de uma comunhão com a vida. Este é o sentido da liberdade cristã, sentido que a erige em toda a sua plenitude”, como comenta Gutiérrez (2000, p. 116). E complementa:

Foi o que levou Tomás de Aquino à célebre distinção entre liberdade *de* e liberdade *para*. A primeira se refere à liberdade do pecado, do egoísmo, da injustiça, da necessidade, situações que exigem uma libertação. A segunda recorda o porquê de tal liberdade: o amor, a comunhão; é a etapa final da libertação. *Livres para amar*. Inspirada por Paulo (outro texto nessa mesma linha: “Sim, livre em relação a todos, eu me fiz escravo de todos, para ganhar o maior número deles” (1Cor 9,19), essa fórmula expressa o sentido pleno do processo de libertação, no qual estão comprometidos muitos cristãos na América Latina. Em última instância, libertar é dar vida, e vida significa comunhão com Deus e com os demais. (GUTIERREZ, 2000, p.116)

Nesta dimensão da liberdade, como escreveu o pastor luterano e teólogo Dietrich Bonhoeffer (1966, p. 37), ela não é “algo que o homem tem para si mesmo, mas algo que está em função dos demais. Não é uma posse, uma presença, um objeto”, e completa dizendo que “a liberdade é uma relação entre duas pessoas; ser livre significa ‘ser livre para o outro’, já que o outro me liga a si. Sou livre apenas na relação com o outro”. Leonardo Boff assinala:

A vida humana possui, ontologicamente, uma estrutura sacrificial. Em outras palavras: ela é assim estruturada que só é verdadeiramente humana aquela vida que se abre para a comunhão, que se autodoa, morre para-si-mesma e se realiza no outro. Só nesta doação e sacrifício pode salvar-se. São João o diz excelentemente: “O que se guarda perece; o que se entrega conservar-se-á para a vida eterna” (Jo. 12, 24-25). Deus exige sempre tal sacrifício. Não porque sua Justiça o exija e Ele deva ser aplacado, mas porque o homem o postula enquanto só pode viver e subsistir humanamente se se entregar ao Outro e se despojar de si mesmo para poder ser repleto de graça divina. Neste sentido, Cristo foi por excelência sacrifício, pois ele foi até o extremo um ser-para-os-outros. Não apenas a sua morte foi sacrifício, mas toda a sua vida, porquanto toda ela foi entrega. (BOFF, 1980, p. 151).

No que rechaçamos o outro, ainda que como parte de nossa liberdade, estamos, em última instância, repelindo o próprio Deus. E Gutiérrez (2000, p. 121) completa: “pecar é negar-se a amar; é resistir a acolher o Reino”. Como dito antes, a neutralidade, a omissão,

também faz parte deste ‘rechaçar’, pois o silêncio diante do sofrimento e de situações de extrema injustiça é uma falta grave. Como pontua Boff (1980, p. 33), “a pobreza ofende o homem e a Deus; é pecado. Deve-se lutar pela justiça e pelos direitos dos oprimidos”.

## **H) A práxis amorosa da libertação**

Como uma prática desta liberdade, os irmãos Clodovis e Leonardo Boff (1979)<sup>131</sup> propõem o método de aplicação dos conceitos da Teologia da Libertação que ficou consagrado na América Latina. Ao perceber a realidade desumana do povo, traça-se um caminho: 1) Sensibilidade, com a percepção da miséria e seus desdobramentos, como fome, enfermidades, analfabetismo, injustiça e desigualdade social profunda, e um antagônico sentimento de participação, libertação e comunhão; 2) Protesto, com a indignação religiosa e ética frente à miséria; 3) Ação, com uma prática solidária e amorosa de acolhimento e ajuda, que torne eficaz o discurso de amor cristão.

Na sequência, Boff estabelece uma mediação sócio-analítica para a práxis, com o tripé ver / julgar / agir. “Ver” é apreender, de forma crítica, a realidade. Aqui não é apenas um agir caridoso que “dá o peixe, mas não ensina a pescar” (BOFF, 1979, p. 15). Mas o pensar em uma nova forma de organização da sociedade, com outras bases, que não apenas a riqueza concentrada nas mãos de poucos. O segundo passo, “julgar”, traz a hermenêutica bíblica como ferramenta, ao apresentar uma leitura crítica e libertadora do texto sagrado e a possibilidade da fé ser vivida em sua plenitude de solidariedade e amor. Por fim, o “agir” apresenta uma ação concreta ao que foi analisado e julgado hermeneuticamente. Assim, o Reino de Deus se apresenta como uma libertação integral, quando todo o sistema de organização social se curva ao ideal cristão comunitário. Dessa forma, “a libertação é fruto de um processo no qual todos devem participar, e não o resultado de um golpe de vontade”. (BOFF, 1979, p. 20). Portanto:

A missão de libertar os injustiçados e marginalizados é, pela fé e sua tradição, adjudicada ao Messias; a comunidade messiânica se associa a esta tarefa sendo

---

<sup>131</sup> Os irmãos trabalharam essa temática juntos no livro “Da Libertação” (1979), mas o sistematizador do método foi Clodovis Boff, em seu livro “Teologia e Prática: Teologia do Político e suas mediações”, de 1978. No livro, ele propõe as três mediações da construção teórica da Teologia da Libertação: socioanalítica, hermenêutica e prática. O autor enfatiza que a visão estática e limitada da teologia, reduzida à discussão entre religiosos e acadêmicos, deveria ser superada por algo dinâmico e efetivo.

também sinal e instrumento de libertação integral. Pela teologia da libertação procura dar uma resposta adequada e crítica à pergunta fundamental que angustia nossa consciência cristã e latino-americana: Como ser cristãos num mundo de miseráveis? Só o podemos ser, autenticamente, vivendo nossa fé de forma libertadora. (BOFF, 1979, p. 21).

A partir dessa constatação, a Teologia da Libertação convida a uma ação pela libertação integral do povo, tanto em suas aspirações religiosas quanto físicas, na fome de Deus e do pão. Porém, tal ação não pode ser realizada de forma automática e mecânica:

Amor concreto e autêntico pelo pobre, que não acontece fora de uma certa pertinência ao seu mundo ou sem laços de verdadeira amizade pelos que sofrem com a exploração e a injustiça. [...] Sem amizade, carinho, sem ternura [...] não há verdadeiro gesto solidário. De outro modo se cai na impessoalidade e na frieza, até bem-intencionada e marcada por uma aspiração à justiça, que o pobre concreto não deixará de perceber. O verdadeiro amor só se realiza plenamente entre iguais, “porque o amor torna semelhante o ser que ama e o ser amado”<sup>132</sup>. E isso supõe capacidade de aproximação e toque pessoal. (GUTIERREZ, 2000, p. 129).

Este amor concreto pelo pobre e esta caridade estão munidos de uma profunda destituição do egoísmo e de uma conscientização permanente do significado da ação concreta. Não é um mero dever, mas um ato de amor. Não é para a própria satisfação, avanço espiritual ou por um sentimento agradável obtido por se praticar caridade. É pelo amor ao outro. Por ver Deus no rosto do próximo. Esta consciência se vivencia também na oração:

Como todo diálogo de amor, a oração corre o risco de ser interpretada por um terceiro como um “ato inútil”, quando na realidade é vivida como uma experiência de gratuidade. Gratuidade criadora de nossas formas de comunicação. Isso se expressa, por exemplo, no silêncio que é próprio da oração; como em todo encontro amoroso [...]. A simples e muda presença é prova de amor. Dessa gratuidade nasce, igualmente, a linguagem dos símbolos. [...] Na liturgia, a oração comunitária, apelamos aos símbolos, pois ela se move no âmbito do amor gratuito. (GUTIERREZ, 2000, p. 136).

Tal consciência amorosa busca ter na relação com o outro a mesma gratuidade que Deus tem com relação ao ser humano. Gratuidade expressa em ações e em orações, dimensão essencial na espiritualidade proposta pela Teologia da Libertação. Vida e fé indissociáveis. O *Reino de Deus* deixa de ser um futuro escatológico, uma promessa, para ser algo manifesto no presente:

---

<sup>132</sup> Aqui Gustavo Gutiérrez cita São João da Cruz.

O futuro do mundo é, portanto, o Reino de Deus, onde Deus será tudo em todas as coisas. Isso não é um futuro-futuro, mas um futuro-presente: o Reino e o fim já estão presentes dentro do mundo; fermentam dentro do processo evolutivo as realidades definitivas que serão um dia totalmente atualizadas. [...] O céu já começa neste mundo e se manifesta aqui e acolá como sentido último, imanente nas coisas que constituem nossa realidade. O cristão que vive desta realidade é um inimigo fidalgo de todo o absurdo e um profeta permanente de sentido, da graça, da esperança, da confiança e do otimismo. (BOFF, 1982, p. 24).

Reforçando, para ser este “profeta permanente de sentido”, é necessária uma compreensão deste amor gratuito expressado por Gutiérrez, que não se pauta em hipótese alguma na sujeição do outro ou na satisfação do próprio ego, mas no serviço e liberdade. Como dito por Paulo: “É para sermos verdadeiramente livres que Cristo nos libertou. Permanecerei, pois, firmes e não vos deixeis sujeitar de novo ao jugo da escravidão” (Gal. 5, 1). Ou, como afirmou o arcebispo católico Dom Helder Câmara, “a meta por alcançar é a de um ser livre e consciente, numa progressiva libertação de mil servidões para que possa crescer sua liberdade fundamental: ser livre até poder libertar-se de si mesmo e poder dar-se aos outros”. (CAMARA apud BOFF, 1979, p. 26).

## **Conclusão**

Neste segundo capítulo, trouxemos como o conceito de Libertação aparece no Êxodo e nos Evangelhos por meio de sua interpretação pela Teologia da Libertação, que surge a partir de um contexto sócio-político-econômico que exigiu uma resposta teológica em um continente majoritariamente cristão. As releituras hermenêuticas de teólogos da libertação de elementos importantes do cristianismo, como os milagres, a crucificação e ressurreição de Jesus e o anúncio do Reino de Deus entram em consonância com as palavras de Cristo no Sermão da Montanha e outras passagens dos Evangelhos. Apresentamos também a análise da saída dos hebreus do Egito em sua perspectiva atemporal, com a constante necessidade do ser humano de tornar-se consciente de sua opressão e a conseqüente busca por uma libertação ao lado de Deus. Mais que justificar seu ponto de vista a partir das escrituras sagradas, a Teologia da Libertação oferece uma possibilidade de entender o conceito de Libertação em sua aplicação prática dos ideais expressos por Jesus como um exercício constante de amor, compaixão e respeito. Não apenas isso, estabelece que este exercício é

também uma possibilidade de vivência mística, quando, ao se doar para o outro, tem-se a possibilidade de ver Deus no rosto dele.

A Libertação se apresenta como uma ação em dois níveis: individual e histórico. Na libertação individual, a pessoa se torna livre de seus pecados e egoísmos, ao mesmo tempo em que se torna consciente e ativa em uma libertação histórica, econômica, social e política. Entendendo que “o amor é práxis, não teoria” (BOFF, 1980, p. 44), a fé é vivida como a práxis libertadora, com denúncia e trabalho pelo fim das opressões concretas, “que corporificam o pecado como rejeição de Deus e do irmão e de efetivo compromisso na gestação e criação de uma sociedade mais justa e igualitária” (BOFF, 1980, p. 53). Como acentuou Gutiérrez (1975, p. 162), “a dinâmica reflexiva da teologia da libertação vem iluminada pela perspectiva do pobre e de sua libertação. Uma vez que cada ser humano é um ‘templo vivo de Deus’, é no encontro e compromisso com ele e seu devir histórico que se realiza o encontro com Deus”. O teólogo e sacerdote jesuíta Aloysius Pieris (2000), natural do Sri Lanka, chama essa práxis libertadora, inclusive, de “misticismo de serviço”. Ao mesmo tempo que propõe uma experiência espiritual coletiva, não se suprime o caráter individual e único dessa experiência, enfatizando, inclusive, o poder da oração como um diálogo de amor. São os também chamados “níveis de libertação”, que sempre se articulam, “começando pelo plano científico (da ação política transformadora), passando pelo plano utópico (do desdobramento das dimensões do humano), e chegando ao plano da fé (libertação do pecado)”. (TEIXEIRA, 2014, p. 39).

Esta prática libertadora sempre esteve no cerne do entendimento e vivência do conceito de Libertação. Mais que anunciar o Reino de Deus, libertar é efetivar este Reino com ações, num constante compromisso libertador. A construção do Reino é entendida como um processo articulado com a história. O Reino expressa a irmandade e a solidariedade, florescendo no empenho libertador de construir uma realidade mais justa.

Contudo, mesmo tendo sido apresentada ainda nos anos 1960, a Teologia da Libertação não conseguiu ser plenamente absorvida pelo cristianismo como almejou. Se Leonardo Boff (1979, p. 13) escreveu no final da década de 1970 que “agora a Igreja vai diretamente aos pobres; associa-se a suas lutas, constitui comunidades de base”, ele se equivocou na generalização ou no otimismo. A Teologia da Libertação foi (e é) perseguida por grupos da Igreja Católica e encontra forte resistência em correntes protestantes. O então

cardeal Joseph Aloisius Ratzinger, que depois se tornaria por um período o sumo pontífice Bento XVI, escreveu um documento analisando a Teologia da Libertação ainda em 1984, e grande parte dos ataques que a teologia latino-americana sofre de cristãos ainda hoje se baseia neste texto.

Nele, Ratzinger apresentou como a libertação de fato é um ponto central na Bíblia, mas ressaltou que a Teologia da Libertação supervaloriza os aspectos políticos e sociais desse processo<sup>133</sup>. O cardeal entendia que a “opção preferencial pelos pobres” reduz o Evangelho a um evangelho puramente terrestre, onde a busca por justiça e liberdade humanas, no sentido econômico e político, já seriam a totalidade da salvação. Porém, o ponto mais duro da crítica de Ratzinger – que o faz afirmar que as interpretações bíblicas da Teologia da Libertação se afastam da fé da Igreja e se constituem até em uma negação prática dessa fé – é o uso, na opinião dele, acrítico de conceitos ideologicamente marxistas<sup>134</sup> para a hermenêutica e proposição da prática cristã.

Não temos a intenção de realizar uma profunda discussão sobre Karl Marx e sua teoria e utopia comunista, mas ao reconhecer que os teólogos da libertação faziam uso de um elemento do vasto instrumental marxista, a análise sobre as classes e o porquê da desigualdade social, Ratzinger já traz à tona outros tantos, que notadamente não estão presentes neste contexto, como a imposição do ateísmo e o fim da liberdade individual. Porém, este tipo de associação segue como o principal argumento contra a Teologia da Libertação, acusada ainda de ser destituída de transcendência e experiência mística, excessivamente “terrena”. Leonardo Boff, em 1979, já alertava que a práxis libertadora deveria evitar dois perigos: um reducionismo religioso (teologismo), onde limita-se a ação da fé ao campo estritamente religioso, ao culto e à doutrina, excluindo-se os espaços profissionais, econômicos, sociais e políticos; e um reducionismo político (secularismo),

---

<sup>133</sup> Ratzinger (1984) diz, por exemplo, que o Segundo Testamento se abstém de exigir previamente uma mudança política e social para a conquista da liberdade, por considerar que Cristo, em sua graça, já apresentava essa emancipação humana para todos os homens, sejam eles livres ou escravos politicamente. Para ele, também não é correto situar o mal apenas nas estruturas econômicas, sociais e políticas, como se todos os demais males se originassem apenas dessas estruturas.

