

# Uma Visão Polifônica sobre a Gênese da Ciência do Sagrado na *Bhagavad Gītā*<sup>1</sup>

A Polyphonic view about the Genesis of the Science of the Sacred in Bhagavad Gītā

José Rubens Turci Júnior\*

## Resumo

---

A *Bhagavad Gītā* representa, provavelmente, a mais importante Escritura sobre a ciência do sagrado e da sua dialética com aquilo que percebemos como a práxis profana. Este artigo propõe a sua discussão em termos da noção de filosofia da ação e da definição de romance polifônico de Mikhail Bakhtin.

---

**Palavras-chave:** *Bhagavad Gītā; Mahābhārata; Mikhail Bakhtin; Śraddhā; Ciência do Sagrado; Filosofia da Ação.*

---

## Abstract

---

The *Bhagavad Gītā* probably is the most important Scripture dealing with the science of the sacred and its dialectics with the profane. This essay evaluates the content of the *Gītā* in terms of Mikhail Bakhtin's definition of polyphony and philosophy of action.

---

**Keywords:** *Bhagavad Gītā; Mahābhārata; Mikhail Bakhtin; Śraddhā; Science of the Sacred; Philosophy of Action.*

---

<sup>1</sup> Recebido em 02/09/2011. Aprovado em 26/09/2011.

\* Pesquisador do Laboratório de Estudos da Índia e Ásia do Sul (LEIAS) – UFRJ. Contato: zrubensturci@gmail.com

## Introdução

Este artigo propõe a discussão da Escritura Sagrada *Bhagavad Gītā*, no contexto do épico *Mahābhārata*, em termos da noção de filosofia da ação e da definição de romance polifônico de Mikhail Bakhtin<sup>2</sup> (1895-1975). Bakhtin trouxe para a área da literatura o conceito de polifonia, a fim de designar o efeito de duas ou mais vozes concomitantes e harmonizadas. E o *Mahābhārata* dá igual voz aos dois clãs (Kauravas e Pāṇḍavas) em disputa pelo poder. Observar os personagens do épico indiano em termos bakhtinianos apresenta pelo menos duas vantagens: (1) possibilita uma nova compreensão do sagrado, conforme este se define na *Gītā*, e (2) facilita a interpretação do texto como um poema filosófico, centrado nos fundamentos da atividade humana e daquilo que, modernamente, chamaríamos de filosofia da ação.

A *Śrīmad Bhagavad Gītā* é a Escritura Sagrada que mais tem sido objeto de admiração e de espanto. Para muitos, os seus ensinamentos representam um precioso tratado sobre o multiculturalismo e a cultura integral e sustentável. Para outros, no entanto, a *Gītā* representa o texto cuja autoridade costuma-se invocar nas disputas sectárias, em defesa das mais excêntricas e ingênuas crenças. Além disto, existe certo consenso entre alguns *scholars* de que a longa discussão filosófica da *Gītā*, tal como aparece na narrativa maior do *Mahābhārata*, constituiria um episódio totalmente deslocado e fora do contexto do épico. A aceitação da *Gītā* como parte original do *Mahābhārata* prejudicaria, inclusive, o reconhecimento da sua importância poética. Considerar os personagens do *Mahābhārata* em termos dos conceitos bakhtinianos, entretanto, auxilia a compreensão da *Gītā* no contexto geral do *Mahābhārata*.

---

<sup>2</sup> Mikhail BAKHTIN. *Toward a Philosophy of the Act; Marxismo e Filosofia da Linguagem*.

Kṛṣṇa discorre na *Gītā* sobre os dois aspectos da ação humana, entendidos até então como mutuamente exclusivos: *pravṛtti* [movimento de exteriorização, ou de ação concreta na realidade objetiva] e *nivṛtti* [subjetivo; movimento de interiorização – ou de “não-ação” –, decorrente do entendimento e controle de todo o processo de formação da vontade]. *Pravṛtti* e *nivṛtti* comporiam, desta forma, os dois eixos do processo gradual de síntese dialética da atividade humana.

