

NOTA SOBRE UM DÍSTICO DA *BHAGAVADGÎTÂ*: TRÊS VALORES INVESTIDOS NA AÇÃO¹

João C. B. GONÇALVES
pós-graduando em Língua e Literatura Sânscrita USP

Resumo: *Este artigo tem como objetivo delinear o valor que a cultura religiosa, expressa em sânscrito, investiu na relação entre o agir no mundo e a experiência sagrada no decorrer de três fases de seu pensamento. Para isso tomamos sinteticamente o sentido conferido à "ação no mundo", conforme estabelecido no período védico e no período bramânico, para expor a perspectiva que a Bhagavadgîtâ, texto da literatura épica, formula, num diálogo com os pensamentos que a antecederam. Essas três formas de experimentar a realidade sagrada sobre o mundo serão conceptualizadas como ação ritualizada, ação mística e ação devocional.*

Palavras-chave: *literatura sânscrita, religião, Bhagavad-gîtâ*

O objeto de estudo que se convencionou chamar de literatura sânscrita perdurou por cerca de 2700 anos. Os textos de maior antigüidade com que podemos atualmente tomar contato pertencem ao *Rgveda*, antologia cujos hinos mais remotos revelam uma composição que data de cerca de 1500 a.C. No outro pólo, encontra-se uma obra que pode ser considerada como a última produção da literatura clássica, o *Gîtâgovinda*, de Jayadeva, que teve a segunda metade do século XII d.C. como época de composição. Cumpre notar que a criação literária em sânscrito nunca deixou de existir, mas devido a fatores históricos, principalmente, o conjunto das criações dos últimos oito séculos, cujo estudo importa e revela outra gama de empreendimentos, constitui um período com dinâmica distinta das fases que compõem os quase três milênios daquilo que denominamos como literatura sânscrita.

¹ Neste artigo, a transliteração do sânscrito utiliza o contraste entre o tipo normal e o itálico para indicar as retroflexas, o *anusvara* e o *visarga*; o acento circunflexo para as vogais longas e o *cê* cedilhado para a sibilante palatal.

O presente escrito seleciona uma pequena mostra desse extenso objeto de estudo que seja apropriada para abordar certos conceitos com que se depara o olhar voltado para esse universo. Nesta tarefa, nos ocuparemos da *Bhagavadgītā*² (BhG) e comentaremos um dístico em que estão sintetizados elementos culturais representativos de três importantes instâncias do pensamento que orientou a cultura religiosa presente na literatura sânscrita. Segue o dístico:

anâçritah karmaphalam kâryam karma karoti yah
| sa samnyâsi ca yogî ca na niragnirna câkriyah ||
6.1 || O renunciante, adepto do yoga, é aquele
que, independente do fruto da ação, realiza o ato
devido, não aquele que abdica do fogo sacrificial e
que abandona o serviço ritual.³

Contextualizando, trata-se de uma fala de *Kṛṣṇa* dirigida para Arjuna, em que o primeiro, misto de herói e divindade, orienta o segundo, guerreiro que se ressentia em lutar numa guerra fratricida, para que este entenda seu papel no cosmo e, dessa forma, adira à função que esse papel pressupõe na organização do mundo. O texto da BhG, em seus dezoito capítulos, é regido por essa ordem de problemas, cujo mote é dado por Arjuna, postado em pé de guerra, mas afeto a um universo de preocupações – a responsabilidade pela morte de pessoas queridas – que o impede de proceder com o sinal que daria início à batalha que inaugura o grande embate. Com esse mote, *Kṛṣṇa*, cuja natureza é capaz de perceber as coisas do mundo sob uma óptica mais abrangente do que os mortais comuns, revela a seu companheiro os mistérios pelos quais a situação em que se encontram está envolvida. Assim procedendo, *Kṛṣṇa* ensina a Arjuna que existe um fundamento existencial sobre sua tomada de posição na guerra e que não aderir a ele representa um ato que não vislumbra a lei que atua em prol da organização cósmica e social.

² A BhG, que corresponde aos capítulos 25-42 do livro seis do *Mahābhārata*, tem sido tratada em muitos meios da tradição indiana de forma independente desse épico. Estima-se que a época de sua composição esteja situada no séc. III a.C. (cf. Preciado-Solis, 1984: 37).

³ As traduções presentes nesse texto são de nossa autoria.