<sup>134</sup> Segundo Ratzinger (1984), o uso de instrumentos de análise social cunhados pelo filósofo alemão Karl Marx sobre as causas da miséria e de uma solução eficaz para o contexto latino-americano seria um grave erro, pois Marx apresenta, na opinião do autor, uma concepção totalizante do mundo, ateuista, destituída de liberdade e fundamentalista. Este ideal marxista levaria o cristão a revoluções e luta de classes violentas, partidárias e pouco democráticas. Ratzinger classifica a Teologia da Libertação como “teologia de classes”, que enxerga as instâncias superiores da Igreja como potenciais inimigos.

onde a importância da fé ficaria restrita ao espaço político, reduzindo-a a um contexto temporal e a objetivos antropocêntricos. Como comenta Boff:

A fé possui uma dimensão voltada à sociedade; mas não se exaure nisto; seu olhar, em seu sentido originário, se orienta para a eternidade e daí contempla a atividade política e informa a ação social. Ela anuncia e sinaliza já dentro da história uma salvação que a história não pode produzir, uma libertação tão plena que gera perfeita liberdade, mas que começa já agora aqui na Terra. (BOFF, 1979, p. 13).

A visão da transcendência está plenamente presente, mas não se circunscreve apenas para uma realidade após a morte, mas algo a ser concretizado nesta existência. Nos anos 1990, a Teologia da Libertação também foi criticada por não contemplar com a mesma veemência a libertação de outros setores oprimidos, não pela situação econômica, mas étnica, racial e gênero. O que, por sua vez, gerou novos capítulos da teologia da libertação negra, ameríndia e feminista. A questão ecológica também emergiu, com Leonardo Boff (1999) declarando que não apenas os oprimidos devem se libertar, mas o planeta, igualmente maltratado.

Outro desafio colocado para a Teologia da Libertação foi (e é) a abertura ao pluralismo religioso e seu consequente diálogo inter-religioso. E a partir deste ponto, faremos a nossa conexão entre os termos Dharma e Libertação. O teólogo espanhol José Maria Vigil (2005, p. 31) chegou a clamar por uma “teologia inter-religiosa da libertação mundial”, já que vivemos num mundo com muitos oprimidos e muitas religiões, e o cristianismo sozinho não é capaz de lidar com todo esse problema. Portanto, no terceiro e último capítulo, falaremos sobre diálogo inter-religioso e como uma articulação entre o Dharma e a Libertação é algo enriquecedor não apenas para as suas respectivas tradições, mas para toda a sociedade.

## Capítulo III: Dharma e Libertação – Encontros e perspectivas

As correlações e possibilidades de diálogos entre os conceitos que trouxemos de Dharma e Libertação pautarão o nosso terceiro e último capítulo, apresentando as possibilidades de novas perspectivas de diálogo inter-religioso, transformação social e prática espiritual. Para isso, propusemos um caminho que primeiro conceitua o pluralismo religioso, trazendo ainda a importância do diálogo inter-religioso para o enriquecimento desse conceito e das próprias tradições, do convívio e da prática religiosa. Posteriormente, os frutos desse diálogo almejado pelos teólogos da libertação e, especialmente, probabilidades de convergência dos dois conceitos, tanto no serviço aos pobres, quanto na interioridade, misticismo e silêncio do ego. Por fim, como um equilíbrio entre essas duas probabilidades é a opção mais abrangente e eficaz para a libertação integral, para o cumprimento do *dharma*.

Autores importantes que pensam o pluralismo e diálogo inter-religioso, como José Maria Vigil, Paul Knitter e Faustino Teixeira, na teologia cristã, e Bhaktivinoda Thākura, na teologia *vaiṣṇava*, serão bases fundamentais da nossa discussão.

### 3.1 Pluralismo religioso e diálogo – o longo caminho

Como vimos no primeiro capítulo, o chamado Hinduísmo, com todas as suas vertentes religiosas e escolas filosóficas, sempre foi, até por necessidade, um espaço pluralista<sup>135</sup> de diálogo inter-religioso. Os debates entre mestres de tradições distintas são históricos, e as cidades, vilas e aldeias sempre conviveram com sua multiplicidade religiosa sem registro de conflito dessa natureza, pelo menos até as invasões dos muçulmanos persas e dos primeiros portugueses cristãos. Porém, o pluralismo não pode ser considerado algo completamente abrangente, com correntes que poderiam sim ser caracterizadas de exclusivistas ou inclusivistas. O diálogo inter-religioso é que nunca foi abandonado. No cristianismo, o caminho foi mais longo. Para entender o conceito do pluralismo, é necessária uma síntese de como ele surge na teologia, passando pelos paradigmas do exclusivismo e

---

<sup>135</sup> Distinguindo entre pluralidade e pluralismo, Panasiwicz (2010, p. 107), citando M. Jayanth, diz que “pluralidade é a variável externa, indica quantitativamente as diferenças que existem em uma sociedade e a origem das diferenças, como religião, língua, etnia, casta e outras parecidas. O pluralismo é um coeficiente interno, refere-se a uma atitude específica que se desenvolve entre os grupos sociais em resposta ao fato da pluralidade”.

inclusivismo. As ideias exclusivistas e inclusivistas não são únicas do cristianismo, apesar de terem sido discutidas teologicamente nele, e influenciam diretamente na disposição e abertura ao diálogo inter-religioso. Faremos agora uma sinopse desses **paradigmas** para sedimentar o conceito do diálogo inter-religioso, onde se dará a correlação entre Dharma e Libertação.

### **A) Exclusivismo, inclusivismo e pluralismo no cristianismo**

No cristianismo, até a metade do século XX, a posição teológica hegemônica foi a do chamado exclusivismo, com sua famosa sentença *Extra Ecclesiam nulla salus* (“fora da Igreja não há salvação”). Esta frase, presente já no Concílio de Florença, em 1442, deixava evidente o sentimento católico de que, neste mundo, só a “Igreja Católica foi instituída por Deus, por Deus mesmo, em pessoa, por meio de seu Filho, e somente ela é depositária da revelação e da salvação”. (VIGIL, 2006, p. 74). Todas as outras religiões ou mesmo igrejas cristãs que se separaram da Católica estariam fora da verdade e da salvação. No protestantismo, o exclusivismo era pautado no “tríplice princípio”: *sola fide, sola gratia, sola scriptura* (“só a fé, só a graça, só a Escritura”). O teólogo protestante Karl Barth, por exemplo, entendia que as demais religiões, que não a cristã, eram esforços humanos de captar a benevolência divina, um desejo de manipular Deus; algo, portanto, pecaminoso. (BARTH, 1973).

Atualmente, esta posição teológica encontra-se enfraquecida, com exceção feita a grupos fundamentalistas e seitas que ainda advogam essa posição condenatória exclusivista. A Igreja Católica, por exemplo, adota o chamado inclusivismo, sendo a própria Igreja responsável por este salto no já comentado Concílio Vaticano II. O inclusivismo, ainda que não entenda as demais religiões como processos capazes de conceder a salvação final, foi um passo muito importante no cristianismo, pois passou a vê-las com olhar positivo, além de congregar no mesmo local ecumênico as tradições cristãs. No inclusivismo, apenas Jesus Cristo salva, mas as outras religiões podem ter valores cristãos e, por isso, serem úteis. Apesar de vistas como criações do ser humano, enquanto apenas o cristianismo seria uma revelação sobrenatural divina, as demais religiões poderiam preparar as pessoas para o recebimento do Evangelho. Essa ideia, nomeada de “teoria do cumprimento”, já significou

um avanço grande em relação à condenação exclusivista, mas seria ampliada pela teoria dos “cristãos anônimos”, de Karl Rahner (1969).

Nesta tese, Rahner argumenta que as religiões não-cristãs devem ser consideradas também sobrenaturais, dotadas de valores salvíficos positivos e que, por meio delas, a graça de Jesus Cristo alcança seus membros. Como comenta José Maria Vigil (2006, p. 79):

Rahner parte de uma visão ampla da história da salvação, como coexistente e coextensa com a história da humanidade. Não há duas histórias: ocorre que a ação salvadora de Deus na história abarca a história toda. Em nível pessoal, a autocomunicação de Deus transforma o ser humano, situando-o numa atmosfera existencial de graça. Todo ser humano faz de alguma maneira uma experiência original de Deus, ainda que de forma atemática e talvez aparentemente irreligiosa. Todos os que aceitam livremente a oferta de autocomunicação de Deus mediante a fé, a esperança e o amor, entram (para Rahner) na categoria de “cristãos anônimos, categoria que pode ser aplicada tanto aos membros de outras religiões quanto aos ateus. A autocomunicação de Deus em Cristo pode estar sendo vivida por estas pessoas – além, portanto, dos limites da Igreja.

A teoria cristocêntrica de Rahner inclui toda a humanidade na salvação de Jesus Cristo, sem os limites da Igreja ou mesmo da fé explicitamente cristã. Apesar de ser um salto gigantesco na teologia cristã em sua relação com as demais tradições religiosas, a ideia de “cristãos anônimos” foi criticada por autores como Hans Küng, que não viu com bons olhos a ideia de se exaltar o não-cristão para lhe dizer depois que ele é um cristão mesmo sem saber. Era como subjugar um povo, mas lhe dando um abraço<sup>136</sup>. Apesar do avanço, o inclusivismo mantinha o cristianismo como religião eleita, única a ser instituída na Terra pelo próprio Deus, fonte exclusiva do valor salvífico, plenitude e acabamento da revelação divina, o que seguia, por sua vez, facilitando uma visão colonialista eurocêntrica (VIGIL, 2006)<sup>137</sup>.

Buscando ampliar esse horizonte, o teólogo inglês presbiteriano John Hick, de forma pioneira dentro do cristianismo, lançou em 1973 a sua ideia de uma “revolução copernicana” no universo da fé. Assim como Copérnico propôs o sistema heliocêntrico em oposição ao

---

<sup>136</sup> “Peritos em missiologia como Aloysius Pieris, Tissa Balasuriya e Ignace Puthiadam aludiram ao imperialismo e criptocolonialismo ocultos sob a fachada do modelo inclusivista, que, segundo eles, proclama a beleza das outras religiões para depois incluí-las e consumí-las” (VIGIL, 2006, p. 82).

<sup>137</sup> “É fácil ver que as implicações perversas explícitas do exclusivismo continuam possíveis no inclusivismo: a cultura ocidental cristã continua religiosamente legitimada como superior; a superioridade do Ocidente branco e cristão facilmente se deixa insinuar e conduzir inconscientemente a todo tipo de dominação, imperialismo ou neocolonialismo” (VIGIL, 2006, p. 83).

sistema geocêntrico de sua época, Hick propôs uma visão com Deus no centro e o cristianismo girando em torno Dele como mais um planeta. No teocentrismo proposto por ele, Cristo e as demais religiões orbitam ao redor de Deus. Para ele, o velho mapa da fé, com o cristianismo como religião universal e absoluta, tinha sido proposto em uma época de desconhecimento das demais religiões e hoje apresentaria problemas e incoerências insolúveis. Como comentou o arcebispo anglicano, natural da África do Sul, Desmond Tutu:

Clamar que Deus é uma exclusividade dos cristãos é torna-lo muito pequeno e, em verdade, seria uma blasfêmia. Deus é muito maior do que o Cristianismo e cuida de mais do que apenas dos cristãos. Essa é uma *necessidade*, ainda que pelo simples motivo de que os cristãos entraram muito tardiamente no cenário mundial. Deus está aqui desde antes da criação, e isso é bastante tempo”. (TUTU, 2012, p. 34).

Este novo paradigma, o pluralismo e a teologia do pluralismo religioso seguem como uma parte fundamental da discussão teológica no cristianismo desde os anos 1980, com várias teorias propostas. Importante destacar que nenhuma delas entende que o pluralismo iguala as tradições religiosas propondo uma teologia única. O paradigma pluralista advoga de fato que não há apenas uma tradição verdadeira e, portanto, salvífica, sendo as demais subsidiárias dela. Como comenta Vigil:

O pluralismo aceita e reconhece a desigualdade real das religiões concretas, com seus diferentes desenvolvimentos, sensibilidades e capacidades, com itinerários e evoluções mais ou menos avançados ou atrasados em cada caso. O pluralismo não se encerra nesta evidente desigualdade, é realista. Nem todas as religiões são iguais, nem sequer para o pluralismo. [...] Um pluralismo igualitário seria irreal, sem nenhum realismo. (VIGIL, 2006, p. 89).

Dessa forma, o pluralismo evita o perigo do relativismo, reconhecendo o que é de fato absoluto e relativizando apenas o que é relativizável. Relativizar o Absoluto, como disse João Batista Libanio em sua apresentação ao livro de Faustino Teixeira (2012), destrói “toda tradição religiosa”. E a absolutização do relativo é entendida pelo pluralismo (e não só por ele) como um grave equívoco. Paul Knitter (2008, p. 272) afirma que “as tradições religiosas que o mundo apresenta são mesmo diferentes, e temos de *aceitar* essas diferenças”. E aqui o diálogo inter-religioso apresenta-se como ponto fundamental. Como Knitter expõe:

[...] para conhecer a verdade, temos de estar comprometidos com a prática de comunicação com os outros; isso quer dizer conversar realmente com pessoas que

são, de modo significativo, diferentes de nós, e escutá-las. Se falarmos somente conosco mesmos ou com alguém de nosso próprio grupo natural, ou se há algumas pessoas que simplesmente excluimos do nosso convívio e com quem não conseguimos nos imaginar falando, então possivelmente nos alijamos da oportunidade de aprender algo que ainda não descobrimos. (KNITTER, 2008, p. 32).

Neste diálogo enriquecedor, busca-se um equilíbrio entre unidade e diversidade com a valorização da identidade diferente do outro. Essa demarcação da identidade é parte fundamental, como fica evidente no pensamento de John Hick sobre como ele via Jesus: “nosso guia espiritual supremo (mas não necessariamente único), o nosso senhor, líder, guru, exemplar e mestre pessoal e comunitário” (HICK, 2000, p. 218). Tem-se a convicção sobre sua própria verdade, sem excluir ou condenar a verdade alheia. Hick considera a crença de que:

[...] existe uma Realidade transcendente última que é a fonte e o fundamento de todas as coisas; que essa Realidade é benigna em relação à vida humana; que a presença universal dessa Realidade é refletida (“encarnada”), humanamente falando, nas vidas dos grandes líderes espirituais do mundo; e que entre estes todos encontramos Jesus como nossa principal revelação do Real e nosso principal guia para a vida. (HICK, 2000, p. 219).