## 1 A *Gītāpadeśa*

A *Gītā* discute como podemos conciliar, em nome do bem-estar universal [*loka-saṁgraha*], o nosso engajamento no mundo [*saṁsāra*] com o ideal de alcançar a transcendência [*nirvāṇa*]. Representa, provavelmente, a mais importante Escritura sobre a ciência do sagrado e da sua dialética com aquilo que percebemos como a práxis profana. Embora não seja plausível, dentro dos limites deste pequeno estudo, considerar mais que a superfície deste instigante tema, é possível exemplificar, através de uma metáfora simples, como a ideia de síntese entre *pravṛtti* e *nivṛtti* está presente na *Gītā*, vinculando-a ao contexto geral do *Mahābhārata*. Esta metáfora surge da Fig. 1, conhecida como *Gītāpadeśa*, e se explica a partir dos sete seguintes versos da *Gītā* (conhecidos como *Saptaślokī Gītā* ou a *Gītā* de Sete Versos), os quais, em conjunto, sugerem a compreensão do diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna (Narāyaṇa e Nara) como uma grande síntese dialética sobre o sagrado em sua relação com o profano<sup>3</sup>, conforme descrito no *Mahābhārata*:

1 Ó Arjuna, por que te dominou esta confusão, promovida pela falta de sensatez? Este transtorno é contrário ao

<sup>3</sup> A referência a este entendimento, a partir dos termos *pravṛtti* e *nivṛtti*, é feita, mais explicitamente, nos versos BhG 4.21-2, 16.7-8 e 18.29-32.

- “espiritual” e frustrará a elevada finalidade, impedindo-te de alcançar a beatitude. (BhG 2.2)
- 2 Ó Descendente de Pṛthi! Não cedas à inação, isto não é digno de ti. Abandona esse opressivo desalento do coração e empreende a elevada ação, ó tu Conquistador (BhG 2.3).
  - 3 Afliges-te por aqueles que não merecem, no entanto, pronuncias palavras de sabedoria; os sábios não se lamentam pelos ignorantes, nem pelos doutos se regozijam (BhG 2.11).
  - 4 Ó Arjuna, a Essência Sagrada reside no imo do coração de todos os seres, impulsionando-os na roda evolutiva por meio da sua energia (*śakti; māyā*) (18.61).
  - 5 Ó Bhārata (Arjuna), busca o seu refúgio sempre nela, a Universal Imanência. Pela sua graça, obterás a Suprema Paz e a Eterna Realização (18.62).
  - 6 Escuta o supremo conselho, revelador do profundo mistério sobre o sagrado; tu és eternamente amado por mim, e como tal, intercedo pela tua felicidade (18.64).
  - 7 Renunciando a todos os dogmas e crenças externas (religiões) busca unicamente o Ser Interior. Este “Eu” que reside no coração liberar-te-á de todo o mal. Não sucumbas oprimido pela tristeza (18.66).

A *Gītopadeśa* retrata *Śrī Kṛṣṇa* e Arjuna sentados na quadriga puxada por quatro corcéis brancos. Arjuna representa a consciência individual [o “si mesmo”, o ser individual, o *jīva*] condicionada pelo processo objetivo do mundo (*samsāra*), embora aspirando pela sua transcendência (*nirvāṇa*). A quadriga representa o corpo físico ocupado pelo ser individual. Os corcéis correspondem à estrutura quádrupla da organização psicológica do indivíduo, em torno das suas faculdades de cognição, vontade, ação e síntese. As rédeas representam a mente emocional em sua relação com os quatro referidos aspectos dos sentidos. A bandeira tremulando sobre o carro representa o intelecto, brilhando sob a égide da equanimidade.

O quadrigueiro representa a razão pura, que controla as rédeas, ou a mente emocional (que tem jurisdição sobre os sentidos – os corcéis), para que esta, livre das obstruções da multiplicidade, possa dirigir o veículo corporal pelo caminho eterno e sem faltas, que conduz do *samsāra* ao *nirvāṇa*.

Esta metáfora sobre o processo de síntese dialética entre *pravṛtti* e *nivṛtti* presente na *Gītopadeśa* ilustra, por exemplo, a filosofia da ação política de Gandhi, fundada em torno dos conceitos de *sātyagraha* [o vigor do amor e da verdade em ação] e *sarvodaya* [crescimento e bem-estar de todos]. A base epistemológica da filosofia da ação política de Gandhi, bem como a sua heurística, somente podem ser compreendidas através deste entendimento sintético exposto na *Gītā* sobre como se dá o controle de todo o processo de formação da vontade<sup>4</sup>. Perpassando a sua prática está a ética dialética definida no diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna, que será delimitada a seguir em termos bakhtinianos.

