

A ÍNDIA MUITO ALÉM DO INCENSO: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo

Arlison Silva de Oliveira
Doutorando em História - USP

RESUMO: Buscamos compreender o contexto sócio-histórico (ética e visão de mundo) do vaishnavismo, bem como, de forma resumida, as principais fontes e idéias teológicas, seus espaços, sua origem, seus precursores, suas divindades, suas práticas e, por fim, sua gama literária inserida na tradição indiana (ou parte integrante do que hoje se conhece como hinduísmo) e de forma latente nos ancestrais textos védicos. Chegamos à compreensão de que esta tradição religiosa volta-se para a devoção de um deus multifacetado, possuindo raízes históricas envoltas na ortodoxia brahmânica, ou seja, na milenar concepção de que os brahmanas (mestres) são os agentes sociais capazes de orientar toda a sociedade para o além-mundo. Além disso, o mais proeminente desses mestres foi, com certeza, aquele que é considerado uma encarnação direta de deus: Caitanya.

PALAVRAS-CHAVE: vaishnavismo, Caitanya, Índia.

ABSTRACT: We attempt to understand the socio-historical context (ethics and world vision) of the Vaishnavism as well as, in a summarized way, the main sources and theological ideas, its spaces, origin, precursors, divinities, practices, and, finally, its literature set, inserted in the Indian tradition (or part of what today is known as Hinduism) and latently in the Vedic ancestral texts. We have concluded that this religious tradition dedicates itself to the worship of a multifaceted god, deeply historically rooted in the Brahmanic orthodoxy, i.e., in the millenarian conception that the Brahmins (masters) are the social agents capable of leading all society to the world-beyond. Moreover, the most prominent among these masters was certainly the one who is considered god's direct incarnation: Caitanya.

KEY-WORDS: vaishnavism; Caitanya; India.

Sua Definição e Origem

Este artigo expõe de forma resumida as principais fontes e idéias religiosas, históricas e literárias da tradição *vaishnava* (parte integrante do que hoje se conhece como hinduísmo). Estas, inseridas de forma latente nos ancestrais textos védicos e caracterizadas sinteticamente pela devoção incondicional ao deus Vishnu (do sânscrito, “o Onipresente” ou “o que está em toda parte”), também conhecido como Narayana, e muitas vezes, como se observa a partir de seu desenvolvimento na Índia, no período equivalente ao medievo europeu, relacionado com o deus Krishna. Com isso, tal deus passa a ser caracterizado como a manifestação original e mais adorada de Vishnu. Poderíamos até dizer que, historicamente, do vaishnavismo passa-se para o krishnaísmo (adoradores de Krishna) e que na modernidade tem-se uma prioridade pela devoção da divindade em seu aspecto de Krishna (etimologicamente, “o Todo Atrativo”).

Assim, o termo “vaishnavismo” é utilizado pelos indólogos modernos para indicar a manifestação histórica do sistema filosófico-religioso dos adoradores de Vishnu, mais conhecidos como os *vaishnavas*.

Para compreendermos o contexto histórico do vaishnavismo, sua ética, visão e práticas sociais, devemos, inicialmente, atentar para o fato de que ele não se limita ao termo pelo qual se caracteriza a religião indiana moderna: “hinduísmo”, pois como observa Ainslee Embree:

O cenário físico é a terra que, desde épocas passadas, o mundo ocidental conhece como sendo a Índia, uma palavra que os gregos tomaram emprestado dos persas, que, por causa da dificuldade que tinham com o “s” inicial, chamavam o grande rio Sindhu (moderno Indu) de “Hindu”. Foi com esta palavra que os estrangeiros passaram a designar a religião e a cultura dos povos que viviam na terra banhada pelos dois rios, o Indo e o Ganges, embora os próprios nativos não usassem o termo (EMBREE, 1972: 08).

Max Weber também observa que o termo “hinduísmo” ou “hindu”

É uma expressão que aparece pela primeira vez com a dominação islâmica ao referir-se aos nativos da Índia não convertidos. Os próprios indianos não hão começado a designar como ‘hinduísmo’ sua afiliação religiosa até a literatura moderna (WEBER, 1987, tomo II: 14).

O vaishnavismo, por conseguinte, tem na modernidade uma especial referência ao movimento reformador impulsionado pelo filósofo e místico bengali Caitanya (1486-1533 d.C.), o qual atualmente é representado com mais ênfase pela sociedade *Gaudiya*

Vaishnava na Índia, e no Ocidente por uma de suas vertentes, os *Hare Krishna*, e por todas as linhas surgidas sob a supervisão de alguns *vaishnavas*, principalmente Bhaktivinoda Thakura (1828-1914) e os discípulos de Bhaktisiddhanta Sarasvati Gosvami (1874-1937), fundador da Gaudiya Math Institute for Teaching Krishna Consciousness (1918), dos quais se destaca A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), fundador e líder carismático da International Society for Krishna Consciousness (1966).

Sua Localização

Gaudiya é um termo utilizado por esse vaishnavismo moderno e proeminente para se autocaracterizar e indica a região da Índia entre o lado sul das montanhas dos Himalaias e a parte norte das colinas *Vindhya*, chamadas *Aryavarta*, ou a “terra dos arianos”. Esta porção da Índia divide-se em cinco partes ou províncias (*Panca-gaudadesha*): Kashmir (ou Cachemira) e Punjab, *Kanyakubja* (Uttar Pradesh, incluindo a moderna cidade de Lucknow), *Madhya-gauda* (Madhya Pradesh), *Maithila* (Bihar e parte da Bengala) e *Utkala* (parte da Bengala e toda a Orissa). Às vezes a Bengala (ao Nordeste da Índia), um dos berços do vaishnavismo, é chamada de *Gaudadesha*, em parte porque forma uma porção de *Maithila*, e em parte porque a capital do antigo rei *Lakshmana Sena* era conhecida como *Gauda*. Esta antiga capital ficou conhecida mais tarde como *Gaudapur* e gradualmente *Mayapur*, hoje uma das maiores concentrações do vaishnavismo na Índia. Todavia, há de se saber que existem outros termos usados para se referir a um devoto *vaishnava*: se os de Orissa denominam-se *Udiyas*, os do Sul da Índia são conhecidos como *Dravidas*.

Estas regiões aqui mencionadas são importantes para a nossa análise porque os quatro grandes *acaryas* (mestres exemplares) do vaishnavismo, os quais são as grandes referências e autoridades nas quatro sucessões discipulares *vaishnavas* ou escolas *sampradayas*¹, assim como Shankara (788-820 d.C.), um *brahmana* (intelectual) ortodoxo da escola *Mayavada* ou impersonalista, apareceram e fizeram discípulos nas províncias *Panca-dravida*.