Sintetizado desse modo, pode-se entender que o diálogo entre os dois companheiros de guerra atua no eixo regido pelos pólos divindade-humanidade, ou consagrado-mundano. Isto é, a preocupação que embasa o discurso aí construído é desempenhar, no âmbito das organizações sociais afetas à realidade mundana (do mundo), um modo de conduta que seja da ordem do divino, que seja parte da construção cósmica, imersa numa realidade consagrada. A essa elaboração complexa, feita no plano argumentativo, é acrescentada a manifestação de *Kṛṣṇa* em seu aspecto divino, que, ao mesmo tempo em que regala o guerreiro Arjuna, produz um terror insuportável. Notamos, portanto, que a união entre os contrários fornece a substância que sustenta a BhG. *Kṛṣṇa* é homem e deus que ensina como viver o sagrado no mundo, validando a ordem cósmica no papel social que prevê o engajamento numa guerra em que os inimigos são os familiares.

Assim posicionados, os dizeres de *Kṛṣṇa*, motivados a dissipar a indecisão de Arjuna, são construídos em relação de oposição com algumas formulações religiosas que precederam a visão de mundo envolvida nos argumentos que ele utiliza. Na definição que faz do ideal de renunciante – aquele que age sem visar ao resultado da ação e não aquele que abandona o dever –, conforme consta do dístico citado, sintetiza os percalços por que passou a tradição religiosa até vislumbrar a adesão ao transcendente, sob a perspectiva ali enunciada. Para compreender tal fato, vejamos onde se posta historicamente a presença do enunciador *Kṛṣṇa* da BhG.⁴

⁴ É importante ressaltar que estudar a literatura relacionada ao mito ou à religião não é formular as mesmas perguntas que ela formula. Tal fato significa que a nossa condução do enfoque histórico busca respostas diferentes do enfoque religioso e que, portanto, a perspectiva histórica visa a explicar o mito e a conceptualização religiosa de um ponto de vista externo. Nas palavras de Eliade, “embora tenhamos o direito de reconstruir a história das doutrinas e técnicas indianas, esforçando-nos por ressaltar suas inovações, seus progressos e sucessivas modificações, não devemos nos esquecer de que, do ponto de vista da Índia, o contexto histórico tem alcance limitado (...) Segundo a tradição indiana, reafirmada com veemência por *Kṛṣṇa*, os diversos momentos históricos – que são ao mesmo tempo momentos do ‘devir’ cósmico – não criam a doutrina, mas apenas atualizam fórmulas apropriadas da mensagem intemporal” (1997: 135-6).

A BhG representa, dentre aqueles que permaneceram, o primeiro texto a realizar uma exposição programada da perspectiva religiosa caracterizada pela concepção de que o intento da ação deve estar desvinculado do resultado da ação. Esse ideal de conduta tornou-se muito caro à orientação da *Bhakti*, corrente religiosa de que a BhG corresponde ao primeiro esforço de síntese conhecido na literatura sânscrita. O nome *Bhakti* designa uma forma de concepção religiosa, intensamente desenvolvida no culto ao deus *Viṣṇu*, constituída de um corpo de conhecimento metafísico, de práticas místicas e de trabalhos ritualísticos, cuja tradução é comumente feita ao redor dos campos semânticos de “devoção” ou “amor devocional”. Sua etimologia é traçada a partir da raiz verbal *BHĀJ* (lat. *frag*), que tem o sentido concreto de “cindir, partir, fragmentar”, derivando no substantivo feminino *bhakti*, o sentido de “parte, porção, quinhão”, cuja travessia semântica para o universo religioso se fez por meio do transporte da noção de “partição” do universo dos objetos físicos para o universo das entidades pessoais (Anand, 1996: 74), proporcionando a concepção de “participação”, sendo a divindade o participante (*bhagavan*) e o devoto o participado (*bhaktā*).