Nesta visão pluralista e demarcatória, Jesus é a principal revelação do Real para os cristãos, e não para os demais. Guia supremo, mas não o único guia supremo.

O teólogo e escritor galego Andrés Torres Queiruga, por exemplo, fala em pluralismo assimétrico, demarcando em diversos momentos sua posição em relação a especificidades da fé cristã. Para ele “Israel [...] mostrou uma sensibilidade sem precedentes para captar a presença divina em seu caráter pessoal e histórico” (QUEIRUGA, 2010, p. 453), o que poderia ser confrontado por um hindu, por exemplo, com os inúmeros Purāṇas e os dois Itihāsas. Queiruga acredita na “plenitude da revelação em Cristo”, mas entende a *necessidade* de um diálogo entre as tradições, que só teria sentido exatamente pela demarcação das diferenças e das crenças. Este diálogo deveria repudiar “todo exclusivismo”, “sem ceder a um pluralismo indiferenciado”, propiciando “um encontro fraternal, respeitoso e fecundo entre as religiões”. (QUEIRUGA, 2010, p. 454). Assim, “tenta fazer justiça ao caráter salvífico de toda religião em si mesma, sem fechar os olhos ao realismo histórico e reconhecendo que as desigualdades reais e inevitáveis presentes em toda realização humana

se dão também nas religiões” (QUEIRUGA, 2010, p. 454), pois “não há melhor garantia de respeito pelo outro que a apresentação aberta da própria identidade” (QUEIRUGA, 2010, p. 457).

Na perspectiva do diálogo inter-religioso, a ideia central de que cada religião tem sua proposta salvífica e de fé que deve ser “aceita, respeitada e aprimorada a partir de um diálogo e aproximação mútuos” (RIBEIRO, 2014, p. 15) está bastante difundida. Faustino Teixeira (2003, p. 67), reforça que:

Em sentido diverso, o caminho dialogal proposto pela teologia do pluralismo religioso implica não apenas o reconhecimento da diferença genuína que marca as diversas tradições religiosas, mas também sua riqueza, enquanto autenticamente preciosas. Há que se honrar esta alteridade em sua especificidade peculiar.

Este diálogo inter-religioso acolhe a diversidade, o que fortalece a identidade, e enfatiza o respeito. Pluralismo não é, na verdade, mais uma opção, mas a realidade do mundo. Como comentou Desmond Tutu:

Precisamos reconhecer, com humildade e alegria, que a realidade sobrenatural e divina que todos amamos, de uma maneira ou de outra, transcende todas as nossas categorias particulares de pensamento e imaginação e que, por causa do divino – seja lá o nome que ele recebe, seja lá o modo como é concebido ou compreendido – é infinito e nós somos eternamente finitos, de modo que jamais poderemos compreendê-lo por inteiro. Assim, devemos compartilhar toda inspiração que podemos e devemos estar dispostos a aprender, por exemplo, com as técnicas da vida espiritual que estão disponíveis nas religiões que não a nossa. (TUTU, 2012 p. 26).

Tutu ainda conclama que se celebre aquilo que une, o que se tem em comum. O teólogo José Comblin (2005), lembra que o diálogo é um risco constante, pois nunca se sabe com antecedência onde se vai chegar, com questionamentos que podem desequilibrar as partes envolvidas e fazê-las reformular o seu modo de viver ou pensar, mas isso é parte intrínseca do convívio. Mas tal intercâmbio pode, inclusive, corrigir os rumos de uma tradição religiosa, que só teria ganhos ao receber uma crítica de pessoas de fora. “O diálogo vai permitir corrigir toda a corrupção de uma religião, porque a comparação com as demais revelará suas deficiências. Todos juntos buscarão a verdade” (COMBLIN, 2005, p. 54), o que gerará, necessariamente, uma prática distinta, mais veraz e condizente com os dizeres da tradição. Vigil é ainda mais enfático sobre a necessidade deste diálogo inter-religioso e seu resultado, dizendo que “somos capazes de suportar dúvidas teóricas, mas sentimos a

urgência inadiável da convivência na paz e no amor. Não se trata de discutir teologia, nem de tratar de nos convencer mutuamente, nem muito menos de ‘converter os outros’. O diálogo urgente é o diálogo da vida”. (VIGIL, 2005, p. 23). Como Hans Küng (2004, p. 17) comentou: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões”. O Vaiṣṇavismo Gauḍīya tem esta máxima de Küng em sua origem, o que vai demarcar as proposições de Bhaktivinoda Ṭhākura para um diálogo inter-religioso e sua posição sobre o convívio e respeito com demais tradições.

## **B) O pioneirismo de Bhaktivinoda Ṭhākura no diálogo inter-religioso na Índia**

Se na tradição cristã o diálogo inter-religioso começa a ser esboçado oficialmente na Igreja Católica nos anos 1960 e ganha força teológica nos anos 1980 com o paradigma do pluralismo, na tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, ele é bastante anterior. Como dissemos no início do capítulo, a realidade multi-religiosa da Índia – mesmo antes da chegada de representantes armados que professavam religiões distintas – já colocava esta questão como uma necessidade tão urgente quanto a expressada por José Maria Vigil sobre o “diálogo da vida”, acima de diferenças em conclusões filosóficas ou teológicas. Por exemplo, há relatos de conversas e debates entre o fundador do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, Caitanya Mahāprabhu, com monistas, tanto budistas quanto *sannyāsīs* da linha filosófica do Vedānta Advaita, e dois diálogos<sup>138</sup> com muçulmanos que são essenciais para a história da tradição. Nestes, Caitanya Mahāprabhu não apenas demonstrou respeito pela fé islâmica, mas enalteceu o Corão, fez

---

<sup>138</sup> O primeiro, com o Chand Kazi, governador do distrito bengali onde residia Mahāprabhu, que havia proibido o canto congregacional de mantras realizado por ele. No diálogo, Mahāprabhu começou sua exposição falando sobre não-violência, e ambos concluíram que era incoerente proibir o canto de nomes de Deus nos mantras, uma vez que a prática também é enfatizada no Corão. Mahāprabhu não pediu a conversão do Kazi e fez todos os seus argumentos baseados na escritura muçulmana. Atualmente, o túmulo do Kazi é visitado tanto por *vaiṣṇavas* quanto por muçulmanos. Em outro momento, em conversa com Abdullah Pathan, Mahāprabhu fez sua própria hermenêutica do Corão, mostrando como o livro também enfatiza as características de Deus como uma Pessoa Suprema, concluindo que o Corão estabeleceu de fato a natureza impessoal de Deus, mas em última instância rejeita o impersonalismo (que vê o Divino como algo sem atributos e qualidades) e estabelece um Deus pessoal. Por fim, Mahāprabhu, exaltando mais uma vez a fé alheia, citou um verso do Corão (17.110), exortando: *qulid-'ullaha 'awid-'ur rahman 'ayyama tad-'u fala-hul-'asma-'ul- husna* (“Invoque Allah, invoque Rahman, o mais misericordioso. Invoque-o através de qualquer um de seus nomes. A Ele pertencem os nomes mais bonitos”), dizendo ainda que o objetivo da sociedade humana é desenvolver amor puro por Deus, pois Allah é o objetivo final da vida. (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā, vol. 7).

sua hermenêutica do livro sagrado árabe e exortou um muçulmano a se dedicar à sua própria fé<sup>139</sup>. O exemplo de Mahāprabhu certamente serviu de base para as propostas pioneiras de diálogo inter-religioso e pluralismo de Bhaktivinoda Ṭhākura, já no século XIX.

Primeiramente, Ṭhākura organizou encontros de *vaiṣṇavas* em um diálogo intra-religioso, como propõe Panikkar (2001) como uma etapa anterior ao diálogo inter-religioso. Como base para um diálogo sólido e produtivo, de forma pioneira, em seu Śrī Caitanya-Śikṣāmṛta, publicado em 1886, enfatizou que:

É imperativo que o povo de um país específico dê o devido respeito aos seus santos locais, e ninguém, mesmo que carregue uma crença particular no seu processo espiritual, deve ir a outros lugares e pregar que os ensinamentos de seus próprios mestres são algo superior ao ensinamento de outros. Isso não gera nenhum tipo de benefício ao mundo. (THAKURA, 2004, p. 8-9, tradução nossa).

Colocando diferenças como questões circunstanciais, ele argumenta que “na realidade, porém, todas essas concepções são formas do Senhor. Por conta de variações na língua, as religiões se dirigem a Deus por nomes distintos”. (THAKURA, 2004, p. 9, tradução nossa). Assim, ele afirma que essas distinções tornam natural o fato de as religiões parecerem diferentes, mas é, contudo, “impróprio e prejudicial” discutir sobre essas diferenças. Ao invés disso, ele recomenda uma atitude distinta, prescrevendo um humilde estado de espírito inter-religioso:

As pessoas aqui estão adorando o meu Senhor, mas de outra forma. Por conta da minha formação diferente, eu não posso compreender apropriadamente este sistema de adoração. Contudo, a partir dessa experiência, eu posso aprofundar a minha apreciação por meu próprio sistema de adoração. O Senhor é apenas um, não dois. Assim, eu ofereço respeito a esta forma que vejo aqui e oro para que o Senhor, nesta nova forma, possa aumentar o meu amor por Ele na forma que eu estou habituado. (THAKURA, 2004, p. 9-10, tradução nossa).

Bhaktivinoda Ṭhākura ainda diz que aqueles que não seguem esse procedimento, mas criticam outros sistemas de adoração, mostram “inveja, ódio e violência”, tornando-se “tolos e desprezíveis”, e quanto mais se engajam em “disputas inúteis”, mais se afastam do verdadeiro objetivo de seu próprio sistema religioso. Ele afirma, contudo, sem relativismos,

---

<sup>139</sup> Como afirmou o famoso líder político indiano, Gandhi, “nossa prece mais íntima deve ser para que o hindu torne-se um hindu ainda melhor, para que o muçulmano fique ainda melhor como muçulmano, para que o cristão se torne um cristão melhor. Essa é a verdade fundamental da fraternidade”. (GANDHI apud PANASIEWICZ, 2010, p. 177) Cf. GANDHI, M.K. Gandhi e o cristianismo. São Paulo: Paulus, 1996, p. 127.

que se uma falha real for detectada em uma situação particular com praticantes de um sistema religioso, não se deve cegamente aceitar tal problema, mas, de forma apropriada e respeitosa, argumentar sobre a falha para o benefício de toda a comunidade. Com conhecimento, deve-se discernir entre os vários processos religiosos, afastando-se, inclusive, de “falsas religiões” e “processos pervertidos” por concepções enganosas e distantes das conclusões das escrituras, dos santos praticantes e dos mestres progressos. Ṭhākura ainda faz um apelo, dizendo que a única real religião é o amor puro, que é o objetivo final. “Dessa maneira, não vamos disputar sobre diferenças externas. Se o objetivo da religião é amor puro, então o resto pode ser ajustado” (THAKURA, 2004, p. 11, tradução nossa). Tudo aquilo que rejeita o amor puro (*prema-bhakti*), para ele, não deve ser considerado religião verdadeira. E este amor puro é prático (*bhakti-yoga*) e dedicado a toda a criação divina, o que converge para a afirmação de José Maria Vigil (2003) de que uma verdade religiosa que não seja libertadora ou que não entra em oposição com um sistema opressor qualquer não pode ser considerada uma verdade de fato. Afinal, é incongruente com o ato de amar ser conivente com a opressão. “A verdade lhes fará livres, e lhes fará livres para libertar. Se a verdade da religião não liberta, se não é uma boa notícia para os pobres, não é religião verdadeira” (VIGIL, 2003, p. 131). A visão expressa por Kṛṣṇa na Bhagavad-gītā se encaixa aqui, pois, como comenta Howard Resnick, Ele deixa evidente que “qualquer forma de religião que promova a bondade é aceita como um passo no caminho”. (RESNICK, 2015, p. 59). O professor Graham M. Schweig deixa claro como este caminho *dhármico* de *bhakti* da Gītā é essencialmente adepto do diálogo:

Diálogo, afirmaria, é claramente algo que atravessa todos os níveis de *bhakti*, e é da própria natureza de *bhakti*. Aqui eu argumentaria que, por causa da dimensão onto-existencial que emerge de uma profunda compreensão teológica de *bhakti*, o diálogo entre pessoas de outras religiões com praticantes de *bhakti* não é apenas plausível, ou mesmo mais desejável – é absolutamente imperativo e necessário para a própria prática de *bhakti* e uma vida plenamente vivida em *bhakti*. E, finalmente, está inserido em *bhakti* que o diálogo se torna a base de um verdadeiro pluralismo da fé. (SCHWEIG, 2012, p. 51, tradução de LARA).

Mais que adepto, *bhakti* se nutre do diálogo e o alimenta. Schweig ainda lembra que tanto na Bhagavad-gītā quanto no Bhāgavata Purāṇa, toda a narrativa nasce e se desenvolve em diálogos. Em sua oração para a atitude correta de compreensão de outros processos religiosos, Ṭhākura, como vimos, ora para que Deus, que “é apenas um, não dois”, em uma

nova forma, que ele está sendo apresentado naquele momento, “possa aumentar o meu amor por Ele na forma que eu estou habituado”. Como pontuou Faustino Teixeira (2012, p. 21):

O autêntico diálogo inter-religioso requer esse exercício positivo de envolver-se, o quanto possível, na experiência religiosa do outro, de deixar-se habitar pelo seu enigma e enriquecer-se com sua novidade. [...] Há que levar a sério o pluralismo religioso. Se existem dificuldades de encontro no âmbito da “religião como sistema”, aberturas são favorecidas no âmbito da “experiência interior”. É nesse âmbito de maior profundidade, das experiências religiosas, que ocorre o clima mais propício para o diálogo inter-religioso.

Teixeira e Thākura entendem, como o teólogo Paul Tillich, que é na profundidade que se ganha liberdade espiritual para poder perceber a “presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida humana” (TILLICH apud TEIXEIRA, 2012, p. 63).

### **3.2 O encontro entre Dharma e a Libertação em uma perspectiva ética, pluralista e dialogal**

A sistematização no cristianismo das teorias do pluralismo religioso e o consequente diálogo inter-religioso, além da teologia das religiões, trouxe novos desafios à Teologia da Libertação, instigada a ver o oprimido em contextos distintos e multi-religiosos. Afinal, como a Teologia da Libertação surgiu nos anos 1960, o paradigma inclusivista estava no centro da discussão teológica e foi obviamente adotado por ela. Neste cenário, despontaram diversos teólogos da libertação para além da América Latina, como os asiáticos Michael Amalados e Aloysius Pieris, e discutiu-se, como é inerente à práxis libertadora da Teologia da Libertação, como deveriam ser as implicações práticas deste diálogo. O bispo catalão Dom Pedro Casaldàliga, em seu prólogo ao livro “Pelos muitos caminhos de Deus” (TOMITA, Luiza E. & VIGIL, José Maria & BARROS, Marcelo, 2003), fez questão de destacar o conteúdo e objetivo deste diálogo na perspectiva da Teologia da Libertação:

Não se trata de colocar as Religiões numa reunião para que discutam pacificamente sobre religião, ao redor de si mesmas, narcisisticamente. O verdadeiro diálogo inter-religioso deve ter como conteúdo e como objetivo a causa de Deus, que é a própria humanidade e o universo. Na humanidade, a causa prioritária é a grande massa empobrecida e excluída; e no universo, a terra, a água, o ar profanados. A justiça e a ecologia, a liberdade e a paz. A Vida! (CASALDÀLIGA, 2003, p. 7).