## 2 Uma Perspectiva Bakhtiniana

A *Bhagavad Gītā* nada mais explora que as implicações teológicas de se desenvolver *śraddhā* [convicção, fé em-si-mesmo, fervor, coragem, entusiasmo e certeza interior, fruto do amor em ação] – termo que, embora não sinalize para nenhuma oposição com a razão, costuma ser, insatisfatoriamente, traduzido nas distintas edições da *Gītā* correntes no ocidente como “fé”. *Śraddhā*, entretanto, nada representa de dogmático. Ao contrário da *fé dogmática*, *śraddhā* não implica na aceitação automática de qualquer crença, nem desconsidera o bom-senso de que nos previne Descartes. Apenas nos lembra, como bem entenderam Pascal, Rousseau e tantos outros, “que o

<sup>4</sup> Sobre este tema, ver também os artigos de Evandro Ouriques [<http://www.evandrovieiraouriques.com/>], que formula a sua teoria para compreender a ação política a partir do entendimento e domínio sobre o processo de formação da vontade. Ouriques trata da filosofia política de Gandhi sob uma perspectiva transdisciplinar e não dualista, valendo-se para tal da sua metodologia de Gestão da Mente Sustentável e do conceito de Território Mental (o fluxo dos pensamentos, afetos e percepções) que desenvolve quando trata do fortalecimento estratégico das políticas públicas sociais e da cidadania.

coração tem razões que a própria razão desconhece”. Conforme demonstrado em trabalhos anteriores<sup>5</sup>, *śraddhā* expressa o domínio e o controle sobre o processo de formação da vontade. Significa, literalmente, “considerar racionalmente (*dhā*) sob a sagrada luz do coração [*śrat*]”. Como vimos mais acima, *śraddhā* sinaliza para a experiência fenomenológica proposta na *Gītā* e emblematicamente representada pelo verso BhG 18.66, retratado no quadro da *Gītopadeśā*.

A fenomenologia da *Gītā*, enquanto alegoria<sup>6</sup> do espírito humano, oferece uma oportunidade de reflexão sobre os valores morais presentes no *Mahābhārata*. A *Gītā* vincula o universo interior à dialética do concreto, onde o profano que organiza o social (*varṇāśrama dharma*<sup>7</sup>) se deixa revelar enquanto uma manifestação da essência do sagrado (*śuddha dharma*). ○

<sup>5</sup> Discuto este tema nas seguintes publicações: (1) “A Bhagavad Gita e a Índia Moderna: Um Caso de Shraddhá” In: *Brasil, Índia, África do Sul: emergência do Sul global*. In: Alexander ZHEBIT (Org). Rio de Janeiro: Gramma, 2010, 13-28.); (2) “O Bhagavad Gita como um tratado de Ecologia da Mente e como um Mito de fundação para a Teoria da Comunicação”. In: *Semiosfera – Revista de Comunicação e Cultura* (2010). [www.semiosfera.eco.ufrj.br/index.html](http://www.semiosfera.eco.ufrj.br/index.html); (3) “*Shraddhá*” *quaerens intellectum*: A certeza interior como pressuposto para o conhecimento”. In: *Anais do Scientiarum Historia II – Encontro Luso-Brasileiro de História das Ciências – UFRJ / HCTE & Universidade de Aveiro* (2009). [http://www.grupos.com.br/group/espaco\\_sagrado\\_rj/Messages.html?action=download&year=09&month=8&id=1249487270350074&attach=SchArtigoCompletoSHRADDHA.pdf](http://www.grupos.com.br/group/espaco_sagrado_rj/Messages.html?action=download&year=09&month=8&id=1249487270350074&attach=SchArtigoCompletoSHRADDHA.pdf); (4) *Shraddhá in the Bhagavad-Gītā: a magnetic needle pointing toward Brahmànirvāna*; (5) “Um Breve Discurso Acerca da História da Interpretação da Bhagavad *Gītā*” (*Intersignos*. Vol. I no 1, 2008); (6) “A Experiência Paradigmática de Vyasa ou O Vigor da Comunicação e o Domínio do Processo de Formação da Vontade como parte da Experiência de Construção de uma Mídia Não-violenta.” *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação* (2007) [www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/RII51-1.pdf](http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/RII51-1.pdf); e (7) “*Śraddhá in the Bhagavad Gita*” (Hamilton: McMaster University, Ph. D. diss., 2007).

