

Aspectos semióticos da relação *guru-discípulo* em Śaṅkara

Lilian Cristina Gulmini

Universidade de São Paulo

liliangulmini@yahoo.com.br

Resumo. Este artigo discute, com o apoio metodológico da Semiótica francesa, alguns aspectos essenciais da relação *guru-discípulo* na tradição cultural indiana: o tipo de objeto de valor buscado, a caracterização persuasiva do *guru* ideal e a competência esperada do *discípulo* ideal. O estudo baseia-se em trechos de um texto da escola Advaita Vedānta denominado *Vivekacūḍāmaṇi*, de Śaṅkara (aprox. 788-820 d.C.), herdeiro direto dessa tradição cultural e um dos mais importantes pensadores da Índia medieval.

Palavras-chave. Cultura sânscrita; Śaṅkara; *guru* e *discípulo*; persuasão e competência.

Abstract. With the methodological help of French Semiotics, this paper discusses some of the essential aspects of the relationship between *guru* and *disciple* in the cultural tradition of India: the object of value, the persuasive characterization of the ideal *guru* and the competence expected from the ideal *disciple*. This study is based on extracts from a treatise of the Advaita Vedānta school of thought intitled *Vivekacūḍāmaṇi*, by Śaṅkara (nearly 788-820 a.C), a direct heir to this cultural tradition and one of the most important thinkers of medieval India.

Keywords. Sanskrit Culture; Śaṅkara; *guru* and *disciple*; persuasion and competence.

1. Introdução

Neste artigo exploraremos alguns aspectos de um percurso narrativo que pertence a um contexto cultural bastante peculiar: aquele que caracteriza a busca do conhecimento sagrado na tradição cultural do Hinduísmo ortodoxo. O texto escolhido para exemplificar e orientar nossa análise é o pequeno tratado sânscrito *Vivekacūḍāmaṇi* ("A jóia suprema da sabedoria"), de autoria de Śaṅkara (788-820 d.C.), um dos mais importantes pensadores da Índia medieval.

O texto possui 580 estrofes e sintetiza, sobre o pano de fundo de um diálogo entre um mestre e um discípulo, as características fundamentais da escola de pensamento sistematizada por Śaṅkara, o *Advaita Vedānta* – escola bastante influente até o presente. Escolhemos o referido texto por constituir um exemplário conciso dos principais elementos envolvidos no percurso narrativo do discípulo em busca deste conhecimento.

Śaṅkara (788-820 d.C.), pensador arguto, importante interpretador das escrituras védicas e hábil debatedor no contexto de sua época, já foi considerado por alguns estudiosos como o São Tomás de Aquino da Índia (*apud* BASHAM: 2000, 328). Sua obra enciclopédica inclui comentários aos principais textos canônicos da tradição

hinduísta (*Brahmasūtra*, *Bhagavad-Gītā* e dez dentre as principais *Upaniṣad* da era pré-cristã), tratados concisos em torno do sistema monista (*Advaita*) do Hinduísmo e ainda diversos poemas e hinos devocionais. Nosso interesse aqui é extrair da obra selecionada deste autor algumas características tipológicas comuns à estrutura iniciática que envolve a transmissão do conhecimento religioso e místico na Índia – estrutura esta que se manteve ao longo dos séculos até o presente. Iniciemos, portanto, nossa jornada.

2 - Falando de valores: o saber *sagrado*

“Este segredo, por demais misterioso, não deverá ser transmitido a ninguém que não seja um filho ou um discípulo e que não tenha ainda alcançado a serenidade.” (*Maitropāṇiṣad*, 6.29, in ZIMMER: 1991, 55).

O termo sânscrito *guru* significa, inicialmente, qualquer professor ou instrutor de qualquer área do conhecimento; o dicionário MONIER WILLIAMS (2002: 359) aponta, dentre outros, o significado de "qualquer pessoa venerável ou respeitável". Neste sentido há o *guru* de dança, de matemática, de gramática, de medicina, etc. Entretanto, paralelamente a esse significado primário, o termo também designa um tipo muito especial de professor: o mestre do conhecimento místico ou espiritual. É com esta acepção, aliás, que o termo chegou a nós no Ocidente moderno. Este é o significado que compreenderemos aqui pelo termo *guru*, já que Śaṅkara tratou exclusivamente deste conhecimento da ordem do sagrado, tendo sido ele mesmo um grande *guru*.