Esta urgência de um diálogo que produza frutos práticos é ressoada pelo teólogo estadunidense Paul Knitter, que constata que a libertação econômica, política e espiritual, ou a libertação integral, é algo muito grande para uma só cultura, religião ou nação, sendo necessário um compromisso intercultural e inter-religioso da práxis libertadora. Dessa forma, uma teologia da libertação que fale apenas aos cristãos seria algo limitante e até perigoso, pois correria o risco de se desenvolver “para dentro, de se enriquecer somente com uma visão exclusiva do Reino”. (KNITTER, 2003, p. 16). Porém, o diálogo em si mesmo não seria o produto final, mas o meio para se alcançar um trabalho conjunto e inter-religioso de justiça, que teria “precedência sobre o pluralismo, sobre o diálogo e até sobre a caridade” (KNITTER, 2003, p. 18). Como reforçou Desmond Tutu (2012, p. 39), quando a religião despreza a justiça, ganha uma má reputação: “quando não lutamos pela verdade, quando não lutamos pela justiça, quando não servimos como a voz dos calados à força, quando não defendemos os que não podem se defender”. O diálogo inter-religioso, portanto, deve promover o bem-estar da humanidade.

### **A) A convergência na opção pelos pobres**

Knitter propõe uma teologia da libertação das religiões, convergindo na opção pelos pobres e excluídos como um contexto comum. Em suas palavras:

[...] a opção pelos oprimidos (ao menos no mundo como existe hoje) nos serve como condição eficaz para a possibilidade do diálogo; torna possível que as diferentes religiões possam falar entre si e chegar a entender-se mutuamente. Se as religiões do mundo, em outras palavras, podem reconhecer a pobreza e a opressão como um problema comum, se podem partilhar um compromisso comum (expressado de diferentes maneiras) para acabar com tais males, haverão achado a base para superar icomensuráveis diferenças, em ordem a poder se executar e, possivelmente, ser transformados nesse processo. [...] Dentro da luta pela libertação e justiça com e pelos muitos diferentes grupos de pessoas oprimidas, os crentes de diferentes tradições podem experimentar, unidos, e ao mesmo tempo diferentemente, o que dá raízes a suas resoluções, inspira suas esperanças e guia seus atos para vencer a injustiça e promover a unidade. (KNITTER, 2003, p. 24).

Dessa maneira, as distintas tradições se encontrariam no princípio da solidariedade amorosa que é tanto a base da práxis libertadora como um elemento *dhármico* fundamental. A “justiça” almejada nesta prática, que materializa o Reino nesta existência, é uma das

traduções possíveis da palavra *dharma*. O viver no ideal *dhármico* é também justo, equilibrado e fraterno. O reino de Rāma descrito no Rāmāyaṇa tinha essas características, como um Reino de Deus almejado pelos cristãos manifestado na Terra. A luta dos Pāṇḍavas no Mahābhārata visava o estabelecimento de um reino igualmente justo, e a Bhagavad-gītā é falada de modo a garantir a consciência individual necessária para se estabelecer esta realidade coletiva. Dessa forma, estar ao lado dos pobres não é apenas servi-los, mas garantir uma base para que não haja pobreza e eles mudem seu estatus social. E a Teologia da Libertação tem em sua gênese essa inquietude com o sistema gerador de miséria, sendo uma teologia que surge na base da estrutura social, não no alto sacerdotal. Como comenta Faustino Teixeira (2003), esta dinâmica reinocêntrica, que busca manifestar uma realidade divina no presente, é uma das possibilidades de vínculo estreito entre a Teologia da Libertação e o pluralismo religioso.

### **B) A importância da religião e a “regra de ouro”**

Nesta mesma linha de convergência, Vigil, em seu texto “Muitos pobres, muitas religiões” (2005), lembra que a religião pode ser tanto um “fermento de libertação” quanto um “ópio ideológico”, e que sua paixão pela “utopia libertadora é precisamente o melhor da religião quando esta não é desperdiçada e traída em uma aliança contra os pobres”. (VIGIL, 2005, p. 18). A religião fornece muito mais que do que é possível mensurar. Fornece sentido, visão, autoestima, projeto, força, que faz com que inúmeros povos ao redor do mundo sobrevivam com menos que um dólar por dia. Como resumiu José Comblin:

[...] a religião é indispensável para dar sentido à vida. Sem religião, a vida humana não tem rumo, não tem linha, é uma sucessão de fatos sem significado. Pode-se subsistir sem religião durante um tempo porque se pode passar de uma atividade para outra sem parar, movidos pelos mecanismos da cultura, mas sem poder parar e pensar, porque o pensamento faz descobrir o vazio. Então a religião é indispensável, como mostra o exemplo dos povos atuais que já não têm religião: condenam-se a desaparecer porque já não têm razões para viver ou transmitir a vida. (COMBLIN, 2005, p. 56-57).

As religiões estão presentes de forma supracontinental na vida íntima do povo, e precisam participar do resgate de seus valores nobres, como justiça, esperança e misericórdia. Esta seria, nas palavras de Vigil, a verdadeira “conversão das religiões”, sendo

o diálogo entre os povos e suas respectivas tradições religiosas uma urgência e uma necessidade básica para uma libertação do mundo de suas condições de injustiça. Para tanto, Vigil propõe como princípio para este diálogo o “capital ético” de cada religião, evocando a popularmente chamada “regra de ouro” das religiões, que no Cristianismo é expresso nos evangelhos de Mateus (“Portanto, tudo aquilo que quereis que os homens façam a vós, fazei-o vós mesmos a eles: esta é a Lei e os Profetas - 7,12) e Lucas (“E assim como quereis que os homens façam a vós, fazei do mesmo modo a eles - 6,31), enquanto que no Hinduísmo aparece no Mahābhārata (Shānti-Parva 167:9)<sup>140</sup> como um resultado de seguir o *dharma*: “Portanto, pelo autocontrole e por fazer do *dharma* o seu foco principal, trate os outros como você trata a si mesmo”. Na perspectiva védica, isso inclui os animais, sendo que árvores e rios também são considerados cidadãos do reino. Vigil comenta que:

A “regra de ouro”, na realidade, pelo seu próprio caráter de ética mínima básica, serve de fundamento a todo princípio moral, e é por isso também fundamento da “opção pelos pobres”. A opção pelos pobres é opção pelos empobrecidos, pelos “injustiçados”, em geral, seja qual for o campo em que acontece essa “injustiça”. Não faça aos outros o que você não quer que lhe façam: isto é, não cometa injustiças que você não gostaria de sofrer. A regra de ouro, comum às religiões, lhes impõe olhar aos pobres como principal e mais urgente ponto de referência. Não há maior drama no mundo atual do que estes “dois terços” da humanidade excluída e oprimida. Não há nada no mundo onde grite mais clamorosamente essa “regra de ouro” do que na humanidade sensível dos pobres e injustiçados. É aí então, no serviço aos pobres da terra, que as religiões são solicitadas com mais urgência para começar seu diálogo, um diálogo não de teologias nem ortodoxias, mas um “diálogo da vida” e da convivência, da transformação do mundo, precisamente a partir dos pobres como sujeitos “emponderados” por suas religiões. (VIGIL, 2005, p. 25).

Ao abraçar esse “mínimo ético”, uma teologia inter-religiosa da libertação mundial poderia desfrutar de uma “máxima universalidade”, sendo transversal a todas as religiões. Vigil define como a maior urgência do mundo hoje o serviço aos pobres e a consequente

---

<sup>140</sup> *tasmād dharma-pradhānēna bhavitavyam yatātmanā, tathā cha sarva-bhūtēshu vartitavyam yathātmani*. Esta é a linha final deste verso do Mahābhārata, o fechamento de uma série de conselhos dados pelo sábio ministro Vidura, filho do próprio Vyāsa – o compilador de grande parte da literatura védica –, ao rei Yudhiṣṭhira, irmão mais velho dos Pāṇḍavas. Antes, ele diz: “Ouvir escrituras sábias, austeridade, sacrifício, fé respeitosa, bem-estar social, perdão, pureza de intenção, compaixão, verdade e autocontrole são as dez riquezas do caráter (eu). Ó rei, almeje isso! Que você seja firme nessas qualidades. Essas são as bases da prosperidade e da vida digna. Essas são as coisas mais atingíveis neste mundo. Todos os mundos estão equilibrados no *dharma*; o *dharma* também inclui maneiras de prosperidade. Ó rei, o *dharma* é a melhor qualidade obtível, a riqueza é mediana e o desejo (*kāma*) é a mais baixa”.

erradicação da *pobreza*, mas esta, de acordo com a literatura védica possui uma raiz mais profunda, identificada pela Bhagavad-gītā como o *ahañkāra*, a falsa e ilusória (*maya*) identificação com o corpo, palavra também traduzida como egoísmo.

### C) A identificação com o ‘ego falso’ como real problema

Como a Bhagavad-gītā declara que a alma, e não o corpo, é o verdadeiro ‘eu’, este *ahañkāra* é o ‘ego falso’, que obscurece o nosso intelecto e impede a nossa conexão com nós mesmos e, conseqüentemente, com Deus. Ficamos, a partir desse ego ilusório, presos à temporalidade e convictos de que somos estes corpos e temos todas as características que assumimos nesta existência. Como comenta Swami Prabhupada (1990), o *ahañkāra*, esta identificação com o nascimento, que leva à conclusão que se é indiano, americano, hindu ou muçulmano, é uma ignorância. E esta ignorância seria a causa-raiz do sofrimento e dos conflitos. Afinal, fora do ego falso, somos todos almas vindas da mesma fonte divina, sem diferença de cor, credo, etnia, nacionalidade, visão política etc., ao mesmo tempo em que diversas em nossas possibilidades de relação com o Divino em suas múltiplas formas, tanto pessoais quanto impessoal. Esta seria a real diversidade, que une e não separa<sup>141</sup>. Como vimos no primeiro capítulo, no entanto, a Bhagavad-gītā prescreve uma jornada de busca pelo conhecimento espiritual, meditação, ação correta e, por fim, devoção para se chegar a este estágio transcendentalista.

O *ahañkāra* apresenta como uma consequência natural os três “inimigos mortais da alma”, como definido por Vibhīṣaṇa no Rāmāyaṇa e reforçado pela Gītā (16.21), a ira, luxúria e cobiça. Esses três elementos obscuros produzem o mal maior, a inveja (16.18), e a literatura védica, reiteradamente, como já explicitamos no capítulo inicial, declara que os quatro são as causas reais da miséria em todos os seus níveis. Não é simplesmente um sistema capitalista ou qualquer governo opressor<sup>142</sup>, por exemplo, senão que eles são gerados

---

<sup>141</sup> Howard Resnick (1995, p. 657) em seu comentário ao verso 11.28.2 do Bhāgavata Purāṇa, analisa como a influência do *ahañkāra* e sua conseqüente inveja só divide e nunca agrega as pessoas. Nessa consciência, mesmo uma pessoa dita religiosa “não está interessada em unir as pessoas na plataforma de amor pela Divindade. Ao invés disso, desnecessariamente os separa ao enfatizar distinções materiais, como ‘comunista’, ‘capitalista’, ‘negro’, ‘branco’, ‘rico’, ‘pobre’, ‘liberal’, ‘conservador’ e assim por diante”.

<sup>142</sup> Como comenta Dom Oscar Romero: “Os sistemas sócio-políticos em que vivemos têm como base concepções materialistas que destroem ou obscurecem a concepção cristã da pessoa humana. Para o capitalismo, o homem é objeto de exploração e um sujeito do consumo a serviço do deus dinheiro. Para a

por estes quatro elementos. A queda de um sistema ou governo, sem uma drástica mudança de consciência individual, estaria longe de resolver ou equacionar a situação social de um determinado local, como a história evidencia. Dessa maneira, podemos concluir que uma visão de libertação da opressão dentro de um conceito védico passaria necessariamente por uma profunda transformação da consciência humana de modo que se conseguisse eliminar ao máximo a ira, os desejos hedonistas, a cobiça e a inveja, naturalmente gerados pela sua identificação com o *ahañkāra*, nos indivíduos, aproximando-os do ideal humano (libertador nas palavras bíblicas e *dhármico* nos dizeres védicos) proposto por Jesus no Sermão da Montanha, por Kṛṣṇa na Bhagavad-gītā e muito bem expressos por Hanumān e Bharata, por exemplo, no Rāmāyaṇa. Este libertar-se do *ahañkāra*, contudo, não pode ser entendido como apenas uma prática de meditação introspectiva, mas algo que também envolve e enfatiza uma práxis libertadora.

#### **D) O governo, o povo e o indivíduo nos livros sagrados**

É necessário ainda destacar uma correlação entre os três livros mais analisados neste trabalho, antes de discorrermos sobre como equilibrar uma práxis libertadora com uma prática introspectiva de autoconhecimento. O Rāmāyaṇa apresenta, entre outras coisas, o governante ideal e sua relação exemplar com o povo. Sempre se declarando o servo número um, não o primeiro a ser servido, Rāma, enquanto príncipe ou rei, vivenciou este princípio como o seu Dharma, seu dever e sua natureza intrínseca. O livro é todo um tratado de como um político deve se relacionar com seu povo de forma humilde e servil, assumindo o discurso de quanto maior a responsabilidade de alguém, maior deve ser a sua disposição em servir com desprendimento e amor. Esta postura inspira e rege a população em geral, algo explícito nos dizeres de Kṛṣṇa (Bhagavad-gītā, 3.21) de que as ações de uma pessoa importante serão copiadas pelas pessoas comuns, e todos procurarão seguir o seu padrão de excelência. Tanto o Rāmāyaṇa quanto o Mahābhārata relatam também o oposto (encarnado em Rāvaṇa), quando o governante é desqualificado e o desastre que isso acarreta para a sociedade, como bem podemos verificar, aliás, há muito tempo no mundo. Afinal, não

---

“segurança nacional”, é um pedestal que deve estar sempre sob os pés do deus poder. Para o comunismo, num sentido que nossa fé cristã não pode aceitar e que inspira certas lutas reivindicatórias de nosso povo, o homem também é escravo de uma ditadura materialista”. (ROMERO, 1980, p. 64).

encontramos governantes que cultivam conhecimento espiritual, se consideram o servo do servo, ou se destituem da ideia de prestígio no *ahaṅkāra*. Como os governantes surgem de dentro da população, logicamente podemos concluir que falta esse cultivo em todos.