<sup>6</sup> Considerar a *Gītā* como alegoria não implica dizer que os personagens da *Gītā* não são verdadeiramente humanos. Ver Madeleine BLARDEAU. “Etudes de Mythologie Hindoue, II,” *Bulletin de l’Ecole Francaise de l’Extreme-Orient* 55 (1969), 97-8. Um ponto de vista distinto pode ser encontrado em J. A. B. van BUITENEN. introductory section “On Myth and Epic”. In: *The Book of Virata and the Book of Effort*, pp. 142-184.

<sup>7</sup> *Dharma* é um conceito difícil de delimitar e por vezes aparece até em oposição aos *Vedas*. Um bom exemplo disto aparece no *ādi parvan*, na passagem MBh 13.195.27-31, onde o pai de Draupadā condena o seu casamento e o considera como *adharmā*, enquanto Yudhiūhira argumenta de modo contrário.

próprio Kṛṣṇa irá deixar claro este aspecto fenomenológico quando retoma o diálogo com Arjuna na *Anu-Gītā*<sup>8</sup>.

Kṛṣṇa explica a Arjuna na *Anu-Gītā* que a compreensão plena da essência do sagrado (*śuddha dharma*) se apaga, na medida em que se perde *śraddhā* (MBh 14.46-51). Várias passagens do texto deixam claro como é difícil apreender o conceito de sagrado (*dharma*) em sua pureza. Tanto assim que a *Anu-Gītā* é, ela mesma, nada mais que uma tentativa de recuperar, por meio indireto, a essência do diálogo da *Gītā*. Kṛṣṇa mostra a Arjuna que o seu esquecimento sobre o conteúdo do diálogo da *Gītā* apenas revela a sua condição residual de *aśraddadhāna* (desprovido da necessária *śraddhā*) (MBh 14.16.10). Simplifica, deste modo, a sua explanação dos conceitos desenvolvidos na *Gītā*, valendo-se para tanto de fábulas e outras historietas da religiosidade popular (*Purātana Itihāsa*), mais apropriadas para aquele clima do pós-guerra<sup>9</sup>.

A *Anu-Gītā* corrobora, portanto, o ponto de vista de que a *Gītā* retrata uma experiência fenomenológica, concreta, única e impossível de ser totalmente reproduzida na realidade. E este fato, por si só, legitima a sua avaliação a partir de uma perspectiva bakhtiniana. Além do mais, o *Mahābhārata* dá igual voz aos clãs dos *Pāṇḍavas* e *Kauravas*, sem impor juízo de valor, ou rotular um grupo ou outro em termos absolutos. O seu realismo permite que se reconheça em *Bhīṣma*, à frente do exército dos *Kauravas*, tanto mérito quanto os melhores dentre os *Pāṇḍavas*. O *Mahābhārata* coloca os

<sup>8</sup> A *Anu-Gītā* forma os capítulos 16 a 51 do *Aṣṭamedha-parvan* (Book 14 of the *Mahābhārata*). Estou usando a Edição Crítica do *Mahābhārata*, bem como a tradução inglesa da Vulgata de Pratap Chandra Roy. *The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana Vyāsa*, Vol. 12, 25-101. Realizei também algumas consultas na primeira tradução inglesa da *Anu-Gītā*, que aparece na série de Max Müller. *The Sacred Books of the East* (1882).

<sup>9</sup> Ao fazer uso de histórias de distintas fontes da religiosidade popular, a *Anu-Gītā* reitera o ponto de vista de que a *Gītā* não é uma Escritura de um sistema religioso em particular. Deixando de lado o argumento de alguns filólogos de que a *Anu-Gītā* seria um texto interpolado tardiamente ao corpo do *Mahābhārata*, o que é importante ressaltar é como ela traz de volta o argumento de que a *Gītā* é uma Escritura que não mostra preferência exclusiva por um dado sistema religioso.

seus personagens acima da consciência do seu narrador. Este não delinea os heróis, mas simplesmente descreve como eles se fizeram heróis, independentemente do lado que defendem. E, dentre estes heróis, encontra-se o próprio autor, disputando com os demais personagens diversos pontos de vista sobre a essência (*śuddha*) do sagrado (*dharma*). Todas estas avaliações em torno do sagrado alcançam o seu clímax na *Gītā*, que avalia a atividade humana em termos de uma filosofia da ação.