A princípio, o /saber-fazer/ transmitido por um professor comum é um objeto de valor modal capaz de produzir determinadas competências consideradas desejáveis por aquele que se submete à instrução. Por outro lado, o mestre espiritual, no caso da tradição indiana, confere ao discípulo, não um /saber-fazer/ de ordem secular, como cozinhar, construir uma carroça ou escrever um poema, e sim um /saber-ser/ de ordem ontológica, relativo às esferas sagradas ou supra-mundanas, conforme concebidas pela cultura. Tal saber não engendra "fazer" capazes de modificar objetos do mundo, mas destina-se à tarefa de modificar homens no mundo: o /saber-ser/ que o *guru* confere é capaz, ao ser adquirido, de modificar de forma permanente e irrevogável a totalidade do *ser* do discípulo, transmutando-o num novo *guru* potencial. É neste sentido que já não nos cabe aqui falar de professores e alunos, ou de instrutores e aprendizes, que se encontram e mantêm contato durante o período de aprendizagem para depois se separarem, ao final do percurso de aprendizado, a fim de que o professor receba novos alunos e os alunos formados deixem o espaço escolar e exerçam no mundo suas habilidades recém-adquiridas. Estamos, ao contrário, tratando de um saber *sagrado* que se revela, diante dos demais discursos do mundo, como um saber *secreto*, compartilhado por um grupo fechado de "conhecedores do mistério", e que comporta, não raro, juramentos, ritos de iniciação e uma comunidade hermética de iniciados. Tratamos aqui, portanto, de mestres e de discípulos, cujo relacionamento recíproco, uma vez estabelecido, jamais pode ser desfeito.

De uma forma geral, compreendemos que todas as culturas humanas possuem uma dimensão sacralizada, um aspecto religioso; em oposição aos deveres e prazeres mundanos, o homem, animal simbólico, deve encontrar meios de compreender os fenômenos incompreensíveis da natureza, como por exemplo explicar de onde vêm os que nascem, e para onde partem os que morrem. O detentor destes saberes, e mesmo da manipulação das forças da natureza, pode ser culturalmente figurativizado como xamã,

sacerdote, divindade encarnada, profeta, sábio, *guru*, etc. Porém, de qualquer forma, trata-se de um homem incomum: ele sabe o que os outros não sabem, vê o que não vêem, compreende o segredo sagrado (o que "é sem parecer" para os que não são iniciados), desvenda o mistério da vida e da morte, manipula as forças que manipulam os homens comuns. E, não raro, é ele quem determina quem o sucederá, ou, diante dos "sinais" manifestos em outro homem e por ele competentemente diagnosticados, assume a tarefa de treiná-lo em seu saber peculiar e torná-lo o "homem incomum" seguinte de sua comunidade, e o continuador da tradição.

Num nível profundo, o saber relativo ao sagrado se articula em oposição aos demais saberes da cultura; é algo *além* e *atemporal* que se opõe em natureza às dimensões cognoscíveis do espaço e do tempo mundanos; é o objeto inapreensível em oposição aos objetos mensuráveis, o saber relativo à morte em oposição aos saberes da vida. Embora secreta e misteriosa, a existência desta dimensão sagrada e dos homens que a *sabem* é na verdade fundamental em qualquer cultura humana (aqui compreendida como sistema semiótico), assim como a morte (já que o homem é um animal consciente da inevitabilidade de sua própria morte, e precisa, portanto, significá-la). A forma como cada cultura revestirá de conteúdos e imagens este aspecto de sua totalidade poderá diferir, mas o objeto do valor *sagrado* e os homens dele encarregados sempre estarão lá.