¹ Representantes, como afirma Weber, da expressão mais próxima do que os ocidentais chamam de “religião”, pois são comunidades que não exigem o pertencimento por via de nascimento (WEBER, 1987, tomo II: 32). As quatro *sampradayas vaishnavas* são: *Ramanuja-sampradaya*, ou escola miticamente advinda da Deusa da fortuna Lakshmi; a *Madhva-sampradaya*, miticamente advinda do deus Brahma e propagada pelo filósofo Madhva; a *Vishnusvami-sampradaya*, advinda do deus Shiva; e a *Nimbarka-sampradaya*, advinda do sábio divino Sanat-kumara. São todas propagadas por filósofos da nossa época medieval, mas que se remetem miticamente a uma origem divina de acordo com o vaishnavismo moderno.

Seus Precursores

Esse culto renascentista² e ortodoxo indiano tem sua predominância na parte meridional do país, pois dentre os quatro mestres proeminentes do vaishnavismo, todos os quais aceitos pelos *gaudiyas vaishnavas* (em sua versão mais moderna), podemos destacar Ramanuja (1017-1137 d.C.), *brahmana* do maior templo da Índia, o *Shri Rangam*³, nascido na parte sul de *Andhra Pradesh* em *Mahabhutapuri*, Madhva (1239-1319 d.C.), nascido em *Udupi*, no distrito de *Kanada*, ao sul da Índia e bem a oeste de *Sahyadri*, próximo de *Mangalore*; Vishnu Svami, nascido em *Pandya* e *Nimbarka*, de *Mungera-patana*, no extremo sul.

Apesar de Caitanya ter aceitado a cadeia de sucessão discipular oriunda do mestre Madhva, os *vaishnavas* que seguem Caitanya não aceitam os *tattvavadis*, os quais afirmam pertencer à sucessão de *Madhva*. Tanto é assim que, para se distinguirem claramente do ramo *tattvavadi*, os *vaishnavas* da Bengala preferem chamar-se apenas *gaudiya vaishnava*, diferentemente dos demais, de outras regiões, que se auto-afirmam pertencentes à *Madhva-Gaudiya-sampradaya*.

Suas Divindades

Com Caitanya, os *vaishnavas* passaram a dar uma maior ênfase àquela que hoje é a sua cidade mais sagrada, *Vrindavana* (próxima da capital indiana Delhi). Nela se estabeleceu um culto centrado nas diversas manifestações de Krishna, principalmente na adoração de três deidades específicas chamadas *Radha-Madana-mohana*, *Radha-Govindadeva* e *Radha-Gopinathaji*. Estas deidades são “a vida e a alma” do vaishnavismo bengali, e, hoje, algumas das mais adoradas em toda a Índia e mais visitadas por devotos ocidentais. A adoração dessas deidades consiste na divisão de hinos védicos em louvor a Krishna na forma de *Madana-mohana*, *Govinda* e *Gopinatha*. *Madana-mohana* é a deidade que “encanta todos os Cupidos”, o próprio deus do amor; *Govinda* representa a forma do deus que satisfaz os sentidos materiais e espirituais, ao mesmo tempo em que sacraliza e serve às vacas, pois “*go*” é literalmente “vaca”; *Gopinatha* é a representação do amante divino das *Gopis*, ou das vaqueirinhas míticas que desfrutaram com Krishna o doce sabor

² “Renascentista”, devido ao seu ressurgimento após longo período de dominação budista. Para maiores detalhes ver nossa análise em *O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação: da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishnava de Caitanya sob o olhar weberiano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006.

³ O templo possui sete muros e sete entradas.

erótico da relação entre amantes, sendo Radha a principal delas (BHAGAVATA PURANA, 1995).

Tudo isto nos mostra o quão influente foi a presença de Caitanya para o desenvolvimento de uma concepção de deus com aspectos múltiplos e transcendentais. Um destes aspectos que Caitanya legou para o vaishnavismo é o de um deus que pode ser visto e desejado como amante. E, atualmente, todas as linhas do vaishnavismo que o sucederam têm em suas ações (de Caitanya) a expressão máxima desse amor. Aliás, Caitanya é considerado a encarnação combinada do aspecto desse deus, tanto em sua forma feminina como masculina, Radha e Krishna, sendo assim, o personagem mais ilustre do vaishnavismo desde o seu nascimento até os nossos dias. Caitanya foi o embaixador por excelência das crenças e práticas da *bhakti-yoga*, ou “Yoga da devoção”, e se distinguiu por seu fervor religioso – de proporções místicas extremas – e por sua prédica sobre o valor da entrega absoluta e incondicional ao deus Krishna (CAITANYA-CARITAMRTA, 1986).

Em suma, para os *vaishnavas* da Bengala, seguidores de Caitanya, Krishna é a realidade suprema e original, a Verdade Absoluta e um deus transcendental. Vishnu, por sua vez, é uma de suas facetas, ou seja, sua manifestação designada aos propósitos relacionados com o mundo imanente.⁴ Krishna é visto pelo vaishnavismo como aquele que se auto-reconhece na literatura sagrada como a fonte de todas as formas e encarnações divinas, bem como o deus supremo e pessoal (BHAGAVAD-GITA, IV.7-9; XI.37), com o qual o devoto, através da prática e culto *bhakti*, estabelece uma ligação e uma intensa relação mística (e ao mesmo tempo amorosa). Krishna também é o deus mítico presente em todo o épico *Mahabharata*, ou mesmo aquele que executou o papel de guerreiro e rei fora de *Vrindavana* (nas cidades de *Mathura* e *Dvaraka*).

Estas histórias (*lilas*, como são conhecidas no vaishnavismo) são consideradas eternas e transcendentais, além de estarem presentes no *Bhagavata-Purana*, a literatura mais importante para todo o vaishnavismo. Nesta obra encontramos, na visão *vaishnava*, os sentimentos de amor mais elevados em relação a Krishna, os quais estão representados nas ações de suas amantes vaqueirinhas. Esse amor ao nível de amante de Krishna é a expressão da devoção máxima alcançável por um devoto *vaishnava*, e toda essa devoção erótica (WEBER, 1958) está presente e motiva os êxtases espirituais e as

⁴ Não indicando que essa forma de deus seja imanente, mas que ele interfere potencialmente na imanência; assim como os raios do sol adentram nosso lar sem que o próprio sol, como um todo, esteja presente.

ações de Caitanya, seu divulgador ressaltante; é o grau máximo de devoção a ser buscado e a ser desejado e é a meta pela a qual o *vaishnava* almeja entregar-se por completo.