A relação dialética dos distintos pontos de vista apresentados no *Mahābhārata* prepara o surgimento da *Gītā* como uma fenomenologia da consciência. Enquanto o épico apreende o campo do concreto, simbolizado no campo de batalha dos descendentes de Kuru (*Kuru-kṣetra*), a *Gītā*, logo em seu verso de abertura, representa esse campo como o próprio cenário do sagrado (*Dharma-kṣetra*), ou seja, como o espaço da consciência universal, presente no coração de cada indivíduo, onde a ação é refletida, tornando-se substância para a filosofia moral.

A polifonia do *Mahābhārata*, portanto, fornece as condições ideais para o estabelecimento da filosofia da ação da *Gītā*. A síntese entre o movimento de *pravṛtti* (representado pelo drama de *Kurukṣetra*) e de *nivṛtti* (representado pelo drama de consciência de Arjuna), torna-se possível, segundo o conselho de Kṛṣṇa, através do desenvolvimento concreto, por parte de Arjuna, da sua *śraddhā*.

A experiência fenomenológica de Arjuna, conforme descrita na *Gītā*, encaixa-se perfeitamente no sistema de Bakhtin, que não deixa espaço para abstrações kantianas. Bakhtin, obviamente, não fez uso da terminologia da *Gītā*, que é completamente estranha ao modo de pensar kantiano do ocidente. Mesmo assim, pode-se argumentar, a sua filosofia da ação guarda semelhanças com aquela desenvolvida na *Gītā*. O seu entendimento de “consciência participativa” e de participação do Ser através da renúncia de si, por exemplo, está bem próximo dos conceitos de *ātman* (espírito, consciência cósmica) e *samnyāsa* (renúncia ao egoísmo) conforme discutidos na *Gītā*.

A perspectiva bakhtiniana, por conseguinte, facilita que se explore a *Gītā* em termos de tópicos tais como “o ser e o outro”, “o discurso moral”, “as múltiplas vozes”, e assim por diante. A distinção presente no pensamento de Bakhtin possibilita que se levante questões sobre a natureza do simbólico e das alegorias que ocorrem na *Gītā* e ao longo de todo o *Mahābhārata*.

Símbolos e alegorias constituem uma parte essencial da prática pedagógica e teológica da Índia, e é isto o que torna difícil a sua compreensão para os acadêmicos ocidentais. Em geral, estes têm dificuldades para lidar com o simbolismo e as alegorias. E existe uma razão para isto: os teólogos ocidentais ainda identificam as interpretações alegóricas como resultantes de um método hermenêutico equivocado. Esta tendência está já presente, por exemplo, nos escritos de Emanuel Swedenborg, especialmente, em *The True Christian Religion* (1771). A *Gītā*, entretanto, é reconhecida como uma alegoria<sup>10</sup> poética da luta interior que se passa no ser humano.

Para Bakhtin, consciência individual desenvolver-se-ia através das distintas significações atribuídas aos mitos, que seriam os veículos, tanto da continuidade, como da descontinuidade de significado, dependendo, obviamente, da natureza dos grupos

<sup>10</sup> W. C. SMITH reabre a discussão sobre os símbolos e como estes afetam as atividades religiosas quando considera o uso do rosário para estimular o desenvolvimento da força do espírito. Descreve como os cristãos assimilaram o “rosário hindu”, ou “*rudrākṣa*”, nome composto que significa “os olhos de Rudra”. Smith logo percebe que a religiosidade hindu não pode ser compreendida sem se considerar as relações do domínio do simbólico [W. C. SMITH. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, p. 23]. Fica tão impressionado com as suas descobertas em torno da unidade teológica subjacente à experiência religiosa da humanidade que se sente, inclusive, tentado a propor que se abandone o uso do termo “religião”, bem como hinduísmo, cristianismo, etc. Chega a perceber que o termo *śraddhā* expressa a força do espírito e que representa, portanto, o universal por detrás dos distintos fenômenos religiosos. Entretanto, incomodado em tratar desta questão a partir de um termo oriundo de outra cultura, ao invés de “*śraddhā*”, sugere que se adote o termo “espiritualidade” como substituto do termo religião, para assim derrubar as barreiras entre as distintas fés religiosas. Em outras palavras, o uso do termo “espiritualidade” tem aproximado pessoas de distintas religiões, e isto, de certo modo, legítima o entendimento de *śraddhā* como a categoria teológica fundamental. Infelizmente, entretanto, quando se trata da *Gītā*, os tradutores ocidentais continuam insistindo em traduzir *śraddhā* simplesmente por “fé”, como se *śraddhā* expressasse a “fé dos hindus”, e não a universal força do espírito, ou do amor, em ação.

