

Realidade mítica e referencial no poema *Gītagovinda*

João Carlos Barbosa Gonçalves

Universidade de São Paulo

joaocbg@yahoo.com

Abstract. *This work investigates, based on conceptual tools of Greimasian Semiotics, the meaning effects of mythical reality and of referential reality in the Sanskrit poem Gītagovinda of Jayadeva (12th CE).*

Keywords. *Sanskrit Literature; Myth; Bhakti; Enunciation.*

Resumo. *Este trabalho observa, sob a perspectiva da semiótica greimasiana, os efeitos de sentido de realidade mítica e de realidade referencial no poema sânscrito Gītagovinda de Jayadeva (XII d.C.).*

Palavras-chave. *Literatura Sânscrita; Mito; Bhakti; Enunciação.*

0. Introdução

Considerado um poema que herda seus modelos, não sem inovações, da tradição sânscrita clássica, o *Gītagovinda* tem admitido, na história de sua leitura, pontos de vista controversos em relação a sua propriedade de conciliar a esfera humana com a esfera divina. Trata-se de uma obra poética (*kāvya*) que conjuga personagens divinos do acervo épico (*itihāsa*, *purāṇa*) com um enredo constituído pela emoção erótica (*śṛṅgārarasa*). Esse conjunto dá margem a discussões que analisam se sua intenção é profana ou sagrada, se fala da relação amorosa humana ou da devoção religiosa, e se constrói sua narrativa enquanto obra poética ou hino religioso.

Algumas discussões têm sido feitas sem atentar para os modelos de representação característicos dessa literatura, o que faz com que se projete algo de externo para explicar os valores criados internamente ao código literário com que essa obra foi constituída. A considerar os modelos literários de que se tem conhecimento nessa literatura, cabe, antes de mais nada, questionar se é válida, na cultura em questão, a oposição que subjaz aos questionamentos apontados, a saber, a oposição básica regida pelo eixo amor divino *versus* amor humano. Além disso, deve-se ter em conta que o sexo e o erotismo não são dados de antemão como algo profano ou sagrado e que cada cultura e cada texto dentro de uma cultura têm o poder de investir valores positivos ou negativos sobre essa atividade humana. Sendo assim, é possível haver amor humano, com todos os ingredientes da carnalidade que a ele pertencem, e, ao mesmo tempo, haver sacralidade. Em outros termos, no discurso, as figuras são revestidas de temas, sem que haja um estado “natural” de coisas que determine necessariamente que uma figura, por exemplo, o gozo sexual, vá ser revestida por um tema pré-determinado, por exemplo, a profanidade.

Não cabe ao espaço desse artigo a formulação de um ponto de vista que possa corresponder amplamente como resposta às indagações propostas, mas, apontaremos aqui um aspecto observado no poema *Gītagovinda* com o intuito de contribuir para a investigação a respeito das questões mais específicas que o envolvem.

1. O *Gītagovinda*

A narrativa do *Gītagovinda* relata um episódio erótico entre Kṛṣṇa¹ e a pastora Rādhā, no ambiente primaveril permeado pela presença invisível e avassaladora de Kāmadeva, o desejo amoroso personificado. Nesse ambiente, as emoções provenientes das relações amorosas humanas, como o ciúme, a dor da separação, a mágoa entre os amantes, o arrependimento da traição, o anseio pela reconciliação e o desejo sexual, contribuem para formar o perfil desses personagens míticos.

A caracterização tradicional de Kṛṣṇa, que o trata como encarnação divina, pode ser classificada em três categorias: o príncipe conselheiro no ambiente de uma guerra fratricida, o jovem herói amado pelas belas pastoras e o menino traquinas, filho da pastora Yaśodā. No *Gītagovinda*, cujo cenário é pastoril, prevalece o Kṛṣṇa amante, ainda que estejam presentes aspectos das outras personalidades, sendo freqüentes, no poema, as referências aos feitos míticos de sua dimensão divina, a começar pela primeira canção, que evoca dez outras encarnações de Viṣṇu. Assim construído, o poema herda, da tradição viṣṇuíta, um plano figurativo, representado pelos personagens nele retratados, e um plano temático, associado às concepções religiosas que envolvem esse universo de representação, conforme veremos a seguir.