Com todo esse aparato imaginário surge o culto a Radha, o aspecto feminino da divindade e a principal vaqueirinha amante de Krishna, a qual se transformou na menina-mãe-Deusa (ou seja, com variadas faces e humores devocionais) de todo o vaishnavismo.

Suas Escritura

Para buscarmos as origens remotas dessa tradição *vaishnava*, devemos remontar-nos primeiramente aos textos ortodoxos dos *Vedas*, os quais representam o aspecto mais antigo da manifestação e da religiosidade literária do atual território indiano e são considerados por muitos indólogos, assim como David Frawley (1995), Subash Kak e Georg Feuerstein (2005), como os textos mais antigos da humanidade de que se tem notícia e todos originalmente escritos em sânscrito.

Para datarmos os *Vedas*, é de suma importância observamos que atualmente existem duas teorias – com seus respectivos defensores – que divergem significativamente. A primeira defende que a cultura védica tem sua origem na Europa (Sul da Rússia, às margens do mar Cáspio) e foi introduzida na Índia através da invasão ariana por volta de 2000 a.C., após a invasão da antiga Pérsia, formando o que hoje se conhece como cultura indo-européia, da qual teriam surgido elementos lingüísticos comuns entre esses povos. A religião védica seria, portanto, segundo essa teoria, aquela que os invasores levaram consigo quando irromperam no noroeste indiano e dominaram os nativos que possuíam uma civilização datada em torno de 6000 a.C. O grande (e com certeza o maior) defensor dessa teoria foi Max Müller (1823-1900), segundo Chaudhuri (1974) e Frawley (1995), que em 1853 introduziu a palavra “*arya*” na língua inglesa e a difundiu para toda a comunidade européia como aplicação de um termo que caracterizava um grupo racial, surgindo então a teoria da raça *arya* ou ariana.⁵

Em 1876, Müller, com sua ideologia notadamente cristã, escreveu a um amigo: “A Índia é muito mais receptiva ao cristianismo do que foram a Roma e a Grécia da época de São Paulo” (CHAUDHURI, 1974: 325). Ele acrescenta que não gostaria de ir à Índia como missionário, pois para isto ele teria que depender do governo. Ele gostaria,

⁵ O termo *arya*, do sânscrito, está presente em toda a literatura védica antiga, e etimologicamente indica “sabedoria”, “nobreza”, “santidade”, “boa índole” etc.

[...] de viver dez anos bem pacíficos e aprender o idioma; tentar fazer amizade e, então, ver se estaria em condições de participar de um trabalho mediante o qual o antigo equívoco do sacerdócio indiano pudesse ser eliminado e o caminho de entrada do simples ensinamento cristão pudesse ser aberto (Ibid.).

Müller acreditava que a civilização ariana simplesmente ajudou a provocar a evolução do cristianismo: “ao que parece a história mostra que toda raça humana precisa de uma educação gradual antes que na maturidade do tempo, pudesse ser admitida nas verdades do cristianismo” (VIVEKANANDA, 1970: 167-168). Ele ainda acrescenta que: “talvez as antigas religiões do mundo tenham servido apenas para preparar o caminho de Cristo, ajudando através de seus próprios erros” (Ibid.).

Atualmente, alguns reprodutores das teorias alucinadas de Müller, como, por exemplo, Maurice Winternitz, afirmam que, por não haver uma estimativa empírica acurada desta tradição, antes oral, “a literatura védica se estende desde um passado desconhecido (digamos x)⁶ até o ano 500 a.C.” (apud REYNA, 1964: 16). Louis Renou (1964: 17) data o fim do período védico por volta do século VI a.C., e R. Balasubramanian (1988: 317) data o início do período védico (literatura composta) em 2000 a.C., datação também confirmada por Priti Mitra (1966: 02) e H. Lewis (1968: 26). De tal modo, a partir dessa primeira teoria, podemos estabelecer o período védico entre os séculos XX – VIII a.C. Entre os períodos VIII a.C. e II d.C., temos o chamado período épico-brahmânico, no qual encontraremos a elaboração das *Upanishads* (iniciadas em 800 a.C.), da gramática de *Panini* (V a.C.), dos épicos e do *Yoga-sutra* de *Patanjali* (VI a.C.).

Por outro lado, a segunda teoria, que começou a questionar a primeira devido às descobertas das cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, em 1921, confirmou sua tese com as recentes descobertas realizadas em 60 sítios arqueológicos (dentre um total de 2.600 sítios) às margens do rio *Sarasvati*, hoje subterrâneo, o qual está presente nas antigas escrituras indianas (*Manu-Samhita*, 1924, II.17-18, e *Rg-Veda*, 2004, I.3.12; II.41.16; VI.61.8-13; VII.95.2; VIII.21.18). Esse rio nos preservou, dentre outras coisas, traços de rituais védicos, artefatos metálicos, restos mortais de cavalos e inúmeras quadrigas (carruagens da época). Ele foi o maior rio da antiguidade indiana, mas, por modificações climáticas ocorridas no decurso de várias centenas de anos, deixou de receber águas do rio *Yamuna* por volta de 3100 a.C., e do *Sutelej* em 2300 a.C.; fatos que provocaram seu total desaparecimento na superfície terrestre e conseqüentemente a migração dos que ali habitavam para as margens do rio *Ganga*.

⁶ “x”, aqui, se refere à uma datação desconhecida e longínqua.

Também se firmou a segunda teoria com as descobertas das cidades de *Dvaraka* no Mar Árabe e de *Mehrgarh* no Paquistão. *Dvaraka* foi descoberta pela equipe do Dr. S. Rao, em 1984-5, e representa a cidade que no *Mahabharata* é reinada por *Krishna*. Já *Mehrgarh*, datada em 7000 a.C., mostra-se uma cidade com uma população estimada em 200.000 habitantes, um número surpreendente e grandioso para a época. Tudo isso transporta as datações do período védico, de acordo com Dinesh Agrawal⁷ e referências de Subash kak, David Frawley, Georg Feuerstein (2005) e Navaratna Rajaram (1993), para mais ou menos:

7000-4000 a.C., início do Rg-Veda;

3750 a.C., fim da era Rg-Veda;

3200-3000 a.C., Vedas e período brahmânico: composição dos Brahmanas e Aranyakas;

3000-2000 a.C., auge da civilização Sarasvati-Sindhu; Puranas originais;

2200-1900 a.C., declínio da civilização Sarasvati-Sindhu;

2000-1500 a.C., período de migração ariana; civilização Ganga; período de escrita do Ramayana-Mahabharata ou dos épicos.