Se o Rāmāyaṇa é o livro do *dharma* do governante, o *governo*, tanto o Êxodo quanto os Evangelhos representam bem o caminho *dhármico* libertador do *povo* no contexto bíblico. Moisés e Jesus trabalham para resgatar a consciência da população sobre seu propósito mais excelso e a possibilidade de uma vida perfeita, santa e harmoniosa. Por fim, a Bhagavad-gītā se coloca como o livro do *indivíduo*, com um método para um caminho de iluminação individual que acarreta em uma transformação social profunda, gerada pela mudança de consciência de cada um sobre o seu ‘eu real’, o agir correto e sua postura transcendentalista em relação a toda a criação, vendo Deus em tudo e dedicando suas ações, pensamentos, sentimentos e desejos a Ele, em sintonia evidente com a trajetória expressada pelas narrativas bíblicas que trouxemos. Ou seja, um encontro destas escrituras na “opção pelos pobres”, como proposto por Vigil, é possível, desde que se destaque a raiz da pobreza e da opressão para algo além das questões econômicas e sociais.

### **3.3 Dharma, Libertação e diálogo como uma experiência mística de Deus**

Para colocar a “opção pelos pobres” como um ponto em comum entre Dharma e Libertação ou entre as religiões, como propõe Vigil de forma mais ousada – e simultaneamente trabalhar para sublimar o *ahaṅkāra* e alcançar uma paz interior e social, uma proposição feita por Paul Knitter (2005) é o entendimento do místico como um ser profundamente religioso. Tanto no Dharma quanto na Libertação, trouxemos nos capítulos anteriores a possibilidade de se ter uma experiência mística a partir do servir. Alíás, não apenas uma experiência mística, mas a experiência mística mais elevada, como um ato real de amor abnegado por Deus e pelo próximo, vendo o Divino no rosto da pessoa servida. *Bhakti*, como um cumprimento do *dharma* supremo, tem isso como meta. Como vimos, o próprio Caitanya Mahāprabhu expressa que ser o “servo do servo do servo” de Deus deve ser a única aspiração do devoto, o que é corroborado por Jesus, que diz ter vindo para servir e que se alguém deseja ser grande, deve colocar-se primeiramente como um servo. Mas para ser este servo altruísta e amoroso, como Hanumān, logicamente deve-se despir do egoísmo e

da busca por prestígio. Para isso, é necessária uma consciência transcendentalista, que trabalhe diariamente na intimidade no combate ao *ahankāra* para que o servir seja libertador e não mais uma etapa de aprisionamento no *saṃsāra*, na vaidade, no egoísmo. Para que este servir seja, como nos dizeres da Bhagavad-gītā, situado em *karma-yoga*, uma ação conectada com a Divindade, com equanimidade, renúncia e feita como uma oferenda. Não apenas uma boa ação, mas uma ação transcendental, por ser ligada diretamente ao Supremo e não ao falso ego.

### A) O verdadeiro místico e as três classes de devotos

Paul Knitter (2005, p. 90) afirma que ser “*profundamente religioso* – isto é, ser verdadeira, autêntica e realmente religioso – é ser um místico. Ser uma pessoa religiosa é ser uma pessoa mística, pois os místicos são aqueles que têm experiências religiosas”. São pessoas “religiosamente adultas”, que amadureceram por experiência própria suas crenças religiosas. Como apresentamos no primeiro capítulo, Bhaktivinoda Ṭhākura (2007) traz a possibilidade de se entender o *dharma* enquanto processo religioso como algo em três etapas, o que já estava presente no Bhāgavata Purāṇa (11.2.45-47) como estágios naturais:

Śrī Havir disse: O devoto mais avançado vê em tudo a alma de todas as almas, a Personalidade Suprema da Divindade, Śrī Kṛṣṇa. Por conseguinte, vê tudo em relação com o Senhor Supremo e entende que tudo o que existe está situado eternamente dentro do Senhor. O devoto intermediário ou de segunda classe, chamado *madhyama-adhikārī*, oferece seu amor à Personalidade Suprema da Divindade, é um amigo sincero de todos os devotos do Senhor, mostra misericórdia às pessoas ignorantes que são inocentes e despreza aqueles que invejam a Suprema Personalidade de Deus. O devoto que fielmente se ocupa na adoração à Deidade no templo, mas que não se porta bem com os outros devotos nem com as pessoas em geral, chama-se *prākṛta-bhakta*, devoto materialista, e considera-se que ele está na posição mais baixa.

Como vimos, as três classes são também chamadas de *kaniṣṭha-adhikārī*, *madhyama-adhikārī* e *uttama-adhikārī*, e podem ser entendidas como os estágios religioso, espiritualista e místico<sup>143</sup>. No nível místico, *uttama-adhikārī*, não há para Ṭhākura qualquer traço de

---

<sup>143</sup> Para Panikkar (2010, p. 21), a mística seria uma “experiência suprema da realidade” e a espiritualidade um “caminho para se atingir tal experiência”.

sectarismo, que seria bastante presente nos primeiros estágios do caminho espiritual, como ele afirma em seu livro Śrī Kṛṣṇa-saṁhitā, de 1880:

As diferentes formas dessas atividades espirituais criam divisões de sectarismo. As diferenças que surgem de locais, épocas, línguas, comportamento, alimentos, vestimentas e naturezas das diversas comunidades estão incorporados nas práticas espirituais das pessoas e vão fazendo com que gradualmente uma comunidade se torne completamente divergente da outra. Essa diferença é tão acentuada que até mesmo a consideração de que todos são seres humanos pode deixar de existir. Devido a essas distinções há desacordo, deixam de haver relacionamentos sociais e acabam ocorrendo as lutas, que chegam ao ponto da matança mútua. Quando uma mentalidade de asnos predomina entre os *kaniṣṭha-adhikārī*, eles fatalmente acabam assumindo esse tipo de conduta. Contudo, se eles desenvolvem uma mentalidade de cisnes<sup>144</sup>, então eles não tomam partido nas disputas; ou seja, eles assumem um comportamento mais elevado. [...] se apresentarem uma mentalidade de cisnes e o desejo de alcançarem um nível mais elevado, devem respeitar as práticas dos outros e inquirir sobre temas mais elevados. Na verdade, as contradições só ocorrem devido à mentalidade de asnos. As pessoas de mentalidade de cisnes consideram a necessidade de diferentes práticas de acordo com a qualificação dos outros, e, portanto, estão naturalmente desapegadas das disputas sectárias. (THAKURA, 1998, p. 8, tradução nossa).

Por mais que esta plataforma mística *uttama-adhikārī* seja a meta, entende-se, como mostramos em nossa análise do capítulo 12 da Bhagavad-gītā, que os estágios anteriores de *kaniṣṭha-adhikārī* e *madhyama-adhikārī* são pedagógicos e praticamente obrigatórios, e neles, como diz Ṭhākura, as diferenças são evidentes. Já o nível de entendimento da transcendência do *uttama-adhikārī* é a meta da Bhagavad-gītā, alcançável por todos, não apenas monges ou sacerdotes – afinal, Arjuna era um guerreiro –, que afirma que Deus está em tudo e tudo deve ser direcionado a Ele: “O verdadeiro *yogī* Me observa em todos os seres e também vê todos os seres em Mim. De fato, a pessoa autorrealizada vê a Mim, o mesmíssimo Senhor Supremo, em toda a parte. Para aquele que Me vê em toda a parte e vê tudo em Mim, Eu nunca estou perdido, nem ele estará jamais perdido para Mim”. (6.29,30)<sup>145</sup>. Assim: “Tudo o que fizeres, tudo o que comeres, tudo o que ofereceres ou deres para os outros, e quaisquer austeridades que executares — faz isto, ó filho de Kuntī, como

---

<sup>144</sup> É dito na Índia que se oferecido a um cisne um copo com leite e água, ele saberá sorver apenas o leite. Por isso, o exemplo do cisne é frequente na literatura védica, como uma analogia para identificar alguém que é capaz de destacar a essência espiritual em tudo e discernir sobre tópicos transcendentais.

<sup>145</sup> *sarva-bhūta-stham ātmānam / sarva-bhūtāni cātmani / īkṣate yoga-yuktātmā / sarvatra sama-darśanaḥ / yo māṁ paśyati sarvatra / sarvaṁ ca mayi paśyati / tasyāham na praṇaśyāmi / sa ca me na praṇaśyati.*

uma oferenda a Mim” (9.27)<sup>146</sup>. O que não significa, contudo, que a experiência do místico será apenas uma.

## B) A diversidade mística e de caminhos para Deus

Como comenta Knitter (2005, p. 94), “para termos uma experiência mística, temos de vivê-la segundo uma determinada linguagem religiosa. Jamais poderá haver um esperanto místico”. O *uttama-adhikārī* não é a absolutização de qualquer prática ou experiência mística em particular, mas o momento em que o indivíduo consegue perceber o Transcendente em seus vários caminhos, múltiplas linguagens, inúmeras e ilimitadas formas de iluminação, jamais aprisionado em uma única expressão. Ele não vê nada mais desconectado Dele. Nesta “mística se pode perceber uma diversidade de experiências, concepções e narrativas, encontrando-se esta diversidade no seio de cada tradição religiosa como também entre as místicas presentes nas diversas expressões religiosas”, como diz Carlos Frederico Barbosa de Souza (2014, p. 547). Neste nível, sem o sectarismo, uma teologia da libertação inter-religiosa se torna muito mais simples. Mas surge com a profundidade da experiência religiosa e com a interioridade. Como assinala Henri Le Saux:

Deus está dentro, no mais profundo, no mais íntimo, no mais si de si. Não se trata de sair de si, de buscar para fora encontrar Deus, como uma pessoa viaja em direção ao Norte, percorrendo um grande círculo, para encontrar seu irmão no Sul, não se dando conta de que estão separados apenas por uma porta... Trata-se de sair de si mesmo através de um caminho interior, para atingir o Si. (LE SAUX apud TEIXEIRA, 2012, p. 63)

Este caminho de libertação de nós do coração, como diz a Muṇḍaka Upaniṣad 2.2.8<sup>147</sup>, é a base para a chegada no estágio de *uttama-adhikārī* como uma superação de todo o sectarismo. Nesta plataforma, em uma perspectiva inter-religiosa, a pessoa se encontra na descrição de Le Saux:

Deus não é mais aqui e menos Lá; essas são ideias do homem míope e suas distinções. Deus se faz presente tanto no voo do inseto como na contemplação do

---

<sup>146</sup> *yat karoṣi yad aśnāsi / yaj juhoṣi dadāsi yat / yat tapasyasi kaunteya / tat kuruṣva mad-arpaṇam.*

<sup>147</sup> *bhidyate hṛdayagranthiśchidyante sarvasaṁśayāḥ / kṣīyante cāśya karmāṇi tasmindṛṣṭe parāvare.* “Quando o verdadeiro Eu é revelado, o nó do coração é desatado, todas as dúvidas são resolvidas e o karma é consumido”.

teólogo ou no ato de amor místico. Deus não estava menos em Yājñavalkya que em Isaias, não estava menos em Sākyamuni (o Buda) que em Paulo de Tarso. (LE SAUX apud TEIXEIRA, 2012, p. 66).

Nesta categoria em que se vê o sagrado em tudo, a diversidade jamais seria um problema, mas uma expressão da infinitude divina, e o diálogo, obviamente, só enriqueceria a experiência. A dançarina, professora e pesquisadora Karen Veloso Martins apresenta um paralelo com a arte, argumentando que o artista não tem problemas com a diversidade, e dificilmente encontraremos um dançarino, por exemplo, advogando que apenas sua expressão artística é válida ou autorizada como única maneira de se alcançar a perfeição estética.

Para o artista, a arte é seu objeto precioso, ao qual dedica seu esforço, seu amor e admiração. Do mesmo modo, para a pessoa verdadeiramente religiosa, espiritualista, o Transcendente é sua arte, o objeto de seu esforço, amor e admiração. [...] A beleza da diversidade artística é desejável porque pessoas diferentes precisam e desejam métodos, técnicas e estéticas diferentes. A partir do momento em que o objetivo está claro – produzir uma obra de arte – as diferentes técnicas são bem vindas se ajudarem a conduzir a ele. Da mesma maneira, se o objetivo é a elevação espiritual, a Transcendência, os diferentes sistemas compatíveis com a variedade de pessoas são também desejáveis, tendo em vista o benefício delas. (MARTINS, 2015, p. 5-6).

Raimon Panikkar estava em consonância com esse argumento ao dizer que se o foco se der apenas em sua própria tradição religiosa, sem um diálogo externo e intercâmbio com outros, acontece um afogamento e que dificilmente um indivíduo conseguirá entender profundamente sua religião sem “ter uma ideia de existência e legitimidade de outros universos religiosos”. (PANIKKAR apud TEIXEIRA, 2012, p. 76). Como visto, Thākura também se afasta do que Panikkar (2017, p. 83) chama de “diálogo dialético”, de disputas intelectuais, e também propõe o que é chamado pelo teólogo catalão de “diálogo dialógico”, existencial, sem a intenção de convencer ou converter alguém, mas “compreender o outro e deixar-se enriquecer por ele”. O diálogo dialógico<sup>148</sup> é um ato de amor, com a intenção de

---

<sup>148</sup> “No diálogo dialógico, eu confio no outro, não por um princípio ético (porque é o correto a se fazer) ou epistemológico (porque reconheço que é inteligente fazer assim), mas porque descubro (como experiência) o *tu* como contrapartida do *eu*, como pertencente ao *eu* (e não como um não-eu). Confio na compreensão e autocompreensão do outro porque meu ponto de partida não consiste em propor meu *ego* como o fundamento de tudo. Não significa que não examinarei as credenciais do meu interlocutor (se por acaso é mau ou insensato); não quer dizer que cairei no irracionalismo (ou qualquer tipo de sentimentalismo), renunciando as minhas ideias; mas sim que encontro em sua presença concreta algo irredutível ao meu *ego*, mas que não pertence ao não-eu. Descubro o *tu* como parte de um Si-mesmo que é tanto meu quanto teu. Ou, para ser mais exato, que é pouco meu quanto teu”. (PANIKKAR, 2017, p. 95, tradução nossa).

compartilhar as experiências. Esta partilha, como pontua Roberlei Panasiewicz, analisando a obra de Andrés Torres Queiruga, permite um mergulho transreligioso das tradições no mistério divino, e cada processo religioso tem a oportunidade de falar e ouvir. “Na partilha das experiências, as religiões – e a partir delas, a humanidade como um todo – têm a ganhar com esse encontro, pois, juntas, conseguem reduzir os limites da percepção humana ante o absoluto da comunicação divina” (PANASIEWICZ, 2016, p. 63).

### C) O misticismo de silêncio e o misticismo de serviço

A experiência mística traz naturalmente paz interior e compaixão. Ao ter o amor por Deus desperto, vendo-O em todos e em toda a criação, não é possível ser indiferente ao sofrimento alheio ou mesmo ser a causa desse sofrimento. Dois versos que descrevem o ideal *vaiṣṇava*, por exemplo, dizem que ele “é um oceano de misericórdia” e que “sofre com o sofrimento dos outros”<sup>149</sup>. Knitter (2005, p. 91), diz que a “compaixão nasce da sensação de existirmos junto com outros seres que fazem parte do todo tanto quanto nós mesmos; e seu bem-estar é parte do bem-estar do todo e, portanto, parte do nosso próximo bem-estar”. Estamos, portanto, falando de algo experienciado internamente e manifestado externamente no servir ao próximo, entendendo que isto é servir a Deus. É o que Knitter (2005) vai categorizar como “misticismo de silêncio” e “misticismo de serviço”, nome cunhado por Aloysius Pieris (2000), práticas complementares e indissociáveis neste encontro entre Dharma e Libertação, já que um alimenta o outro e não existe de forma independente.