ideológicos em disputa por hegemonia. Os mitos, portanto, seriam plenos de significações que se atualizariam no território interindividual<sup>11</sup> onde acontecem as interações sócio-políticas:

Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer uma realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica [isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.]. O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico<sup>12</sup>.

Bakhtin nos permite compreender o sentido das alegorias e representações míticas próprias de um dado lugar. O mundo às avessas do *Mahābhārata*, onde muitos papéis se invertem [Arjuna se traveste de mulher; os Pāṇḍavas vão para a floresta, mas depois retornam para a vida da cidade, etc], nos remete ao contexto das discussões de Bakhtin sobre as alegorias que rompem com o que é geralmente aceito, promovendo o deslocamento da vida do seu curso habitual.

Caracterizar a relação entre a esfera da razão e da sensibilidade na *Gītā* em termos bakhtinianos possibilita que se compreenda como o sujeito individual, na singularidade da sua experiência<sup>13</sup>, relaciona-se com o sentimento de sagrado [*dharma*]. Tal sentimento, que deriva do desenvolvimento gradual de *śraddhā*, vincula as realidades subjetiva e objetiva, possibilitando que a atividade humana se dê sem álibi. E esta dimensão da ação, no dizer de Bakhtin, sem álibi [*postupok*]

<sup>11</sup> O que aqui Bakhtin chama de “território inter-individual” guarda semelhanças com o conceito de “Território Mental”, desenvolvido por Ouriques, citado anteriormente.

<sup>12</sup> M. BAKHTIN. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, pp. 31-32.

<sup>13</sup> “Os três campos da cultura humana - a ciência, a arte e a vida - só adquirem unidade no indivíduo que os incorpora à sua própria unidade. Mas essa relação pode tornar-se mecânica, externa. Lamentavelmente é o que acontece com maior frequência.” [M. BAKHTIN. “Arte e responsabilidade”. In: M. BAKHTIN. *Estética da criação verbal*, p. 2.]

e com vistas à emancipação do ser humano, permite que se compreenda a *Gītā* no contexto maior do *Mahābhārata*.

Aquilo que deve ser entendido como dever sagrado na *Gītā* está em consonância com a noção de dever (*dolzhnestvovanie*) em Bakhtin e com aquilo que representa a sua filosofia da ação. Tal como no pensamento de Bakhtin, a *Gītā* associa o valor moral da ação não com a ação em si mesma, mas com a sua motivação. É esta dimensão revolucionária da consciência que possibilita, em dados momentos, a ruptura com os valores da tradição, conforme sugere o paradigmático verso BhG 18.66, que vimos mais acima.

## Referências

### 1 Fontes Primárias

The Bhagavadgīta with the Sanatsugātīya and the Anugītā, tr. Telang, Kāshināth Trimbak. F. Max Müller [org]. Sacred books of the East (vol. 8). Oxford, UK: Clarendon, 1882.

*The BhagavadGita*, tr. Belvalkar, S. K. Poona: The Bilvakunja Publishing House [1943].

The *BhagavadGita*: A New Translation, by Kees W. Bolle. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.

The *The Bhavavad Gita*, tr. Sargeant, W. Garden City: Doubleday & Company, 1979.

*The Mahabharata*. 18 vols. Tr. Kisari Mohan Ganguli. Ed. Protap Chandra Roy. Calcutta: Bhārata Press, 1883-96.

*Upanishades*, transl. by Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 1996.

### 2 Fontes Secundárias

BAKHTIN, M., *Toward a philosophy of the act*. Tradução e notas de Vadim Liapunov. Editado por Michael Holquist and Vadim Laipunov. Austin: University of Texas Press 1993.