1900-1000 a.C., início das Upanishads;

1400-250 a.C., últimos Upanishads, período de ascetismo acentuado, abandono dos ritos védicos e sincretismo cultural entre budismo e brahmanismo;

VI-III a.C., expansão do budismo e jainismo.

Com isso, conclui-se que a composição da literatura védica e pós-vedica não foi paralela à invasão de um povo ariano da Europa à Índia, mas ao desenvolvimento histórico desse povo na própria Índia, do rio *Sarasvati* (período védico) ao rio *Ganga* (local de elaboração dos épicos), o que provocou uma defesa da segunda teoria, a qual encara a dita “invasão ariana” como uma fantasia da ciência eurocêntrica, construída sem o apoio de boas análises.

Ambas as teorias concordam quanto aos textos, sua classificação e ordem em que foram escritos; discordam, entretanto, quanto às datas de composição dos mesmos. Aqui, adotaremos a segunda teoria, e partiremos do período pós-védico ou épico-brahmânico, no qual se encontram as melhores evidências de um culto devocional que possui raízes no período dos *Vedas*.

O termo “*Veda*” (do sânscrito) significa “saber” ou “conhecer”, e a sua mensagem escrita foi legada através de quatro coletâneas (as *Samhitas*) literárias consideradas de inspiração divina ou revelação – o que ratifica a autoridade da tradição, além de colocá-la

⁷ Cf. “Demise of Aryan Invasion/Race Theory”. In: <http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html>.

acima da finitude dos testemunhos humanos –, quais sejam: *Rg-Veda*, *Yajur-Veda*, *Sama-Veda* e *Atharva-Veda*. A *Rg-Veda*, ou *Veda* dos cânticos, é a mais antiga e constitui uma série de hinos em louvor e invocação aos Deuses⁸ e ao sacrifício de *Soma*, um dos principais ritos sacrificiais da antiga Índia;⁹ o *Yajur-Veda*, ou *Veda* das fórmulas sacrificiais, é dividido em *Yajur* negro, o qual combina preceitos litúrgicos com elementos de um comentário em prosa, e *Yajur* branco, relativo às fórmulas mágicas propriamente ditas. Weber (1958) afirma que nesse *Veda* o *brahmana* (mago) chega a ser o elemento absolutamente dominante. O *Sama-Veda*, ou *Veda* das melodias, uma recopilação das estrofes selecionadas em sua maioria da *Rg-Veda* e dispostas de acordo com a execução do canto sagrado. E, por último, o *Atharva-Veda*, o qual Weber caracteriza como sendo uma literatura posterior aos outros *Vedas*, mas cujo material é tão antigo quanto os demais, retomando em suas linhas o caráter mágico e, em parte, relacionando-se com a “cura de almas” mágica e privada, sendo um *Veda* não tão indiferente para a fé popular. Em parte mágico e em parte especulativo, esse último *Veda*, como nos três anteriores, também tem a figura do *brahmana* como oficiante ritual, apesar de sua clientela ser muitas vezes mais popular.

Os comentários a estes livros védicos sobre os rituais e preceitos que lhes acompanham – já no período brahmânico – receberam o nome de *Brahmana* (interpretações sobre o *Brahman* ou Ser Supremo), os quais, em relação à cosmogonia, remetem à criação “original” (dentro ciclos de manifestações eternas) e garantem a continuidade do mundo por repetição do ato fundador. Junto a essas duas seções da literatura védica – os quatro *Vedas* e os *Brahmanas*, as quais formam parte da chamada *Shruti* (escritos revelados ou “aquilo que foi ouvido”) – incluem-se as *Aranyakas* ou os ensinamentos para retirantes *yogis* (praticantes do *Yoga* místico) que se transferiam para as florestas em busca de iluminação. Por isso, tais tratados são geralmente caracterizados como os “livros do bosque” ou “tratados florestais”, os quais proporcionam as interpretações filosófico-místicas dos ritos, através da alegorização e dos segredos védicos. Além disso, prescrevem diversas formas de meditação para os *brahmanas* que

⁸ Max Weber assim os caracteriza: “Seus deuses funcionais e heróicos, de um tipo exteriormente muito semelhante aos homéricos [...] e, desde logo, os dois maiores e característicos em sua contraposição, a saber, Indra [...] e Varuna”. Weber ainda acrescenta que esses Deuses não desapareceram quase que totalmente da superfície do hinduísmo, carecendo de culto e tendo uma vida meramente histórica, essencialmente graças aos eruditos védicos (WEBER, 1987, tomo II: 36).

⁹ *Soma*: bebida sagrada do rito védico, utilizada profusamente nos sacrifícios e divinizada com frequência. *Soma* representa, dentre outras coisas, o deus embriagador, e até os nossos dias se discute as características da planta produtora dessa bebida. Uma das hipóteses é a de W. Wilkins (1980), para o qual a planta em questão é a *Asclepias acida*, a qual cresce nas colinas do Punjab, nos arredores de Pune (próximo de Bombaim – Índia).

passaram pela fase familiar e agora vislumbram uma absorção maior na mística conexão com o divino, bem como para aqueles que concluíram sua educação védica e imediatamente decidiram viver como “especialistas do êxtase”, tentando entender misticamente sua relação com o Cosmos e com a transcendência, através dos secretos gestos rituais e dos misteriosos ensinamentos passados oralmente de geração à geração, sempre rodeados de extremas austeridades e práticas inimagináveis para nós ocidentais modernos.

Além dos *Aranyakas* temos as *Upanishads* (literalmente “sentar aos pés” do mestre), ou ensinamentos espirituais dos mestres *brahmanas* (divididos em mais ou menos 108 livros principais), com caráter especulativo-filosófico em torno da vida, de sua essência e das ligações universais e transcendentais que a envolvem; o que em suma representa a compreensão do espírito interior (*atman*) e do Espírito Supremo e único (*Brahman*). Aqui se nota uma primeira tendência a reduzir os Deuses védicos em um único princípio, *Brahman*. São elas (as *Upanishads*) as últimas literaturas que fecham o ciclo védico ou *Vedanta*. Dessa forma, as *Upanishads* são tratados filosóficos que abarcam a essência dos *Vedas*, e seu aspecto central é a noção da “não-dualidade”, a qual identifica o *Brahman* ou Ser Supremo com o *atman* ou o Eu, ou mesmo a base ontológica da alma individual, podendo ser de alguma forma traduzida como “entidade viva”. As *Upanishads* descrevem como esse *Brahman* manifesta-se e habita intimamente todos os seres vivos, animados ou não, assumindo a posição do Eu de todos os Eus transcendentais. *Brahman* é, segundo as *Upanishads*, ademais, um ser eterno e a fonte da qual procedem todas as coisas que se manifestam e desaparecem. É também o Eu mais íntimo do coração do homem, o dirigente interior, o vidente invisível, o ouvinte inaudível, o pensador impensado, o desconhecido conhecedor e aquele com o qual o indivíduo se une ao morrer.¹⁰