2. O mito celebrado

O *Gītagovinda*, além de narrar a história de Kṛṣṇa, diz reiteradamente que está narrando a história de Kṛṣṇa. Esse procedimento de auto-referência tem início na segunda estrofe do poema:²

História das diversões sensuais de Śrī [Rādhā] e Vāsudeva [Kṛṣṇa],
quem compõe esta obra é o poeta Jayadeva,
aos pés de Padmāvati, é dos bardos o soberbo,
sua mente é um templo pintado pela Deusa-do-verbo. (1.2)³

Cria-se, com isso, no interior do próprio poema, uma imagem do ato de enunciação que o produz. Noutras palavras, a citação acima, que é exemplo de várias outras intervenções metalingüísticas, integra, no seio da própria obra, a imagem de uma esfera de realidade que é externa a ela, chamando a atenção para o fato de tratar-se de uma história (*kathā*) composta por um poeta (*kavi*). Há, portanto, dois planos referidos nessa estrofe. Um deles é o plano do enunciado, isto é, o plano que diz respeito às coisas ditas, aquele que consiste no objeto resultante da ação de enunciar, aí designado pela expressão “história das diversões sensuais de Śrī [Rādhā] e Vāsudeva [Kṛṣṇa]”. O outro plano diz respeito ao âmbito a que pertence o agente que gera o enunciado, isto é, o plano do enunciador, referido sob o nome de Jayadeva, a quem se atribui o ato de compor o poema, isto é, o ato de enunciação.⁴

Reformulando o que diz a estrofe citada, pode-se dizer que o enunciador é o poeta Jayadeva, o enunciado é a “história das diversões sensuais de Śrī [Rādhā] e Vāsudeva [Kṛṣṇa]” e a enunciação, isto é, o ato em que o criador produz sua obra, ocorre sob condições em que seu agente é assim qualificado: “aos pés de Padmāvati”, “dos bardos o soberbo” e “sua mente é um templo pintado pela Deusa-do-verbo”.

Adiante, na quarta estrofe do poema, reitera-se a imagem criada anteriormente e é explicitado um outro elemento, o enunciatário:⁵

Se na memória de Hari [Kṛṣṇa] tua mente se enleva,

se nas artes amorosas ela fica ardente,
ouve a inspiração do poeta Jayadeva,
em canções cativantes, suaves e cadentes. (1.4)

Formulando uma imagem possível daquele que ouve o dito, alguém cuja “mente é enlevada na memória de Hari [Kṛṣṇa]”, faz-se referência à audiência, isto é, ao enunciatário. Com isso, completa-se a rede que envolve o enunciado, modelando aquilo que está a seu redor: o enunciatário e o enunciador em ato de enunciação.

A partir das duas ocorrências citadas, dentre várias que ocorrem no poema, é possível mencionar algo a respeito da qualidade dessas intervenções metalingüísticas. Trata-se da representação literária de um método religioso característico das correntes devocionais viṣṇuítas, que consideram o ato de narrar (*kīrtana*) e de ouvir (*śravaṇa*) as histórias (*kathā*) a respeito de Kṛṣṇa como formas possíveis de devoção (*bhakti*). Essa corrente religiosa, denominada *Bhakti*, emprega as histórias de Kṛṣṇa com o intuito de transformar o estado de alheamento em estado de identidade entre devoto (*bhakta*) e divindade (*bhagavan*).

Nessa perspectiva, pode-se dizer que essa corrente religiosa apropria-se das histórias a respeito de Kṛṣṇa sob seu estatuto de mito e as emprega com o intuito de fazer com que se “viva o mito”, no sentido em que Eliade emprega a essa expressão:

“Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao ‘viver’ os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo ‘sagrado’, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável” (1972: 21).

A expectativa daqueles que ouvem as histórias de Kṛṣṇa sob as orientações da doutrina da *Bhakti* está vinculada à idéia de que deve haver uma identificação de seu ser com o ser divino, de modo que essa identificação entre um e outro tome completamente os sentimentos do devoto, conforme diz essa fala de Kṛṣṇa no *Bhāgavatapurāṇa* (BhP), um texto fundamental no cânone da doutrina da *Bhakti*:

“A pessoa é purificada pelo dizer e pelo ouvir dos cantos auspiciosos sobre mim e percebe as coisas sutis, tal como a visão em que o colírio foi aplicado (26). A mente dos que ficam pensando nos objetos dos sentidos, a eles adere, a mente dos que ficam lembrando de mim, em mim se funde (27).”⁶

Sendo assim, a *Bhakti* adota a narração dos mitos em torno de Kṛṣṇa como um método para obter fins de elevação espiritual e, dessa forma, os conceitos associados ao mito passam a conduzir as experiências místicas daqueles que empregam tais métodos. Em razão disso, cabe apresentar algumas palavras a respeito dos conceitos envolvidos no episódio de Kṛṣṇa junto da pastora Rādhā, uma vez que este episódio específico é celebrado e reinterpretado no *Gītagovinda*.