No “misticismo de silêncio” silencia-se a mente e suas atribuições, o ego falso e suas consequências. É a oração cristã, a liturgia sagrada, o Santo Rosário. É a prática do *mantra-yoga*<sup>150</sup>, com a constante repetição dos nomes divinos na *japa-mālā*. É o *ārati* da Deidade no altar *vaiṣṇava*. No “misticismo de silêncio”, somos levados a um diálogo íntimo com Deus, um “diálogo de amor”, “experiência de gratuidade” e “encontro amoroso” com a Divindade, como define Gustavo Gutiérrez (2000). Buscamos a integração com o Divino, deixando-o no centro da nossa existência, deslocando assim o ego dessa posição.

---

<sup>149</sup> *vāñchā-kalpatarubhyaś ca kṛpā-sindhubhya e para-duḥkha-duḥkhī*.

<sup>150</sup> A palavra sânscrita *mantra* é um composto. *Man* pode ser traduzido como mente, e *tra* como libertação. Ou seja, *mantra* é aquilo que liberta a mente do que a aprisiona – seus medos, angústias, depressões etc. Na prática do *mantra-yoga*, a pessoa se conecta (*yoga*) com Deus a partir da repetição de seus nomes divinos, que não são considerados distintos da própria Divindade Absoluta.

Já no “misticismo de serviço” temos a oportunidade de compartilhar os frutos desta experiência introspectiva com os demais, deixando evidente que ela é real e produz resultados palpáveis. Quanto mais servimos, mais profunda se torna a nossa experiência individual de “silêncio”. Como Paul Knitter resume:

Portanto, se no misticismo de silêncio nós ganhamos consciência Daquilo que nos fundamenta e nos dá paz interior e pessoal, no misticismo de serviço temos a oportunidade de sentir e conhecer Aquilo que nos une e chama a cuidar dos outros e amá-los. No misticismo de silêncio eu sinto que sou um com o Divino; no misticismo de serviço sinto que sou um com você, no Divino. (KNITTER, 2005, p. 100).

No diálogo inter-religioso, as pessoas de distintas tradições podem compreender, admirar e aprofundar sua própria experiência, rumando a uma compreensão mística e transcendental da criação, de Deus e da multiplicidade de caminhos, tornando profundos seus misticismos de silêncio, calando o ego falso e podendo agir juntas de forma libertadora. Não apenas numa caridade que produz orgulho, prestígio e uma sensação falsa de superioridade, mas em um servir desapegado, como a ação em *yoga* enfatizada por Kṛṣṇa. Na Bhagavad-gītā, esta ação perfeita é dotada de equanimidade, renúncia e realizada como um sacrifício a Deus. A caridade que purifica “até as grandes almas”<sup>151</sup> é a feita com esta consciência, sendo libertadora em todos os níveis, inclusive do *saṃsāra*. O *dharma* para o *bhakti-yoga* passa essencialmente pelo compartilhamento, sendo inclusive, uma das possíveis traduções da palavra *bhakti*. O praticante, *bhakta*, como comenta Schweig (2012, p. 61, tradução de LARA):

[...] *bhakta* significa literalmente “distribuído” ou “repartido”, referindo-se ao praticante que tem “oferecido o coração totalmente ao divino Amado”. De fato, *bhakti* é a prática em que o *bhakta* tem compartilhado seu coração totalmente com o coração dos outros e com o divino Amado, e descobre que estes dois são absolutamente inseparáveis.

E não é possível fazê-la neste nível sem o “misticismo de silêncio”. E não é admissível viver o “silêncio” sem o serviço, pois ele se converteria em algo egoísta, voltado

---

<sup>151</sup> O verso completo da Bhagavad-gītā (18.5) diz que: *yajña-dāna-tapaḥ-karma / na tyājyaṃ kāryam eva tat / yajño dānaṃ tapaś caiva / pāvanāni manīṣiṇām*. “Os atos de sacrifício, caridade e penitência não devem ser abandonados, mas sim executados. Na verdade, sacrifício, caridade e penitência purificam até as grandes almas”.

apenas para a iluminação individual, sem a partilha. O Hinduísmo, em seus múltiplos caminhos, acolhe aqueles que só se voltam para o silêncio, como a renúncia ascética proposta pelas Upaniṣads, mas, como verificamos, Kṛṣṇa equilibra esta proposta com um caminho *dhármico* amoroso e, simultaneamente, renunciado do ego falso, que enfatiza o servir sem apego. Afinal, Ele estava incitando o príncipe guerreiro Arjuna a lutar por seu compromisso *dhármico* com a população, que não poderia ser regida por corruptos. Ele não concordou que Arjuna se retirasse de suas responsabilidades sociais e fosse apenas rezar e meditar em alguma montanha, mas o lembrou de seu dever e compromisso com a justiça, que deveria ser executado, contudo, sem *ahaṅkāra*. Este equilíbrio e complementaridade entre a meditação e o servir proposto por Kṛṣṇa é o mesmo que recomenda Knitter:

[...] se o misticismo de silêncio deve sempre deixar espaço para o misticismo de serviço, é igualmente verdadeiro que nosso serviço deve deixar amplo espaço para o silêncio. Ele nos alimenta e nos conecta com o Divino de uma maneira importante e diferente do que o serviço o faz. Enquanto o serviço nos permite sentir a presença de Deus no alcance ao nosso próximo, o silêncio fornece o espaço para que sintamos a Deus como o que fundamenta e sustenta tanto o nosso ser como o nosso fazer. E, como já se disse muitas vezes, os ativistas necessitam dessa fundamentação e sustento para que possam perseverar no árduo, doloroso e muitas vezes infrutífero trabalho de transformação desse mundo e de suas estruturas. (KNITTER, 2005, p. 103).

Como dissemos no início desta parte, sempre será infrutífera uma tentativa de transformação desse mundo e de seus sistemas sem uma mudança concreta de cada indivíduo em direção a uma consciência de sua verdadeira identidade espiritual. A mudança de um sistema de governo não gera isso isoladamente, pois não acarreta necessariamente a interioridade necessária. Como o ideal proposto por Jesus no Sermão da Montanha, que analisamos no segundo capítulo, algo, de acordo com a hermenêutica *vaiṣṇava* da Bhagavad-gītā, por sua vez semelhante à proposta de Carlos Mesters para a compreensão e aplicação dos dizeres de Cristo; essa mudança interna rumo à perfeição é algo realizável, que contará com o apoio de Deus no cumprimento.

#### **D) O tornar-se um *sādhu* libertador**

Neste caminho, o fazer o bem ao outro não é opcional, e deve ser, como já repetimos por diversas vezes, dotado de equanimidade e renúncia. Como disse Jesus, “Mas amai os

vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem nada esperar em compensação” (Lc. 6, 35). Corroborando esta atitude, o terceiro dos oito versos basilares deixados por Caitanya Mahāprabhu, conhecidos como Śikṣāṣṭakam, instrui sobre a consciência e atitude ideal com os outros que são necessárias para se louvar o Senhor:

Deve-se cantar o santo nome do Senhor em um estado de espírito humilde, considerando-se inferior a uma folha de grama; deve-se ser mais tolerante do que uma árvore, destituído de todo sentido de falso prestígio, e deve-se estar pronto para oferecer todo respeito aos outros sem esperar algo em troca. Com tal consciência, o santo nome do Senhor pode ser cantado constantemente<sup>152</sup>. (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Adi-līlā, 17.31).

Neste verso, Mahāprabhu resume os ensinamentos de Jesus sobre tolerância, humildade, respeito e amor sem interesses egoístas. “Inferior a uma folha de grama”, pois quando a grama é pisada, ela se abaixa, porém se levanta assim que deixa de ser pisoteada. Mais tolerante que uma árvore, que não se afeta por dualidades, como calor e frio, chuva ou sol, e está sempre disposta a servir em qualquer circunstância, seja com frutos, flores, folhas ou sombra. E até mesmo quando morta ela ainda serve com sua madeira. Oferecer respeito aos outros, sem esperar algo em troca, porque o respeito não foi oferecido pela satisfação do ego falso, mas por amor ou uma tentativa de se chegar a este sentimento. Este servo perfeito, pronto a glorificar o Senhor em todos os sentidos, incluindo, logicamente, as ações, é personificado em Hanumān, sempre disposto a ser um servo do servo do servo abnegado de Rāma. Ou em Bharata, adorando diariamente as sandálias de seu irmão e sendo um servo delas e de todo o reino.

Tanto o Hinduísmo quanto o Cristianismo possuem correntes e grupos que vêm no isolamento do mundo a opção mais sensata para a autorrealização. Não é, no entanto, a prática enfatizada nos caminhos *dhármicos* exaltados no Rāmāyaṇa e na Bhagavad-gītā e menos ainda na práxis libertadora da Teologia da Libertação. Eles se definem como caminhos comunitários, que se expressam no convívio e se nutrem dele. Não excluem momentos de introspecção solitária, como os dias que Jesus passou no deserto, por exemplo, mas enfatizam a coletividade, a expressão do amor no contato com o outro. Quando questionado sobre o que era mais importante na caminhada espiritual, Caitanya Mahāprabhu não exitou em dizer que era a companhia de outros adeptos da jornada, *sādhu-*

---

<sup>152</sup> *trṇād api sunīcena / taror api sahiṣṇunā / amāninā mānadena / kīrtanīyaḥ sadā hariḥ.*

*saṅga*. “O veredito de todas as escrituras reveladas é que um momento de associação com um *sādhu* já garante todo o sucesso”<sup>153</sup>. (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā, 22-54, tradução nossa). Esse *sādhu*, nos dizeres do Bhāgavata Purāṇa (3.25.21), “é tolerante, misericordioso e amigável com todas as entidades vivas. Ele não tem inimigos, é pacífico, guiado pelas escrituras e todas as suas características são sublimes”<sup>154</sup>. Ou seja, há implícita a introspecção e o autoconhecimento e explícito o convívio. E mesmo que a pessoa ainda não tenha atingido essas qualidades, por estar em contato com um *sādhu*, e não apenas fisicamente, mas também por meio de instruções e tentando seguir seus exemplos, também pode ser considerada um. E todos no processo devem, de acordo com Caitanya, apoiado por Mesters em sua análise do Sermão da Montanha, almejar ser um *sādhu*. E sendo um, nenhuma atividade executada por ele, ainda que pareça mundana, será desconectada com o propósito máximo de servir o Supremo com amor e devoção. Como explicou Dom Oscar Romero (1980, p. 26) sobre seu dever como “*sādhu* libertador” e o papel de sua instituição: “minha perspectiva não é política e muito menos oportunista. A Igreja não vive de conjunturas, mas sim da grande utopia, que está muito além”. O arcebispo salvadorenho ainda deixa três elementos (“forças cristãs”) para uma libertação integral:

*O espírito de pobreza*, pois quanto mais desprendidos e menos idólatras da terra sejamos, mais livres seremos para nos capacitarmos às lutas pela liberdade de nosso povo; *o sentido de Deus*, pois nosso povo é muito religioso e aqueles que pretendem dar-lhes uma política ateuista e uma estratégia sem Deus e sua lei não estão sintonizados com nosso povo – nosso povo crê em Deus e quanto mais nos abirmos para o Absoluto Divino mais seremos capazes de dar uma resposta à terra, como Cristo, que soube ser o grande libertador porque seu coração estava arraigado em seu Deus; *uma grande esperança na morte e na ressurreição de Cristo*, pois nelas adquirem valor libertador todas as nossas dores, doenças, sofrimentos e até a própria morte. Morrer em Cristo e viver em Cristo – eis o segredo do verdadeiro libertador. (ROMERO, 1980, p. 27).

Os três pontos elencados por Dom Oscar Romero são muito presentes na Bhagavad-gītā. O que ele chama de “espírito de pobreza”, pode ser entendido como a renúncia proposta por Kṛṣṇa, vivida por Rāma e Sītā na floresta, enfatizada por Jesus em seus dizeres contra o acúmulo de riqueza e, mais ainda, na proposta de se cultivar “tesouros no céu”, valores e riquezas espirituais eternos. Essa é uma verdadeira liberdade. Aliada com o segundo ponto,

<sup>153</sup> ‘*sādhu-saṅga*’, ‘*sādhu-saṅga*’ — *sarva-śāstre kaya / lava-mātra sādhu-saṅge sarva-siddhi haya*.

<sup>154</sup> *titikṣavaḥ kāruṇikāḥ / suhṛdaḥ sarva-dehinām / ajāta-śatravaḥ śāntāḥ / sādavaḥ sādhu-bhūṣaṇāḥ*.

“o sentido de Deus”, torna-se consistente. Aqui a pobreza do primeiro ítem deixa qualquer possibilidade de ser econômica, e passa a ser algo dedicado à espiritualidade. Sem o “sentido de Deus”, a pessoa não combate seu *ahankāra*, e assim não se vê livre da ira, desejos hedonistas, cobiça e inveja. Presa ao seu ego falso, ela não é livre jamais e, portanto, não será capaz de realmente libertar ninguém. Mesmo que ajude os outros caridosamente, o que na Gītā é inegociável, um dever *dhármico* irrevogável, vai falhar em libertá-los (e libertar-se) da verdadeira fonte de sofrimento, que é a ignorância espiritual sobre sua verdadeira identidade metafísica e relação com Deus. Ainda que melhore sua condição econômica e social, se permanece atada ao *ahankāra* e suas consequências, jamais estará de fato livre e livre para amar, como comentou Gutiérrez (2000, p. 116), “liberdade do pecado, do egoísmo, da injustiça, da necessidade, situações que exigem uma libertação”, que geram “o amor, a comunhão”, “a etapa final da libertação”. Neste ponto, o Reino, ou na linguagem *vaiṣṇava* o Mundo Espiritual, são experimentados aqui, nesta existência, porque a consciência do indivíduo está livre e conectada com o Divino. Ele cumpriu seu *dharma*, utilizou as qualidades do seu *dharma* circunstancial para servir a Deus e os demais e já vive plenamente em seu *bhagavata-dharma*, o Dharma Supremo. Por fim, “a grande esperança na morte e ressurreição de Cristo”, que traz a dimensão soteriológica, fundamental no discurso de ambas as tradições analisadas. Sem essa utopia salvadora, as calamidades vividas aqui perdem o sentido pedagógico, perdem seu valor enquanto parte da libertação, do caminho de entender e viver o *dharma*. Sem ela, vive-se apenas o circunstancial, a conjuntura política, o cotidiano sem propósito superior, pois a morte, como o “tempo que tudo devora” descrito por Kṛṣṇa como Ele mesmo, virá implacavelmente. Mas com essa meta, a ser realizada não apenas após a morte, mas ainda em vida, o sentido libertador, *dhármico*, permeia tudo, todas as ações, e equilibra a existência, não como uma esperança escatológica, mas no amadurecimento espiritual e religioso proporcionado pela experiência mística da interioridade aliada ao (desapegado do ego e amoroso) serviço a Deus e a sua criação.