Na *Brhadaranyaka Upanishad* (III. 8, 11) diz-se:

E em verdade, Gargi,¹¹ esse Eterno [*Brahman*] é o que vê e não é visto, o que ouve e não é ouvido, o que pensa e não é pensado, o que conhece e não é conhecido. Não existe nada diferente daquilo que ele vê; não existe nada

¹⁰ Aqui surge uma das mais clássicas discussões, entre os indianos, da filosofia indiana: se essa união com o Eu Absoluto é de caráter pessoal ou impessoal, se o homem possui uma individualidade eterna ou se a alma se funde com o Absoluto no estado liberto. O vaishnavismo defende irrevogavelmente que o Absoluto é uma pessoa e que o homem é eternamente individual, sendo a união (*Yoga*) entre ambos uma realidade possível, baseada em uma forma amorosa de relacionamento, e não em uma simples imersão na energia impessoal do Absoluto.

¹¹ O diálogo aqui está se realizando entre *Gargi*, filha de *Vacaknu*, e o mestre das *Upanishads*, *Yajnavalkya*.

diferente daquilo que ele pensa; não existe nada diferente daquilo que ele conhece. Neste Eterno [Brahman], Gargi, o espaço está definido e urdido.

Posteriores às primeiras *Upanishads*, temos a literatura denominada *Smṛti* ou injunções védicas. Dentre estas se destacam – tanto para o pensamento indiano em geral, quanto para o vaishnavismo – os *Itihasas*, os *Puranas* e o *Manu-samhita* (ou *Manava Dharmashastra*), escritos literários clássicos da Índia.

O *Manu-samhita*, que de acordo com Madeleine Biardeau (1976: 87) é o mais ortodoxo dos textos indianos antigos, representa para os indianos o primeiro e divino código de lei designado aos humanos. Desta forma, Manu é o legislador divino dos homens, o compilador do primeiro conjunto de preceitos e a autoridade máxima em comportamento, moralidade, direitos e deveres sagrados.

Já os *Itihasa* (literalmente, “foi assim” ou “assim aconteceu”) são narrativas épicas compostas pelo *Ramayana* (literalmente, “o caminho de Rama”), a qual narra a saga do rei de *Ayodhya*, Rama, em torno de 25.000 versos, e o *Mahabharata* (no qual está incluso a *Bhagavad-gita* ou “A Canção do Supremo”). O *Mahabharata* (“O Grande *Bharata*”,¹² referente ao mítico rei indiano, antepassado dos clãs presentes na obra), conhecido pelo vaishnavismo como o quinto *Veda*, trata-se de um épico que contém 110.000 *slokas* (estrofes) distribuídas em 100 capítulos.¹³ Nestes capítulos, expõem-se os fatos que conduzem à grande batalha mítica de *Kurukshetra*, tendo com um de seus principais personagens o próprio deus Krishna, o qual transmite ao seu amigo e discípulo *Arjuna*, no meio dos dois exércitos que lutarão na batalha de *Kurukshetra*, o episódio que se converterá em um dos documentos filosófico-religiosos mais importantes do sânscrito e de toda literatura indiana (*vaishnava* ou não): a *Bhagavad-gita* (1995).

A *Bhagavad-gita*

A *Bhagavad-gita* se localiza no sexagésimo terceiro capítulo da obra e possui setecentas *slokas* (ROSEN, 2002: 20-25). Para Thomas Hopkins (1971: 09), ela possui a

¹² O rei Bharata é considerado por toda a ortodoxia indiana e por todos os modernos hindus uma personalidade que reinou todo o planeta em épocas remotas. A partir do reinado planetário desse rei, a Terra, a qual se denominava até então *Ajanabha-varsha*, tornou-se conhecida como *Bharata-varsha*, nome que posteriormente, e até os nossos dias, passou a designar a região indiana como um todo.

¹³ De acordo com Heinrich Zimmer (1989: 68) e Joseph Campbell (1999: 259), trata-se de uma epopéia oito vezes maior do que a *Odisséia* e *Ilíada* de Homero juntas. Para Ananda Coomaraswami (2002: 14), esse épico “é o resultado do maior esforço já feito com a intenção de conservar, em uma forma compilada, todas as antigas crenças e tradições de um povo”.

síntese complexa e de finalidades últimas de todo o pensamento indiano e Mircea Eliade (1996: 135) declara que “representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese” dessa mesma espiritualidade, o que em parte explica a posição do filósofo indiano Shankara de caracterizá-la como o “epítome do essencial”.

A *Bhagavad-gita* é um colóquio, quarenta minutos antes e em pleno campo de batalha de *Kurukshetra*, que visa solucionar a condição da alma condicionada no mundo, tendo como resolução a decisão de agir sob a orientação do Supremo, mesmo que para isso tenha-se que lutar em um grande combate – combate este que foi o desfecho da rivalidade (presente em todo *Mahabharata*) entre dois grupos familiares régios, os filhos do rei cego Dhrtarastra, os quais representam o lado *asura* ou materialista, e os filhos do rei Pandu, irmão de Dhrtarastra, os quais representam a virtude. Krishna aparece como o quadrigário (condutor da quadriga ou antigo carro de quatro rodas puxado por cavalos) de Arjuna (um dos cinco irmãos filhos de Pandu). Krishna ensina a Arjuna que apenas a ação desinteressada tem valor, a qual gradualmente leva o pensamento para a transcendência. É então quando Krishna se revela a Arjuna como o Ser Supremo e o orienta a lutar sem se preocupar com vitória ou derrota, perda ou ganho, pois só assim o agente, através do minucioso processo de *Yoga* apresentado por Krishna, pode conectar-se a ele e, assim, tornar-se mais um “liberto” das ilusões do mundo.

A *Bhagavad-gita* também contém as doutrinas hinduísta e *vaishnava* mais relevantes, pois apresenta diversos possíveis caminhos (pelo conhecimento, pela ação ou pela devoção) que culminam na total dedicação ao Supremo ou na libertação pessoal. No âmbito metafísico, a primeira lição é que o Eu é eterno, não sofre nenhum dano provocado pela matéria, é imutável e permanece o mesmo no processo repetitivo e cíclico de vida e morte (*samsara*): muda-se o corpo, mas a essência permanece. Resumidamente, a *Bhagavad-gita* proclama a eternidade e a indestrutibilidade da alma. A visão teísta da *Bhagavad-gita*, da qual se apropria o vaishnavismo, supõe uma íntima relação entre o homem e deus, o qual deve ser visto como pessoal e transcendental. O propósito dessa visão religiosa é transferir todas as emoções humanas dos objetos temporários para a realidade eterna. Por outro lado, em sua mensagem mais prática, enfatiza as responsabilidades morais do homem no mundo, exalta a caridade e o sacrifício pessoal como ideal humano e estabelece os deveres dos homens indicando os caminhos que levam à auto-realização: o correto pensamento, a correta fala e a correta ação.