3. Rādhā e Kṛṣṇa

De acordo com a visão teológica de algumas correntes viṣṇuítas,⁷ Rādhā constitui a transfiguração da potência infinita do amor (*ānandaśakti*) contida na natureza de Kṛṣṇa, que é considerado como o *bhagavan* – a realidade divina mais elevada, em seu aspecto de deus manifesto. Por conseguinte, Rādhā, enquanto transfiguração dessa potência, segundo as palavras de Dasgupta, “faz parte da própria natureza de Kṛṣṇa e os dois são o único e o mesmo em seu princípio profundo” (1995: 123). Na seqüência

dessa afirmação, Dasgupta questiona se os dois deveriam estar separados uma vez que são unos. Como resposta a esse questionamento, prossegue com a seguinte formulação:

É assim para a auto-realização de Kṛṣṇa. Deus tem, em Sua natureza, dois aspectos, o desfrutante e o desfrutado e, sem a realidade do desfrutado, Ele não pode realizar sua natureza como desfrutante. Rādhā representa a desfrutada eterna, enquanto Kṛṣṇa é o desfrutante eterno – e sendo desfrutante e desfrutado correlatos, a realidade de um envolve a realidade do outro, ou, em outras palavras, Rādhā como desfrutada eterna é tão real quanto Kṛṣṇa, o desfrutante eterno.” (1995: 123-4)

Segundo tais conceitos, a presença dos personagens masculino, Kṛṣṇa, e feminino, Rādhā, passa a ser tratada como antropomorfização dos princípios divinos, que têm seu desfrute eterno representado e concebido sob a realidade amorosa humana. E, nesse modo de conceber as coisas, há para o devoto algumas opções, estabelecidas historicamente em diferentes cultos. Numa das formas de culto, existe uma identificação do devoto com a figura da amiga de Rādhā, que propicia e desfruta externamente da auto-realização da natureza divina. Em outra variedade, há uma identificação do devoto com a figura de Rādhā, passando por todos os ardores da separação, do anseio, do encontro e da união amorosa. Há também os que concebem os homens e as mulheres como dotados da presença respectiva de Kṛṣṇa e Rādhā, sendo seu encontro, dessa forma, um ato que propicia e, ao mesmo tempo, é propiciado pela auto-realização divina.

Há tantas formas teológicas de conceber as figuras de Rādhā e Kṛṣṇa, quantos cultos tenham surgido em torno deles. Basta, para o presente propósito, a compreensão de que existe uma concepção invariante nessas formas, a de que o desfrute divino está inserido no desejo e na união amorosa em sua expressão humana. Quanto às variantes, algumas tradições serão mais receptivas ao elemento sexual, enquanto método, e outras serão intolerantes com a tentativa de compreendê-lo em sua carnalidade.

4. Os planos mítico e referencial

Retornemos à segunda estrofe do *Gītāgovinda*, em que se diz que Jayadeva compõe o poema aos pés de Padmāvati. O nome Jayadeva, composto nominal traduzível como “deus-do-triunfo” é um epíteto para a entidade divina Kṛṣṇa-Viṣṇu,⁸ da mesma forma que Padmāvati, “dotada de Padmā [flor-de-lótus]”, agrega o nome Padmā, que é um epíteto para a consorte de Viṣṇu. Portanto, o dado de realidade referencial inserido no poema, representado pelo nome do autor, Jayadeva, em união amorosa com Padmāvati, está identificado com a realidade mítica da matéria narrada.