BAKHTIN, M. "Arte e responsabilidade". In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1986.

BAKKER, J. I. *Gandhi and the Gita*. Toronto: Canadian Scholar's Press Inc. 1993.

BIARDEUA, Madeleine, "Études de Mythologie Hindoue, II," *Bulletin de l'Ecole Francaise de l'Extreme-Orient* 55 (1969), pp. 97-98.

BUITENEN, J. A. B. Van. Seção Introdutória de "On Myth and Epic". In *The Book of Virata and the Book of Effort*. trad. J. A. B. van Buitenen, *The Mahàbhàrata*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 142-184.

HACKER, P. "Sraddha." In: *Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens*, 3, 1963, pp. 151-189.

\_\_\_\_\_. *Paul Hacker Kleine Schriften* – Herausgegeben von Lambert Schmithausen. Wiesbaden: Franz Steiner, 1978.

HARA, Minoru. "Note on two Sanskrit Terms - *bhakti* and *shradha*". In: *Indo-Iranian Journal*, VII, Hague: Mouton & Co, 1964, pp. 124-145.

HEGEL, G. W. F., *On the Episode of the Mahabharata known by the name Bhagavad-Gītā by Wilhelm von Humboldt – Berlin 1826*. Trad. Herbert Herring. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1995.

KOHLER, Hans-Verbin. *ørad-dhà -In Der Vedischen Und Altbuddhistischen Literatur* Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1973, pp. 9-22.

MALINAR, Angelika, *Ràjavidyà: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur BhagavadGita*. Harrassowitz Verlag – Wiesbaden, 1996.

SCHRADER, Friedrich Otto. "The Sacrificial Wheel taught in the *BhavavadGita*". In: *The Indian Historical Quartely* V, (June 1929), pp. 173-181.

SMITH, W. C. *Belief and History*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1977.

\_\_\_\_\_. *Faith and Belief*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Faith of Other Men*. New York: New American Library 1963; reprint, New York: Harper & Row (1972).

\_\_\_\_\_. *The Meaning and End of Religion; a New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan, 1963.

\_\_\_\_\_. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. London: Macmillan, 1981.

\_\_\_\_\_. *What is Scripture?: a Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press 1993.

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

\_\_\_\_\_. “O Bhagavad Gita como um tratado de Ecologia da Mente e como um Mito de fundação para a Teoria da Comunicação”. In: *Semiosfera – Revista de Comunicação e Cultura*, 2010. <http://www.semiosfera.eco.ufrj.br/index.html>

\_\_\_\_\_. “*Shraddhá*” *quaerens intellectum*: A certeza interior como pressuposto para o conhecimento”. In: *Anais do Scientiarum Historia II – Encontro Luso-Brasileiro de História das Ciências – UFRJ / HCTE & Universidade de Aveiro* 2009. [http://www.grupos.com.br/group/espaco\\_sagrado\\_rj/Messages.html?action=download&year=09&month=8&id=1249487270350074&attach=ScHArtigoCompletoSHRADDHA.pdf](http://www.grupos.com.br/group/espaco_sagrado_rj/Messages.html?action=download&year=09&month=8&id=1249487270350074&attach=ScHArtigoCompletoSHRADDHA.pdf)

\_\_\_\_\_. *“Shraddhá in the Bhagavad-Gītā: a magnetic needle pointing toward Brahmanirvāna*. Saarbrücken: VDM, Verlag D. Müller, 2008.

TURCI, Rubens. “Um Breve Discurso Acerca da História da Interpretação da Bhagavad Gita”. *Intersignos*. Vol. I nº 1, 2008.

\_\_\_\_\_. “A Experiência Paradigmática de Vyasa ou O Vigor da Comunicação e o Domínio do Processo de Formação da

Vontade como parte da Experiência de Construção de uma Mídia Não-violenta." *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2007.*

<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1151-1.pdf>

\_\_\_\_\_. "Śraddhá in the Bhagavad Gita." Hamilton: McMaster University, Ph. D. diss. 2007.

YOUNGER, Paul. Review of The Destiny of the Veda in India, by Louis Renou, Change and Continuity in Indian Religion, by J. Gonda, and Man in the Universe: some Cultural Continuities in India, by W. Norman Brown. *Journal of The American Academy of Religion* XXXVI, 1 (March 1968), pp. 75-79.