Ao ideal da ação desvinculada de seu resultado, a passagem em estudo contrapõe a abdicação do fogo sacrificial (*niragni*) e o abandono do serviço ritual (*a-kriyā*) para construir a imagem correta do renunciante (*samnyāsin*), adepto do yoga (*yogin*). Para o exame dessa contraposição, é produtivo averiguar alguns temas pertencentes ao pensamento religioso que precedeu a BhG, no período védico e no bramânico.⁵

O período védico, assim chamado devido a ter como núcleo cultural o saber pertinente à literatura dos *Veda*, corresponde à primeira fase conhecida da religião expressa em sânscrito, preponderantemente centrada na atividade ritual, cujo direito de execução pertencia exclusivamente à casta dos brâmanes. Por essa razão, o nome sânscrito dos membros dessa

⁵ Segundo o esquema tradicional que periodiza a cultura produzida em sânscrito, faz-se a divisão entre período védico, c. XV a.C. – IX a.C., e bramânico, c. IX a.C. – V a.C. (cf. Basham, 2000: xix).

casta, *brâhmãna*, deriva do substantivo neutro *brahman*, que naquele momento histórico se referia, entre outras coisas, à “palavra ritualística do sacerdote, dotada de poder cosmológico, e portanto oposta ao falar cotidiano (...) palavra dotada de poder criador” (Gulmini, 2001:24). A sociedade védica, conforme pode ser observada na literatura que chegou até nós,⁶ trazia como eixo de sua relação com o mundo, o rito, cujo instrumento fundamental era a palavra, sob a forma dos hinos que compõem as antologias dos *Veda*.

O rito védico tinha em sua base, como grande fator propulsor, a transformação do caos em ordem e a permanente atividade de recriação desta última. O conceito de ordem cósmica (*rita*) dizia respeito à esfera das atividades obrigatórias para a preservação do curso regular do universo, seja nas manifestações da natureza, seja nas organizações humanas. A manipulação do rito era de domínio exclusivo da casta dos brâmanes, que possuía, em sua literatura, religiosa e legal, um conjunto de injunções destinado a uma rigorosa atribuição de atividades específicas a cada uma das castas. À casta brâmane, atribuída da função sacerdotal, cabia o trato com o eixo ordem-desordem, que se manifesta sob uma gama incomensurável de fatos. Manter ou reconstruir permanentemente a ordem era, portanto, uma operação destinada aos brâmanes, que o faziam por meio do rito. Em consequência disso, o rito possuía um caráter onipresente, conforme descreve Ferreira:

“Na sociedade védica - e referindo apenas alguns poucos contextos - os ritos pautavam, por vínculo de necessidade obrigatória: os ciclos de desenvolvimento da vida humana (havendo, assim cerimônias que se cumpriam desde a gestação de uma criança, passando por todas as etapas de desenvolvimento [infância, “segundo nascimento”, casa-

⁶ Esta literatura foi criada por um grupo social dominante, ou seja, é um reflexo de uma perspectiva de mundo particular, que, infelizmente, só podemos relativizar a partir das frestas que ela contém, uma vez que não há documentos disponíveis que tenham sido gerados por outros grupos sociais.

mento, paternidade] até sua morte); os ciclos da temporalidade (aos quais se correlacionavam os ritos realizados em épocas fixas, por ocasião do início do ano, das estações e dos pequenos e grandes arcos das revoluções lunares e solares); os ciclos das atividades cotidianas (vinculados aos ritos da semeadura e colheita da terra; da edificação das moradas; do mapeamento do traçado de uma cidade); e os ciclos de reordenação cósmica (vinculados a cerimônias executadas em épocas determinadas dos ciclos temporais, tendo por objetivo reafirmar a ordem que, no início da criação, se tinha inscrito nesta)” (1997: 88).

Além disso, deve-se lembrar que a execução do rito não era só dirigida à ordem cósmica e natural. Também eram seus objetivos a conquista do gado, a derrota do inimigo, a fartura da colheita, etc., consistindo o rito, dessa forma, em “obra assalariada” (cf. Ferreira, 1997: 87). O papel que os deuses védicos desempenhavam no rito era de fundamental importância, mas não superior ao dos sacerdotes, conforme se verifica nessa afirmação de Ferreira:

“Saliente-se que, na teologia védica, os deuses, não obstante poderosos - e, portanto, dotados de força superior à dos homens -, podem ser manipulados, desde que o rito concentre, por meio das fórmulas adequadas, a linguagem-força que desencadeia a ação desejada dos poderes visados” (1997: 89).

Em suma, a vida religiosa da sociedade védica, conforme delineada na sua literatura, possuía uma perspectiva espiritual centrada na ação ritualizada que tinha por objetivo interferir no mundo, como instância de criação e recriação, sob um modelo em cuja base está o conceito de *rita*, isto é, ordem cósmica. As práticas religiosas, portanto, apesar de consistirem na manipulação das forças transcendentais, tinham como grande