## **Conclusão**

Neste capítulo derradeiro, mostramos possibilidades de encontro entre os conceitos de Dharma e Libertação, além de outras que já estavam evidentes nos capítulos anteriores,

pois temas como a importância da fala veraz, de se seguir um mestre autêntico, o servir ao próximo, a construção do caráter, a responsabilidade social compassiva, a pureza do agir e o cultivo de outras práticas espirituais aparecem nas falas de Rāma, Sītā, Kṛṣṇa e Jesus com a mesma veemência. Bhaktivinoda e Mesters, Resnick e Gutiérrez.

Porém, neste capítulo, para permitir e dar bases ao diálogo entre os termos, explicamos conceitos do pluralismo religioso e a trajetória até ele, passando por exclusivismos e inclusivismos. Do pluralismo, trouxemos a relevância crucial do diálogo inter-religioso e como ele se destaca como algo necessário e urgente, que engrandece a visão da própria tradição religiosa e ressalta a interioridade, a busca pela unidade na diversidade.

Neste diálogo, apresentamos duas propostas de integração das tradições: pela via ética, a “opção pelos pobres”; e pela via que integra o “misticismo de silêncio” ao “misticismo de serviço” e vice-versa, mais equilibrada e abrangente. Nesta segunda proposta, fica evidente que tanto a hermenêutica do Vaiṣṇavismo Gauḍīya quanto da Teologia da Libertação trazem os dois tipos de misticismo em suas leituras, mas falta ênfase no equilíbrio em muitos momentos, na compreensão de que um não pode existir sem o outro, com o grave risco de se converter em algo egoísta e igualmente deslocado da realidade. Neste equilíbrio, inclusive, todos devem ser libertados, porque igualmente sofrem em sua prisão autoimposta pelo egoísmo. Não pode haver castas, distinções de gênero, cor, etnia, pertença religiosa e mesmo condição econômica. Como advertiu o monge zen-budista e poeta vietnamita Thich Nhat Hanh:

Na América Latina, os teólogos da libertação falam da preferência ou da “opção” de Deus pelos pobres, os oprimidos, os marginalizados. Mas não creio que Deus queira que tomemos partido, mesmo dos pobres... Deus aceita tanto o rico quanto o pobre, e deseja que eles se entendam um ao outro, que compartilhem seu sofrimento e felicidade um com o outro, e trabalhem juntos pela paz e justiça social. (HANH apud KNITTER, 2005, p. 103).

Ainda que falte em Hanh uma consideração mais profunda sobre os contextos distintos entre Ásia e América Latina, que mudam sensivelmente o conceito de “pobre” nos dois continentes, é uma advertência transcendentalista a ser destacada. É também um dever lembrar os ricos de sua natureza espiritual e relação com o Divino, o que já traz implícita (mas deve ser explicitada) a sua responsabilidade social. Afinal, sem o *ahaṅkāra*, está fora de cogitação a cobiça, o acúmulo de riquezas, a insensibilidade com o sofrimento alheio, a

inveja. Sem esse trabalho de conscientização espiritual das pessoas favorecidas economicamente, a luta pela libertação integral dos pobres se torna muito mais difícil, e o trabalho libertador se converte em algo seletivo e até discriminatório, uma vez que todos sofrem, em última e primeira instâncias, pela sua identificação com o *ahañkāra* e distanciamento da Divindade. Neste conceito transcendentalista védico, as identificações das minorias identitárias, sejam étnicas, gênero ou credo, por mais que tenham sua relevância circunstancial e devem fazer parte de uma discussão séria e urgente, não podem se converter em uma meta final, pois acabam por reforçar o *ahañkāra*, promovendo uma desunião desnecessária. Ainda que libertem em um nível social, precisam avançar para a libertação integral.

Seguramente, com os oprimidos e marginalizados, o trabalho é dobrado, porque envolve o mesmo dever de expansão da consciência espiritual realizado com os ricos e favorecidos, mas traz a necessidade do alento material, a batalha por uma vida digna, que não antecipe a morte, o fim de preconceitos e políticas que marginalizam. Mas não é viável, em um conceito que equilibra Dharma e Libertação, uma luta de classes no trabalho espiritual libertador, mas sim uma disseminação do *bhagavata-dharma* de todos e ainda, na visão equânime falada por Kṛṣṇa e explicitada no Rāmāyaṇa, um trabalho de libertação dos animais e da natureza, numa tentativa de existência que minimize a violência e a discriminação ao máximo, buscando ser de fato um instrumento da paz divina neste mundo. Dessa forma, Libertação e Dharma ensinam ativismo social e espiritual como elementos indissociáveis para a máxima perfeição espiritual, para o Reino de Deus nesta vida, neste momento, como um estado de consciência a se manifestar e ajustar a realidade ao redor.

## Conclusão

Nesta pesquisa, percorremos um longo caminho para chegar ao diálogo dos termos Dharma e Libertação dentro das escolhas hermenêuticas que fizemos. Hinduísmo e Cristianismo são tradições muito ricas, com escolas de pensamento muito distintas. O Hinduísmo, além de não ser uma religião unificada, mas um aglomerado de filosofias e teologias reunidas ao redor da Literatura Védica, pode ir do monismo ateísta ao teísmo devocional, passando por panteísmo, politeísmo e até rituais pouco convencionais. O Cristianismo, embora se unifique na fé em Jesus Cristo, possui leituras tão díspares do seu Messias, de sua mensagem e das práticas religiosas que, mesmo sendo uma tradição bem mais recente se comparada ao Hinduísmo, também possui uma extraordinária variedade, com distinções imensas. Por isso, nossa escolha apresenta um foco preciso nas leituras teológicas do Vaiṣṇavismo Gauḍīya e da Teologia da Libertação, o que já é um universo colossal.

Começamos situando o Vaiṣṇavismo e as obras escolhidas para o nosso trabalho, os Itihāsas, Rāmāyaṇa e Bhagavad-gītā, dentro da vasta tradição védica e sua literatura para nortear a definição de Dharma como algo presente tanto no imanente quanto no Transcendente. Tendo como foco final o *bhagavata-dharma*, nos afastamos assim das divisões sociais (*varṇāśrama-dharma*) propostas pelos Dharma Śāstras e Dharma Sūtra, também presentes nos Itihāsas e Purāṇas, como uma meta de iluminação, entendendo-as como parte do caminho *dhármico* que leva ao Jaiva Dharma, o servir como meta existencial.

Apresentando um resumo substancial da narrativa do Rāmāyaṇa, pouquíssimo estudado no Brasil, vimos a aplicação tida como exemplar do Dharma em inúmeras circunstâncias na ação e fala dos personagens do livro, história que é, como nenhuma outra, parte essencial da cultura popular e devocional da Índia. Nenhum outro livro da Literatura Védica possui a popularidade do épico que conta a história de Sītā, Rāma e Hanumām. Portanto, se pretendemos falar da libertação de oprimidos no Hinduísmo, o Rāmāyaṇa é uma ferramenta indispensável. Qualquer pessoa que queira fazer este trabalho precisa conhecê-lo bem, aprofundar-se nos exemplos e no significado das ações e ensinamentos que aparecem ao longo dos 24 mil versos de Vālmīki e nas centenas de histórias populares de Rāma e seus companheiros presentes no cotidiano hindu e de sua diáspora.

Ao apresentar a Bhagavad-gītā, estamos lidando com o livro que é a essência de todo o conhecimento védico, fonte tanto das escolas monistas quanto teístas. Trouxemos os principais pontos dos 700 versos do diálogo sagrado entre Kṛṣṇa e Arjuna, com o equilíbrio entre Dharma e renúncia ascética, o caminho do conhecimento, da ação ideal, da meditação e devoção como algo integral, a importância de renúncia, equanimidade e oferenda como elementos cruciais do *yoga*, a distinção essencial entre alma e corpo e o *dharma* supremo como conclusão final. Novamente, como enfatiza Howard Resnick (2015), o livro ensina ativismo social e espiritual, pois busca-se a perfeição espiritual com a dedicação ao bem-estar de todos os seres vivos: “Aqueles que estão além das dualidades que surgem das dúvidas, cujas mentes estão voltadas para si, que vivem atarefados, trabalhando para o bem-estar de todos os seres vivos, e que estão livres de todos os pecados, libertam-se no Supremo” (Bhagavad-gītā, 5.25)<sup>155</sup>. A instrução, que se repete ao longo da Gītā deixa evidente que, ao livrar-se do egoísmo (*ahankāra*) e de suas consequências, como ira, cobiça, luxúria e inveja, o ser humano se ilumina e simultaneamente se compromete com o bem-estar de todos, porque desenvolve amor genuíno. Mas, e esse é um ponto crucial, para chegar neste estágio, ele deve – concomitantemente e com a mesma dedicação – servir os outros e cultivar práticas e conhecimento espiritual. Ele se compromete com o bem-estar de todos ao desenvolver amor, mas só desenvolve amor trabalhando para o bem-estar de todos.

Posteriormente, salientamos o surgimento histórico da Teologia da Libertação, para então demonstrar a hermenêutica proposta por ela ao termo Libertação no Êxodo e nos Evangelhos. A trajetória de Moisés e a condução do povo hebreu à liberdade da escravidão egípcia e sua Aliança com Javé ganham novos contornos com o entendimento de que o anseio libertador do povo segue presente. Em uma perspectiva inter-religiosa, toda a humanidade tem sua história de libertação, coletiva e individual, seja das opressões impostas por situações não-divinas, seja pelo ego, o ódio e a inveja, por exemplo.

Assim como as divindades no Rāmāyaṇa, Jesus nos Evangelhos é um exemplo de ação ideal, cumprimento perfeito do *dharma* enquanto mestre, servo do servo de Deus. Explicitamos alguns elementos importantes de sua trajetória, com destaque para a leitura do Sermão da Montanha como ensinamento conciso e completo da perfeição espiritual, os milagres de Jesus como uma manifestação concreta do Reino de Deus na Terra e sua

---

<sup>155</sup> *labhante brahma-nirvāṇam / ṛṣayaḥ kṣīṇa-kalmaṣāḥ / chinna-dvaidhā yatātmānaḥ / sarva-bhūta-hite ratāḥ.*

ressurreição como a vitória da vida, da graça divina sobre as forças da morte. Em toda a hermenêutica proposta pelos teólogos da libertação e a proposição de seguir Jesus com ações concretas em favor dos excluídos, trouxemos inúmeros trechos que evidenciam que a suposta falta de interioridade e relação com a transcendência da Teologia da Libertação é uma análise superficial, para não dizer desonesta. Estes elementos estão em abundância nos livros de teólogos basilares desta corrente teológica desde os anos 1970.

Assim, buscamos mostrar que uma ideia de práxis libertadora está sim presente no Dharma, ainda que a “opção pelos pobres” não seja tão enfatizada, e que a busca por uma libertação interior, do ego, em uma perspectiva transcendentalista, está ativa no ideal proposto pela Teologia da Libertação. A proeminência que cada uma das tradições acaba dando a uma parte do processo certamente contribui para as críticas de que o Vaisṇavismo Gauḍīya despreza questões sociais enquanto a Teologia da Libertação é apenas mundana, mas é algo, como apontamos durante a pesquisa, inconsistente e raso. Os dois termos juntos, Dharma e Libertação, contudo, podem se equilibrar perfeitamente, enfatizando com o mesmo fervor as duas etapas *dhármicas* do processo de libertação integral e contribuindo de forma muito mais profunda e definitiva com soluções urgentes para o mundo contemporâneo, que carece de solidariedade, compaixão, veracidade, austeridade e pureza.

Para esta articulação entre eles, discorreremos no terceiro capítulo sobre o pluralismo religioso, pois dentro dele o diálogo inter-religioso flui com uma disposição, respeito e consistência muito maiores. O diálogo, como afirmou Roberlei Panasiewicz (2003, p. 39-40), visa tanto a ampliação da concepção de Deus dentro da própria tradição religiosa, que poderá “elaborar ou contemplar com mais profundidade o mistério de Deus”, quanto a convivência e ação comunitária, que se enriquecem com as possibilidades de fortalecimento do respeito, alteridade, compreensão do diferente, vivência do amor. Aproveitamos, assim, duas sugestões de possibilidades de bases para um diálogo inter-religioso para mostrar possíveis correlações, equilíbrios e enriquecimento nos conceitos de Dharma e Libertação: a partir da perspectiva ética, a ação com os empobrecidos e a “regra de ouro”, proposto por Vigil, e a ação em conjunto e interdependente do “misticismo de silêncio” e o “misticismo de serviço”, trazida por Knitter. Como já dissemos, a proposta de Knitter é o equilíbrio perfeito de conceitos presentes em ambos, que ficam assim com peso igual.

Neste diálogo, onde o “diferente deixa de ser sinônimo de ameaça e passa a ser companheiro em busca do Mistério transcendente” (PANASIEWICZ, 2003, p. 40), os termos trabalhados se articularam com muita naturalidade, mostrando como as teologias, aparentemente tão distintas, têm muitas afinidades, podendo concretizar diálogos nos níveis existencial, místico, ético e teológico<sup>156</sup>. Aliás, fizemos, ainda que não de forma satisfatória, todos esses. Em alguns casos, deixamos um rastro para futuras pesquisas e trabalhos na área das Ciências da Religião aprofundar. Por exemplo, a visão pluralista de Deus, como possuidor de diversas formas e nomes, múltiplo, infinito em suas possibilidades de atuação de acordo com tempo, lugar e circunstância, mas ainda assim uma Pessoa Suprema única e original, trabalhada na teologia Vaiṣṇava Gauḍīya, amplia as possibilidades de diálogo nas tradições cristãs, que também entendem essa probabilidade na Trindade.

Os cinco itens essenciais para um diálogo inter-religioso listados por Faustino Teixeira (2003, p. 27) – humildade, reconhecimento do valor da alteridade, fidelidade à tradição, abertura à verdade, capacidade de compaixão – aparecem em nossa pesquisa não apenas no diálogo que fizemos dos termos, mas, sobretudo, nas conclusões dos teóricos trazidos de cada tradição. Isso evidencia como as hermenêuticas escolhidas têm plena abertura e disposição para o diálogo e seus aprofundamentos. As teologias que trabalhamos vêm o diálogo inter-religioso com total naturalidade e reforçam que ele *deve* acontecer. Evidente em Bhaktivinoda Ṭhākura e Dom Pedro Casaldáliga; e na origem, em Caitanya Mahāprabhu e Jesus Cristo.