Na Índia antiga, clássica e medieval (e de certa forma, até a presente), o objeto de valor modal que podemos definir como *o saber-ser do que é eterno, sagrado e imortal* foi particularmente enfatizado, buscado, especulado, desenvolvido e privilegiado em comparação a todos os outros saberes. Não raro tal saber foi identificado a saberes de ordem filosófico-existencial, a especulações acerca da natureza da consciência, e mesmo a cosmogonias e formas de culto a divindades. Mas já na época das *Upaniṣad* e daí em diante encontra-se freqüentemente nos textos sânscritos a reiteração de que tal saber não pode ser obtido pelos meios cognitivos habituais do homem comum (ou seja, pelo pensamento e pela ação), sendo necessário o auxílio e a iniciação de um *guru* já possuidor deste saber (ou, melhor dizendo, já "transmutado" por este /saber-ser/), e que conseqüentemente sua posse provocará uma transformação total no *ser* que o possui. Na tradição hinduísta ortodoxa, da qual Śāṅkara é um dos principais representantes, o *sagrado* em sua totalidade é denominado *Brahman* – o "absoluto" uno (*a-dvaita*, "sem-segundo") e incognoscível –, e seu reflexo no homem é denominado *ātman*.

Brahman/ātman é um objeto complexo no qual as relatividades e dualidades (o próprio eixo semântico de oposições que constroem a semiose ou significação das coisas do mundo) são anuladas. Suas descrições são paradoxos e antíteses:

"Lá [em *Brahman*] não chega o olho, nem a palavra, nem a mente. Não o sabemos; não compreendemos como alguém possa ensiná-lo. É de fato diferente do conhecido e acima do desconhecido. Assim ouvimos dos antepassados, que nos explicaram." (*Kenopaniṣad*, I:3-4, in GAMBHIRĀNANDA: 2002, 48-49)

O /saber-ser/ da natureza de *Brahman/ātman* é secreto, não porque *não deva* ser conhecido pelos homens – na verdade, ele constitui a natureza última de todos os homens – e sim porque *não pode* ser conhecido pela maioria dos homens: os homens comuns não estão suficientemente qualificados para um tal saber, já que dispõem apenas dos recursos cognitivos situados *aquém* do objeto sagrado "absoluto": a mente, a percepção sensorial, a inferência lógica não podem alcançá-lo, pois estão apoiadas

numa síntese máxima que é ainda dualidade, diferenciação, contraste ou oposição. Daí o papel do *guru*, homem incomum e incompreendido mas que a tudo compreende, capaz, num discípulo *qualificado*, de produzir esta transmutação cognitiva do /saber-ser/.

O alcance e conhecimento desta dimensão sagrada e unificadora da existência é um dos objetos de valor mais desejáveis do universo cultural indiano: ele implica em *mokṣa*, a "liberação" dos ciclos eternos do *saṃsāra*, a roda das reencarnações à qual todo ser vivo está preso até que alcance este que é considerado o saber mais elevado de todos os mundos. Este /saber-ser/ é denominado por Śaṅkara de *viveka*, "sabedoria, discriminação, discernimento", em oposição ao estado de "ignorância", *avidyā*, dos homens comuns; *viveka* é considerado o ápice da evolução dos seres, o alcance do estado de divindade, imortalidade e eterna liberdade. Este é o objeto de valor supremo dos discursos de Śaṅkara, o objeto para o qual se estabelece a relação *guru*-discípulo.

3 - A jornada do discípulo em busca do saber sagrado

"O sucesso depende essencialmente de um aspirante qualificado; tempo, lugar e outros meios são apenas elementos auxiliares (14)." (*Vivekacūḍāmaṇi*, in MĀDHAVĀNANDA: 2000, p. 6)¹

Podemos inferir que quanto mais elevado o saber desejado, maiores são os pré-requisitos necessários para que o candidato a tal saber seja aceito pelo mestre e bem-sucedido em seu treinamento. Por outro lado, o mestre detentor de um tal saber também apresenta competências acima da condição do homem comum; suas competências são evidentes (já que se trata de um /saber-ser/) e funcionam como a persuasão final ao buscador, dizendo-lhe que finalmente ele encontrou quem possui o que deseja, *viveka*, um saber – ou seja, uma *condição de ser* – idêntico aos discursos mais exaltados de sua cultura, que falam da identidade com *Brahman/ātman*:

"Eu sou verdadeiramente *Brahman*, o Um-sem-segundo, que é como o céu, sutil, sem princípio nem fim, no qual todo o universo, do indiferenciado até o corpo grosseiro, não é senão uma sombra. (512)" (*ibid.*, p. 190-191)

Mas... e o discípulo, o buscador de *Brahman*? Sem dúvida ele deve ter qualificações, competências prévias para iniciar, com alguma chance de sucesso, esta jornada cognitiva última rumo ao saber "incognoscível". Na verdade, se o discípulo não for suficientemente qualificado, o *guru* não o aceita, e a literatura sânscrita é abundante de relatos de "testes" e "tarefas" que o neófito deve executar para provar seu merecimento à instrução derradeira. O texto *Vivekacūḍāmaṇi* também nos fornece uma relação de competências necessárias, pré-requisitos, exigidas do aspirante a este /saber-ser/ que se opõe à condição humana habitual:

"O homem que discrimina entre o real e o irreal, cuja mente se desvia do irreal, que possui calma e as demais virtudes, e que anseia pela liberação – apenas este é considerado qualificado para buscar *Brahman*. Com relação a isso, os sábios falaram de quatro meios de sucesso; quando estes estão presentes, a devoção a *Brahman* é bem sucedida; em sua ausência, há fracasso. Primeiro é enumerada a discriminação entre o real e o irreal; segue a aversão ao gozo dos frutos das ações aqui e no além; depois vem o grupo de seis atributos; e finalmente o anseio pela liberação. (17-19)" (*ibid.*, p. 6-7)

Real é *viveka*, o saber discriminador que produz a identidade com *Brahman/ātman*, e constitui o valor eufórico dos discursos de Śaṅkara. Irreais são os

demais saberes seculares relativos à vida do homem comum – sujeita à morte, e por isso irreal – e seus frutos, os prazeres e deveres que a vida comporta. Esses valores disfóricos devem ser objeto da aversão do discípulo, pré-modalizado para a condição de renunciante e asceta, "pronto" para empreender a jornada final rumo ao saber sagrado. O discípulo deve ainda possuir de antemão virtudes para a vida contemplativa e ascética que o espera durante o processo de "transmutação" de seu ser, resumidas no "grupo de seis atributos", os quais são descritos nos versos seguintes: *śama*, "calma"; *dama*, "autocontrole"; *titikṣā*, "capacidade de suportar"; *śraddhā*, "fé"; *samādhāna*, "concentração mental na meditação"; e *mumukṣutā*, "desejo de liberação". Vemos que não só a personalidade do discípulo deve estar pré-modalizada, como também a direção patêmica que apresenta: *aversão* (/não-querer-ser/) às coisas "irreais" do mundo e *anseio* (/querer-ser/) pela revelação e identificação com *Brahman/ātman*, a "realidade última" do universo.

Uma implicação dessas competências e modalizações prévias é a devoção e confiança do discípulo em seu *guru*, figurativizada neste diálogo presente no texto:

"Louvando este guru com devoção, e aproximando-se dele com prostração, humildade e serviço, o discípulo deve lhe perguntar o que veio saber: (34)

"– Ó Mestre, ó amigo daqueles que se curvam diante de ti, ó tu, oceano de misericórdia, eu me curvo diante de ti; salva-me, caído como estou neste mar de nascimento e morte, com um lance de teu olhar, que derrama como néctar a graça suprema (35). Salva-me da morte, afligido como estou com o fogo insaciável desta floresta mundana, e violentamente sacudido pelos ventos de meu fardo insustentável, terrificado e buscando refúgio em ti, pois não conheço nenhum outro homem que me possa proteger (36). (...) Como atravessar este oceano da existência fenomênica, qual é o meu destino, e que meios devo adotar – sobre estes nada sei. Condescendei em salvar-me, ó senhor, e descrever-me como pôr um fim à miséria desta existência relativa (40).