Com tudo isso, o vaishnavismo considera a *Bhagavad-gita* como a síntese perfeita de todo o pensamento védico. Noutras palavras, ela representa toda a tradição dos *bhagavatas* (devotos de *Bhagavan*, que para o vaishnavismo se resume em Krishna), antigos e primordiais adoradores de Vishnu.

Por outro lado, Alain Daniélou relaciona os *bhaktas* (“devotos” ou “participantes” da tradição *bhagavata*) com as bacantes do deus grego Dionísio, pois “parece muito provável que as palavras gregas *Bacchos* e *bacchai* (bacantes), que são de origem estrangeira, sejam uma transposição da palavra *bhakta*” (DANIÉLOU, 1989: 86). Weber (1958: 187) caracteriza essa tradição como uma comunidade de religiosos virtuosi com uma elevada cultura intelectual, a qual tem sua primeira menção situada em torno do século III a.C. (Idem, 1987, tomo II: 323). Além disso, ele explica que há um tema nessa religião o qual nunca foi encontrado antes na Índia: o direcionamento de todos os deveres para Vishnu ou Krishna. De acordo com essa orientação, o devoto deve manter os pensamentos voltados para Krishna e agir nesse mundo com uma atitude de indiferença em relação a si próprio, entendendo que morrer com os pensamentos em Krishna proporciona segurança para o futuro. Essa doutrina, explica Weber, é fundamentada com a interpretação positiva de que a ação no mundo só tem valor remissório se for executada sem apego aos frutos e se estiver orientada apenas para Krishna. Assim, podemos entender que essa é uma religião de fé, como acrescenta Weber,

que implica devoção religiosa, crença incondicional, obediência e orientação da vida pessoal para um deus ou redentor. Krishna aqui aparece como redentor. Ele outorga “graça” (*prasadam*) àqueles que buscam refúgio apenas nele (1958: 187).

Trata-se de uma tradição localizada na Índia antiga, a qual se desenrola até a época dos doze *Alvars* (séculos II ao VIII d.C.), caracterizando-se pela adoração a um único deus, Krishna. Essa mesma tradição posteriormente se desdobra em um sincretismo de crenças *vaishnavas* paralelas: incorporando Vishnu ou deus do sol presente no *Rg-Veda* (2004, I.85.7; I.154.2,5; I.164.36; IV.18.11; VI.49.13 e X.184.1), *Katha Upanishad* (TOLA, 1973, III.9) e *Shatapatha Brahmana* (1882-1890, XIV.1.1); Narayana da literatura *Pancaratra*,¹⁴ e Krishna-Vasudeva ou Gopala (o Krishna de *Vrindavana*) dos grupos de tradição popular e mais agrária, ou mesmo do *Mahabharata*, *Bhagavad-gita* e *Purana*.

¹⁴ A noção do *Yoga* – como a encontramos na *Bhagavad-gita* – a qual é encarada como o meio de entregar-se inteiramente ao deus Krishna, está explicitamente apresentada na literatura *Pancaratra* (III-II a.C.), a qual sintetiza toda a prática devocional dos antigos e modernos *Bhagavatas*. De

Os *bhagavatas* postulam, portanto, a existência de uma suprema divindade chamada *Krishna*, a qual, ao mesmo tempo em que é transcendente, revela-se como uma divindade sempre de passagem (na condição de *avatara* ou encarnação divina) pelo mundo. No mais, concebem o universo como subproduto da energia feminina inerente desse deus Krishna. Desta forma, a especulação cosmogônica está vinculada com a teoria *catur-vyuha* ou quatro desdobramentos (ou expansões) procedentes das qualidades e do corpo de Krishna, gerador de inúmeras criações sucessivas. Concretamente, na *Narayaniya*, seção do épico *Mahabharata*, menciona-se a adoração para o deus Vishnu, o qual o vaishnavismo identifica como uma manifestação de Krishna.

Outras literaturas *Smrtis* que podemos mencionar, por sua importância efetiva dentro do vaishnavismo, são os 18 *Maha-Puranas* (compostos no período épico) e divididos em três seções de seis *Puranas* (ou “antiguidades”). O mais importante, para o vaishnavismo como um todo, é o *Bhagavata-Purana* que narra a vida de Krishna e suas inúmeras encarnações no mundo, e inclui as já citadas aventuras amorosas com as vaqueirinhas, presentes no décimo canto da obra. Este antepenúltimo canto da obra é um dos mais discutidos, lidos e poetizados pelos *vaishnavas* e indólogos de um modo em geral. Em suma, a obra propõe uma religião mais emotiva e sensorial, visando que os impulsos sexuais sejam sublimados junto ao simbolismo erótico, transformando paixões em sentimentos devocionais.

Como afirma S.K. DE,

Assim, o *Bhagavata* introduz um tipo de misticismo erótico como idéia religiosa central e a importância da ação situa-se exatamente nisso. Ele [o misticismo erótico] assevera os direitos à emoção e à estética na natureza humana e assemelha-se com a intensidade de sensações e sentimentos excessivamente familiares e autênticos. Ele transfigura o impulso sexual poderoso em uma emoção religiosa passional. O *Bhagavata* é, portanto, um dos documentos [...] da devoção religiosa passional e mística mais notáveis, seu erotismo e poesia restituindo o calor e a cor à vida religiosa. A verdade essencial da glorificação da Vrindavana lila situa-se em seu apelo por uma religião mais emocional e em seu protesto contra a intelectualidade severa das doutrinas e dogmas (DE, 1942: 05).

Desta forma, o *Bhagavata-Purana* é a referência máxima, antes de Caitanya, ao culto devocional *bhakti*, culto este que se fortaleceu com a idéia de deus encarnado, um deus muito mais familiar e compreensível para o vaishnavismo em relação ao abstrato *Brahman* das *Upanishads*, e muito mais transcendente do que os Deuses védicos.

acordo com o filósofo indiano Surendranath Dasgupta, a literatura *Pancaratra* representa a pedra fundamental de toda a futura filosofia *vaishnava* (DASGUPTA, 1975, vol. III: 12).