Como afirmou Queiruga (2010, p. 446): “A história da revelação consiste justamente nisso: em Deus ir conseguindo que esse meio opaco e impotente para o infinito que é o espírito humano vá captando sua presença e se sensibilize para sua manifestação, entrando assim em diálogo com sua palavra de amor e acolhendo a força salvadora de sua graça”. E Desmond Tutu, de certa forma, completa: “a leitura dos clássicos de diferentes religiões em matéria de oração, meditação e misticismo possibilita encontrar uma convergência substancial, o que é motivo de celebração. Muito existe que conspira para nos separar; portanto, celebremos aquilo que nos une, aquilo que temos em comum” (TUTU, 2012, p. 27). Por fim, Panikkar finaliza:

---

<sup>156</sup> Esses quatro níveis aparecem assim no documento Diálogo e Missão (28), emitido pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Religioso. (PANASIEWICZ, 2003, p. 41).

Não é que existam, simplesmente, diferentes caminhos que conduzem ao pico, mas que o próprio cume desmoronaria se todos os caminhos desaparecessem. O cume é, num certo sentido, o resultado dos muitos aclives que levam a ele... Não é que essa realidade (o Divino Mistério) tenha muitos nomes, como se houvesse uma realidade exterior aos nomes. Essa realidade é os muitos nomes e cada nome é um novo aspecto. (PANIKKAR, 1981, p. 19).

Swami Prabhupāda, em conversa com o poeta Allen Ginsberg, registrada em 12 de maio de 1969, em Ohio (EUA), sintetiza a afirmação de Panikkar, dizendo que “se alguém ama Kṛṣṇa, ele deve amar Jesus Cristo. E se alguém perfeitamente ama Jesus Cristo, ele deve amar Kṛṣṇa”, pois “se alguém entende Kṛṣṇa, vai entender Jesus Cristo. E se alguém entende Jesus Cristo, entenderá Kṛṣṇa”.

*Hari Om Tat Sat*

## Referências:

- AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ATHARVA VEDA (GOPALA-TAPANI UPANISAD) – Texto em sânscrito e tradução para o inglês de SARVANANDA, 1978.
- BARTH, Karl. **La revelación como abolición de la religión**. Madrid: Marova Fontanella, 1973.
- BHAGAVAD-GITA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 2008.
- BHAGAVATA-PURANA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 1995.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: TEB – Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- BHASAN, A. L., **The wonder that was India**. Calcutá: Rupa & Co., 1982.
- BHURIJANA, Dasa. **Surrender unto me: An overview of the Bhagavad-gita**. Nova Delhi: VIHE, 1997.
- BOFF, Clodovis. **Teologia e prática** – Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da libertação: O teológico das libertações sócio-históricas**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BOFF, Leonardo. **A graça libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BOFF, Leonardo. **A fé na periferia do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. **O Pai-nosso**. A oração da libertação integral. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. São Paulo: Vozes, 1980.
- BOFF, Leonardo. **O destino do homem e do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, Leonardo. **Grito da Terra, grito dos pobres**. São Paulo: Ática, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Creation and fall**. Nova York: Macmillan, 1966.
- BRIEND, Jacques. **Uma leitura do Pentateuco**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- CANTARELLA, Antônio Geraldo. O cânon bíblico: por que certas narrativas se tornaram sagradas? In: **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 315-336, abr./jun. 2016. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n42p315>. Acesso em 12 de dezembro de 2019.
- CAZELLES, Henri. **História política de Israel**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- CÉSAR, Elben (org.). **Reforma – a vitória da Graça**. Viçosa: Ultimato, 2013.

- CHAKRAVARTI, Sudhindra Chandra. **Philosophical foundation of bengal vaisnavism: A Critical Exposition.** Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004.
- CHARI, S. M. **The philosophy of the Bhagavad gita:** A Study based on the evaluation of the commentaries of Śamkara, Ramanuja and Madhva. Foreword by M.Srivatsankacharya. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2005.
- COMBLIN, José. A teologia das religiões a partir da América Latina. In: TOMITA, Luiza E. & VIGIL, José Maria & BARROS, Marcelo (Orgs.). **Pluralismo e libertação.** Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: ASSET/Edições Loyola, 2005.
- DASGUPTA, Surendranath. **A history of indian philosophy – Vol. I.** Nova Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- DAUSTER, Gustavo. **Yoga Sutra de Patanjali:** Uma abordagem prática. Chapada dos Veadeiros: Paraíso dos Pândavas, 2006.
- DE MATTEI, Roberto. **O Concílio Vaticano II:** uma história nunca escrita. São Paulo: Ambientes e Costumes, 2013.
- DHARMA, Krishna. **Ramayana:** Índia's Immortal Tale of Adventure, Love and Wisdom. Los Angeles: Torchlight Publishing, 1998.
- DHARMA, Krishna. **Mahabharata:** O maior épico espiritual de todos os tempos. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2018.
- ELIADE, Mircea. **Yoga, imortalidade e liberdade.** São Paulo: Palas Athenas, 2012.
- FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.
- GOSVAMI, Sanatana. **Śrī-Bṛhad-Bhāgavatāmṛta.** Texto em sânscrito e tradução para o inglês de DASA, Vrindavana: Ras Bihari Lal and Sons, 2007.
- GRUEN, Wolfgang. **O tempo que se chama hoje:** Uma introdução ao Antigo Testamento. São Paulo, Paulinas, 1983.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1975.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber em seu próprio poço.** Tradução de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem.** São Paulo: Paulinas, 1975.
- HOPKINGS, Thomas. **The Hindu religious tradition.** California: Wadsworth Pub. Co., 1971.
- KATHA-UPANISAD – Texto em sânscrito e tradução para o inglês de JOSHI, 2007.

- KAUNTEYA, Dasa. **Did Srila Prabhupada want woman diksa-guru?** Mayapur: Eye of the Storm, 2013.
- KNAPP, Stephen. **O coração do Hinduísmo: o caminho oriental para a liberdade, o autoconhecimento e a iluminação.** Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2019.
- KNITTER, Paul. Para uma teologia da libertação das religiões. In: TOMITA, Luiza E. & VIGIL, José Maria & BARROS, Marcelo (Orgs.). **Pelos muitos caminhos de Deus.** Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003.
- KNITTER, Paul. Religiões, misticismo e libertação. Um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. In: TOMITA, Luiza E. & VIGIL, José Maria & BARROS, Marcelo (Orgs.). **Pluralismo e libertação.** Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: ASSET/Edições Loyola, 2005.
- KNITTER, Paul. **Introdução às teologias das religiões.** São Paulo: Paulinas, 2008.
- KONINGS, Johan. **A Bíblia nas suas origens e hoje.** Petrópolis: Vozes, 1998.
- KONINGS, Johan. **A palavra se fez livro.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- KÜNG, Hans. **Religiões do mundo - Em busca de pontos comuns.** Campinas: Verus, 2004.
- LARA, Marco Antônio de. **Karma-yoga como ação moral ideal na Bhagavad-gita à luz da criteriologia künigiana.** Dissertação apresentada na PUC-MG sob a orientação do Prof. Dr. Márcio A. de Paiva. Belo Horizonte, 2016.
- MAHABHARATA – Texto em sânscrito com tradução para o inglês de SHARMA, 2008.
- MAHADEVAN, T. M. P. **Invitación a la filosofía de la India.** Traducion de Leticia García Urriza; Fondo de Cultura Económica: México, 1991.
- MARTINS, Karen Cristine Veloso. A arte religiosa da Índia como instrumento de diálogo e apreciação da alteridade em um contexto intercultural. Publicado no caderno de resumos do **Simpósio Internacional PUC-MG/FAJE**, em 2015. Disponível em <http://ptdocz.com/doc/1151877/simpósio-internacional-puc-minas----faje-caderno-de-resumos>. Acesso em 15 de julho de 2019.
- MESTERS, Carlos. **Palavra de Deus na história dos homens.** Manhumirim: O Lutador, 1969.
- MESTERS, Carlos. **Deus, onde estás?** Belo Horizonte: Vega, 1972.
- MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras.** Petrópolis: Vozes, 1975.
- MESTERS, Carlos. **A missão do povo que sofre.** Petrópolis: Vozes, 1981.

- MONIER-WILLIAMS, M. A **Sanskrit-English dictionary**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- MURAD, Afonso; LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à teologia**: Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- OTTO, Rudolf. **Christianity and the indian religion of grace**. Madras: Christian Literature Society, 1929.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-54, 2º sem. 2003.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas, 2010.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Criação, revelação e salvação: uma leitura da identidade cristã a partir da teologia de Andrés Torres Queiruga. In: **Revista Rever**, Ano 16, Nº01, p. 50-65, jan.-abr. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/28433>. Acesso em 17 de jul. 2019.
- PANIKKAR, Raimon. **The unknown Christ of Hinduism**. Maryknoll: Orbis Books, 1981.
- PANIKKAR, Raimon. **II dialogo intrareligioso**. Assisi: Citadella Editrice, 2001.
- PANIKKAR, Raimon. **Espiritualidad hindu**: Sanatana dharma. Barcelona: Kairós, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. **Vita e parola**. La mia opera. Milano: Jaca Book, 2010.
- PANIKKAR, Raimon. **VI Culturas y religiones em diálogo**: 1. Diálogo intercultural e inter-religioso. Barcelona: Herder, 2017.
- PIERIS, Aloysius. **Viver e arriscar** – Estudos inter-religiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2008.
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O Upadesamrta**: o néctar da instrução, uma apresentação autorizada em português do Sri Upadesamrta de Srila Rupa Gosvami. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1985.
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **The journey of self-discovery**. New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1990.
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Srimad Bhagavatam**. 19 Volumes, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O Bhagavad-gītā como Ele é**. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2008.
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O néctar da devoção**: A ciência completa de bhakti-yoga. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2010.

- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O rei avatara**: uma história de heroísmo, retidão e amor. Pindamonhangaba: Bhaktivedanta Book Trust, 2016.
- PURNAPRAJNA, Dasa. **Stories from the Skanda Purana**. Vrindavana: Rasbihari Lal & Sons, 2005.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. 2010. **Repensar a revelação**. A revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.
- RAHNER, Karl. **El cristianismo y las religiones no cristianas**. Madri: Taurus, 1964.
- RAHNER, Karl. **Los cristianos anónimos**. Madri: Taurus, 1969.
- RATZINGER, Joseph. **Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação**. Disponível em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html). Acesso em 13 de dezembro de 2019.
- RESNICK, Howard. **Guia completo da Bhagavad-gita com tradução literal**. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2016.
- RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Pluralismo e libertação**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- ROMERO, D. Oscar. **Bispo e mártir**: Homilias. Organizado por L.A. Gomes de Souza e Leonardo Boff. Petrópolis: Vozes, 1980.
- ROSEN, Steven J. **India's spiritual renaissance**: The Life and Times of Lord Caitanya. Nova York: FOLK Books, 1988.
- ROSEN, Steven J. **Essential Hinduism**. Westport: Prager Publishers, 2006.
- SARGEANT, Winthrop. **The Bhagavad Gita**. Foreword by Huston Smith. New York: Excelsior Editions, 2009.
- SATSVARUPA, Gosvami. **Introdução à Filosofia Védica**: A tradição fala por si mesma. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1994.
- SCHARBERT, Josef. **Introdução à Sagrada Escritura**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- SCHWEIG, G. M. **Bhagavad-Gita**: The Beloved Lord's Secret Love Song. New York: Harper Collins Publisher, 2007.
- SCHWEIG, G. M. Vaishnava Bhakti theology and interfaith dialogue. **Journal of vaishnava Studies**. Virginia, v. 20, n. 2, p. 51-66, spring 2012.
- SOUZA, Carlos Frederico Barbosa. A especificidade e contribuição da mística no diálogo inter-religioso. In: FERMÍN, Francisco Javier Sancho. (Org.). **La identidad de la mística**.

- Fé y experiencia de Dios.** Actas del Congreso internacional de Mística. Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 541-570.
- SÖDERBLOM, Nathan. **The living God: Basal forms of Personal Religion.** Londres: Oxford University Press, 1931.
- SRIMAD VALMIKI-RAMAYANA – Texto em sânscrito com tradução para o inglês de Chimmanlal Goswami, 2006.
- SRI CAITANYA-CARITAMRTA – Texto em bengali com tradução para o inglês de PRABHUPADA, 1987.
- SVAMI, Suhotra. **Sad-darsanam: The six systems of vedic philosophies.** Mayapur: Bhaktivedanta Academy, 2008.
- SWAMI, Bhakti Vikasa. **Ramayana – The story of Lord Rama.** Gujarat: Bhakti Vikasa Books, 2004.
- SWAMI, Devamrta. **Em busca da Índia védica.** Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2019.
- SURYANARAYANAN, R. N. **Universal religion.** Mysore, 1952.
- TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: TOMITA, Luiza E. & VIGIL, José Maria & BARROS, Marcelo (Orgs.). **Pelos muitos caminhos de Deus.** Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003.
- TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, 2º sem. 2003.
- TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos.** São Paulo: Paulinas, 2012.
- TEIXEIRA, Faustino. **Cristianismos e Teologia da Libertação.** São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- THAKURA, Srila Bhaktivinoda. **Śrī Kṛṣṇa-saṁhitā.** Vrindavana: Vrajaraj Press, 1998.
- THAKURA, Srila Bhaktivinoda. **Śrī Caitanya-Śikṣāmṛta.** Tradução de Bhanu Swami. Vrindavana: Brhat Mrdanga Press, 2004.
- THAKURA, Srila Bhaktivinoda. **Jaiva Dharma: El libro del alma.** Tradução de Bhaktivedanta Narayana Maharaja. Vrindavana: Gaudiya Vedanta, 2007.
- THAKURA, Srila Bhaktivinoda. **Jaiva Dharma: a ciência da alma.** São Paulo: Gouranga Publicações, 2010.
- THAKURA, Srila Bhaktivinoda. **Śaranagati: o devocionário da rendição completa.** Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2019.

- THEODOR, Ithamar. **Exploring the Bhagavad Gītā: Philosophy, structure and meaning.** London: Ashgate, 2010.
- TOMITA, Luiza E. & VIGIL, José Maria & BARROS, Marcelo (Orgs.). **Pelos muitos caminhos de Deus.** Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003.
- TOMITA, Luiza E. & VIGIL, José Maria & BARROS, Marcelo (Orgs.). **Pluralismo e libertação.** Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: ASSET/Edições Loyola, 2005.
- TULASIDAS, Goswami. **Sri Ramacaritamanasa: A Romanized Edition With English Translation.** Gorakhpur: Gita Press, 2011.
- TUTU, Desmond. **Deus não é cristão e outras provocações.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.
- VALERA, Lucio. **Mística devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa):** Um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Goswami. Tese de doutorado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Dilip Loundo. Juiz de Fora, 2015.
- VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso –** Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.
- VIDYABHUSANA, Baladeva. **Gita Bhusana.** Chennai: Vaikuntha Enterprises, 2016.
- VISNU PURANA – Texto em sânscrito e tradução para o inglês de WILSON, 1998.
- VISVANATHA, Cakravarti Thakura. **Sarartha Varsini Tika.** Tradução de Thiago Braga: Juíz de Fora, 2006.
- ZAOUI, Andre. **Catholiques, juifs, orthodoxes, protestants lisent la Bible: Introductions à la Bible,** t. I, Paris: Cerf, 1970.