"Ouvindo-o falar assim, atormentado pelas aflições do mundo, que é como uma floresta em chamas, e buscando proteção, o santo o olha com um olhar cheio de piedade, e espontaneamente o orienta para que desista de todo medo (41).

"– Não temas, ó instruído, não há morte para ti; há um meio de atravessar este mar da existência relativa; o exato meio pelo qual os sábios o atravessaram, eu lho darei (43)." (*ibid.*, p. 12-16)

Podemos verificar, nas imagens utilizadas por Śaṅkara para descrever o mundo (uma floresta em chamas e também um oceano sem fim de nascimentos e mortes) o valor disfórico atribuído à vida comum e a exaltação do renunciante, o "herói" que atravessará a tormenta da existência relativa rumo à unidade, ao absoluto e imortal *Brahman*. O diálogo culmina na aceitação do discípulo: ele será iniciado e deverá obedecer e esforçar-se por compreender e realizar em si ("transmutar-se") o /saber-ser/ da ordem do sagrado que lhe será dado.

O contrato fiduciário estabelecido não apresenta conflito: vencidas as premissas, é plena a aceitação de ambas as partes. Inicia-se então a exposição da doutrina do *Advaita Vedānta* neste tratado. Não obstante, a leitura do texto não pode conferir ao estudante este /saber-ser/. Todo o *Vivekacūḍāmaṇi*, embora simulacro da relação *guru-discípulo* e veículo de exposição de uma doutrina, funciona no seio da

cultura do Hinduísmo como uma grande obra de persuasão. O membro deste universo cultural sabe que, sem encontrar um *guru* e sem submeter-se ao seu treinamento cognitivo (as técnicas psico-físicas e meditativas do *Yoga*), não é possível adquirir o objeto modal complexo da identidade com *Brahman/ātman*, ainda que esteja certo de sua existência.

4 - A sanção final: o discípulo "transmutado"

A competência do *guru* funciona como persuasão do "candidato" a discípulo, mas também constitui a sanção final do percurso, já que descreve como o discípulo será ao final do processo. O percurso narrativo do texto é assim circular: o discípulo, após a aquisição do objeto modal /saber-ser *Brahman*/ torna-se idêntico ao *guru*, que por sua vez é idêntico a *Brahman/ātman*. Por isso as descrições do conhecedor de *Brahman* são exatamente tão paradoxais quanto as descrições do próprio *Brahman*, já que conhecer *Brahman* é ser *Brahman*. Ao mesmo tempo, correspondem às descrições do discípulo realizado que encerram o texto de Śaṅkara. Encerremos nosso estudo com um exemplo de como Śaṅkara define essas competências, usadas tanto para descrever um "verdadeiro" *guru* como para caracterizar o discípulo de posse do objeto modal ao final do percurso, no texto *Vivekacūḍāmaṇi*:

"Satisfeito com êxtase contínuo e inesgotável, ele não se entristece nem se exalta com os objetos sensoriais, não se apega e nem tem aversão a eles, mas está em eterna bem-aventurança e daí obtém seu deleite (536)." (*ibid.*, p. 199)

¹ A edição cotejada para o presente artigo é bilingüe (sânscrito-inglês); as traduções aqui feitas são do inglês, porém com uma revisão dos termos sânscritos, e são de nossa autoria. Os números entre parênteses que seguem as citações referem-se aos números das estrofes no texto de Śaṅkara.

Referências Bibliográficas:

- BARROS, Diana. L. P. *Teoria do discurso - Fundamentos semióticos*. São Paulo, Humanitas/FFLCH, 2002.
- BASHAM, A. L. *The wonder that was India*. Delhi, Rupa & Co., 2000.
- GAMBHIRĀNANDA, Swāmi (trad.) *Eight Upaniṣads - vol. I*. Kolkata, Advaita Ashrama, 2002.
- MĀDHAVĀNANDA, Swāmi (trad.) *Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcutta, Advaita Ashrama, 2000.
- MONIER-WILLIAMS. *A Sanskrit-English dictionary*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2002.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo, Palas Athena, 1991.