Sua Prática

O culto *bhakti*, via de libertação máxima para o vaishnavismo, define-se, portanto, como uma participação direta e sentimental do fiel (em corpo, fala e mente) na relação pessoal com deus, nesse caso, com Krishna. Isso nos leva a entender que a meta máxima desse culto é a união (*Yoga*) amorosa e mística com Krishna; um amor que prepara o amante para a libertação e a perfeição dele mesmo.

Deste modo, a proposta ou efeito de *bhakti* implica destruir as afeições e as ambições humanas no mundo, transladando-as deste para a divindade Krishna. E, na medida em que a devoção a Krishna aumenta, os laços com o mundo diminuem e a libertação do ciclo de nascimentos e mortes torna-se realidade.

Além do culto *bhakti*, o vaishnavismo desenvolvido por *Caitanya* apregoa o cantar dos nomes de Radha e Krishna na forma do *mantra*¹⁵ “*Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare*”. Seja em coletividade pública ou privada e com quaisquer instrumentos musicais ou em qualquer horário ou local, ou ainda com a presença de quem quer que seja, indiano ou não, adepto ou não, é uma poderosa prática de agregação dos homens, de sacralização do canto e da dança, de propagação da personalidade de deus na sua forma sonora e da libertação dos conceitos corpóreos como a própria designação de casta, cor, nacionalidade ou crença. Na tradição *vaishnava* esse canto congregacional sem barreiras de casta – antes nunca imaginado – denomina-se *sankirtana-yajna* ou “sacrifício do canto em coletividade”.

Trata-se de uma técnica semelhante ao ditirambo grego (prática dançante e extática do culto a Dionísio), a qual se destina a provocar intoxicação religiosa ou estado de transe, e é um rito no qual os participantes, guiados por um recitante, cantam louvores, rodopiam em frenesi constante e ritmado, podendo se manifestar nos participantes alterações corpóreas e emocionais e visões místicas ou proféticas; uma real embriaguez semi-inconsciente que agora desvela-se dos segretos e antigos ritos orgiásticos.

Esse foi o método público – antes privado à ortodoxia retomada – que *Caitanya* encontrou para difundir sua filosofia e prática, pois, ao mesmo instante em que buscava o

¹⁵ *Man* = mente, *tra* = sair, libertar; *mantra*, portanto, designa um processo métrico de recitações mágicas com finalidades diversas, principalmente a libertação dos nascimentos e mortes; no vaishnavismo, com finalidades devocionais. Gilbert Durand apresenta o *mantra* como aquele que contém “palavras dinâmicas, fórmulas mágicas que pelo domínio da respiração e do verbo domam o universo” (DURAND, 2002: 155-156). Trata-se, porém, segundo Durand, de um isomorfismo das imagens pneumáticas, ou seja, de um reencontro do ar-palavra com a visão da realidade em símbolo.

êxtase místico com o canto e a dança, espalhava sem fronteiras de casta uma prática religiosa reformadora, contestável para os padrões brahmânicos e filosóficos da Índia de sua época. Ele chegou a ser rechaçado severamente por *brahmanas* ortodoxos, governantes islâmicos e por inúmeros renunciantes, uma vez que o mesmo chegou ao ápice da renovação ao aceitar em sua prática aqueles que nasceram filhos de comedores de carne – o maior de todos os tabus indianos – ou muçulmanos, os quais tinham acesso livre como membros da nova comunidade, puramente religiosa, liderada por ele. Com isso, Caitanya rompeu com o processo vigente, o qual afirmava que para ser um *brahmana* deveria ser filho de *brahmana*. Aqui se insere, junto ao estímulo psicológico do carisma do *guru* (Caitanya), um segundo motivo gerador de possibilidade libertária da alma: ascensão social, pois um comedor de carne, por exemplo, ao ser aceito em seu ciclo religioso, passava a ter oportunidade de se revelar um *brahmana* caso aprofundasse sua devoção por Krishna e conseguisse adotar os preceitos brahmânicos.

De acordo com Weber, em uma época de domínio tradicional, como no caso indiano, a formação de “novas” ordens é possível “mediante uma reflexão no sentido de que, na realidade, estas ordens sempre” tenham validade e, embora bem conhecidas, fiquem “por um tempo obscurecidas”, sendo posteriormente redescobertas (WEBER, 2001: 428-429). Assim se incidiu com o vaishnavismo promulgado por Caitanya: a redescoberta de uma prática yóguica originária dos antigos *bhagavatas*, unida com a regulação do rito orgiástico, presente em toda a Índia desde tempos imemoriais.

Conclusão

Em suma, o culto à Radha, junto à filosofia¹⁶ e divinização de Caitanya, a prática regulada do culto devocional *bhakti* e a ênfase no canto congregacional e público dos nomes de Krishna representam as práticas mais características do vaishnavismo, as quais o diferenciam da tradição brahmânica védica e dos hinduístas de castas modernos que defendem uma religiosidade mais centrada no rito védico ou na especulação metafísica sobre o Absoluto e o mundo, e menos no sentimento devocional. O que não implica dizer que não haja uma tradição filosófica no vaishnavismo, mas que nele a devoção está acima de toda e qualquer especulação; ou, ainda, que não houvesse um sentimento devocional

¹⁶ A qual é denominada *acintya-bhedabheda-tattva* ou a compreensão da relação de deus com o homem como sendo simultaneamente um e diferentes ao mesmo tempo.

no período védico, presente naquelas manifestações religiosas que Weber (1958) denomina de *Bhagavata*.

Toda esta tradição voltada para a devoção a um único deus, ou mesmo para um casal divino, possui raízes históricas envoltas na ortodoxia brahmânica, ou seja, na milenar concepção de que os *brahmanas* (magos intelectuais) são os agentes sociais capazes de orientar toda a sociedade para o além-mundo, os especialistas detentores do saber sagrado, os intercessores entre o imanente e o transcendente, ou “Deuses vivos” que podem invocar, aprimorar e motivar a todos na busca de um contato com o sagrado.

Essa tradição por alguns motivos foi rompida no período da Índia antiga, mais precisamente no período efervescente da aparição de renunciantes budistas que combateram as práticas brahmânicas (principalmente o sacrifício de animais) e rejeitaram a autoridade dos *Vedas*, estabelecendo assim uma fortíssima e influente heterodoxia, a qual resultaria na formação de uma ideologia anticasta, quebrando a diversidade de deveres e direitos sociais, própria da Índia antiga, e estabelecendo uma ética universal, a qual perduraria, entre altos e baixos, durante mais de mil anos (VI a.C. – VII d.C.) na Índia, até o renascimento da ortodoxia e soteriologia (doutrina da libertação) brahmânica com a aprimorada piedade *bhakti* e o influente filósofo e renunciante Shankara, nos séculos VIII e IX d.C. Esses renunciantes heterodoxos foram: Siddhartha Gautama (o Buddha, 563-483 a.C.), Parshvanatha (asceta mítico, considerado um dos vinte e quatro *Tirthankara* ou salvadores jainistas) e Mahavira (o vigésimo quarto *Tirthankara*) ou “Grande Herói” (*maha* significa “maior”, e *vira* significa “herói”, com semântica igual à do termo *vir*, do latim, raiz etimológica da palavra “virtude”, e de *virtus*, “força”), também conhecido como Jina (daí a denominação religiosa jainistas ou “seguidores de Jain”).

Com a queda dessa heterodoxia, a soteriologia brahmânica promoveu inúmeros combates contra o que havia sobrevivido do budismo e do jainismo na Índia, e muitos mistagogos se apresentam como reformadores dando início a todo um novo processo religioso que resgata os valores da posição brahmânica e da autoridade védica para suas práticas. Dentre tais práticas surgiu o shivaísmo (ou *Shaiva*), o qual defendia a importância dos *brahmanas* e a adoração ao deus Shiva, assim como o vaishnavismo, o qual reforçou o valor brahmânico, a adoração do deus Vishnu e o culto devocional *bhakti*, resgatado dos antigos *bhagavatas* do período pré-budista, desenvolvendo-se e aprimorando-se com a influência de alguns mistagogos, até o seu ápice com Caitanya, mesma época do final do medievo ocidental.

Esse é o cenário cíclico do vaishnavismo: do período ortodoxo brahmânico e épico, iniciado mais ou menos em 1900 a.C.; passando com atropelos pelo período heterodoxo (anti-brahmânico), iniciado em torno do aparecimento de Buddha (VI a.C.), dando seqüência com o renascimento ortodoxo até Caitanya (XV-XVI d.C.).

Referências Bibliográficas

AGRAWAL, Dinesh. “Demise of Aryan Invasion/Race Theory”. In: <http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html>.

BALASUBRAMANIAN, R. “The Hindu Perspective of Man and the Cosmos”. In: *Cosmos Life Religion: beyond humanism*. Tenri International Symposium Office’86. Japan: Tenri University Press, 1988, pp. 315-344.

BHAGAVAD-GITA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Bhagavad-gita Como Ele é*. São Paulo BBT, 1995.

BHAGAVATA PURANA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Srimad-Bhagavatam*. São Paulo: BBT, 1995, 19 volumes.

BIARDEAU, Mardeleine. “Las Filosofías de la India”. In: PARAIN, Brice. *El Pensamiento Filosófico y Oriental*, vol. 1. México: Siglo XXI Editores, 1976, pp. 78-219.

CAITANYA-CARITAMRTA. Com o texto bengali original de Krishnadasa Kaviraja Gosvami. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Sri Caitanya-Cartamrta*. São Paulo: BBT, 1986, 7 volumes.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. Tradução de Carmen Fischer. 3ª edição, São Paulo: Palas Athena, 1999.

CHAUDHURI, Nirad C. *Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Right honourable Friedrich Max Muller*. London: Chatto & Windus, 1974.

COOMARASWAMI, A. K. *Mitos Hindus e Budistas*. Tradução de Maria Cupertino. 1ª edição, São Paulo: Landy Editora, 2002.

DANIÉLOU, Alain. *Shiva e Dionísio: a religião da natureza e de Eros*. Tradução de Edison Heldt. 1ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DASGUPTA, Surendranath (1975). *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 5 vols.

DE, S. K. *Early History of the Vaishnava Faith and Movements in Bengala*. Calcuta: LM, 1942.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Tradução de Hélder Goldinho. 3ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Yoga: Imortalidade e Liberdade*. Tradução de Teresa Velloso. 1ª edição, São Paulo: Palas Athena, 1996.

EMBREE, Ainslee T. *The Hindu Tradition*. New York: Vintage, 1972.

FRAWLEY, David. *Gods, Sages and Kings: Vedic secrets of ancient civilization*. Delhi: Motilal Barnarsidass, 1993.

_____ & RAJARAM, S. *Vedic "Arians" and the Origins of Civilization*. Quebec: World Heritage Press, 1995.

FEUERSTEIN, Georg. *A Tradição do Yoga*. Tradução de Marcelo Cipolla. 1ª edição, São Paulo: Pensamento, 2001.

_____ KAK, Subhash & FRAWLEY, David. *In Search of the Cradle of Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

HOPKINS, Thomas. *The Hindu Religious Tradition*. Encino: Dickenson Publishing Company, 1971.

LEWIS, H. D & SLATER, R Lawson. *Religiones Orientales y Cristianismo*. Barcelona: Editora Labor, 1968.

MANU-SAMHITA. Versión Castellana de V. García Calderón. *Manava-Dharma-Sastra*. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924.

MITRA, Priti. *Life and Society in the Vedic Age*. Calcutta - India: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.

OLIVEIRA, Arilson S. *O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação: da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishnava de Caitanya sob o olhar weberiano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006.

RAJARAM, Navaratna S. *Aryan Invasion of India: The Myth and the Truth*. New Delhi: Voice of India, 1993.

RENOU, Louis. *Hinduísmo*. Tradução de Affonso Blacheyre. 1ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

REYNA, Ruth. *Introduction to India Philosophy*. New Dheli: Tata MacGraw-Hill Publishing Co, 1964.

RG VEDA. Tradução do sânscrito de Wend Doniger O'Flaherty. *The Rig Veda*. London: Penguin Books, 2004.

ROSEN, Steven. *The Hidden Glory of India*. Los Angeles: BBT, 2002.

SHATAPATHA BRAHMANA. By Julius Eggeling. *Sacred Books of the East*, vols. 12, 26, 41, 43, 44. Oxford: Claredon Press, 1882-1900.

TOLA, Fernando. *Doctrinas Secretas de la India, Upanishads*. Barcelona: Barral editores, 1973.

VIVEKANANDA ROCK MEMORIAL COMMITTEE. *India's Contribution to World thought and Culture*. Madras, 1970, pp. 167-168.

WEBER, Max. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Glencoe, 1958.

_____. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*. Versión Castellana de Julio Carabaña. 1ª edição, Tomo II, Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Tradução de Augustin Wernet. 4ª edição, São Paulo: UNICAMP, 2 volumes, 2001.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Tradução de Nilton Silva. 4ª edição, São Paulo: Palas Athena, 1997.

Recebido em: 06/04/2008

Aprovado em: 17/12/2008