Vejamos as duas outras ocorrências do nome Padmāvati no *Gītāgovinda*: “poeta Jayadeva que deleita Padmāvati” (10.9)⁹ e “o rei dos poetas Jayadeva, durante a agradável união com Padmāvati” (11.21).¹⁰

Como bem articula Siegel (1990: 220), pode-se dizer que “Jayadeva e Padmāvati possuem um relacionamento paralelo ao de Viṣṇu e Lakṣmī, e o elo entre eles, entre o humano e o divino, é o relacionamento entre Kṛṣṇa e Rādhā.” Entretanto, devemos salientar que os universos, ainda que bem distinguíveis pelas instâncias da linguagem (enunciação/enunciado), possuem uma contigüidade produzida pela presença do mito, o que significa que o universo de representação mítico pertencente à doutrina da *Bhakti* propicia não meramente ter um “relacionamento paralelo”, mas ter o mesmo

relacionamento que Kṛṣṇa e Rādhā. Noutras palavras, não se trata apenas de uma figura de linguagem moldada pelo paralelismo, mas de um modo de representar a identificação mítica entre as duas instâncias, do devoto enunciador e da divindade enunciada.

A imagem da enunciação, criada nas estrofes 1.2 e 1.4 (entre outras), produz, ao mesmo tempo, um efeito de sentido de realidade referencial e um efeito de sentido de realidade mítica. Pode-se ver, dessa maneira, uma integração mítica entre o enunciador e o enunciado. O plano daquele que está dizendo é permeado pelo plano da coisa dita, ou seja, a união de Jayadeva com Padmāvati é da mesma natureza que a união entre Kṛṣṇa e Rādhā. A imagem do poeta é criada sob o modelo da imagem do personagem, fazendo com que a realidade do criador seja mesclada à realidade narrada em sua obra. No *Gītagovinda*, podemos dizer, portanto, que existe uma conjunção entre os efeitos de sentido de realidade mítica e de realidade referencial que produz um todo onde esses dois universos se entrelaçam.

5. Conclusão

Nas colocações feitas até aqui, afirmamos que as instâncias do mito e da realidade referencial foram aglutinadas na criação literária do *Gītagovinda*. Isto porque existem, na cultura onde foi composto esse poema, modelos míticos que permitem que uma obra possa representar uma realidade constituída de tal forma. Portanto, retomando as indagações mencionadas anteriormente, podemos afirmar que, na cultura sânscrita, existe um encontro produtivo entre construções simbólicas diferentes: a percepção do mundo modelada pelo mito, pela linguagem e pela arte não são excludentes, mas participam conjuntamente na construção que o homem faz de sua cultura.¹¹

Sob essa perspectiva, concluímos dizendo que o texto em estudo constrói, com a linguagem artística, efeitos de sentido capazes de representar, na relação entre o dito e o dizer, a experimentação da realidade mítica, em que existe uma identificação da pessoa, do tempo e do espaço – daqueles que proferem e escutam – com o “eu”, o “aqui” e o “agora” pertencentes ao universo mítico, produzindo, nas experiências da pessoa e do espaço, experiências correlatas àquela que Eliade (1972: 21) designa, com relação à instância do tempo, como “saída do tempo cronológico”.

¹ Kṛṣṇa é um *avatāra* de Viṣṇu, i.é, uma encarnação desse deus que desce ao mundo com o objetivo de restaurar a ordem que orienta o cosmo. Viṣṇu é o deus da tríade hinduísta que é associado ao papel de mantenedor cósmico, ao lado de Brahma, o criador, e Śiva, o destruidor.

² Neste trabalho, as traduções de obras sânscritas, assim como das obras editadas em língua estrangeira, são de nossa autoria.

³ vāgdevatācaritacitritacittasadmā/ padmāvātācaraṇacāraṇacakravarti/ śrīvāsudevaratikelikathāsametam/ etaṁ karoti jayadevakaviḥ prabandham (1.2).

⁴ Os conceitos teóricos presentes nesse trabalho seguem a orientação da semiótica greimasiana, conforme se apresentam nas várias obras desse autor e sobretudo em seu Dicionário de Semiótica (cf. Ref. Bibl.).

⁵ yadi harisaraṇe sarasaṁ mano yadi vilāsakalāsu kutūhalaṁ/ madhurakomala-kāntapadāvaliṁ śṛṇu tadā jayadevasarasvatim (1.4).

⁶ yathā yathā 'tmā parimṛjyate 'sau matpuṇyagāthāśravaṇābhidānaiḥ/ tathā tathā paśyati vastu sūkṣmam cakṣuryathaivāṣṇanasamprayuktam// viṣayān dhyāyataścittam viṣayeṣu viṣajjate/ māmanusmarataścittam mayyeva praviliyate (BhP 11.14.26-27).

⁷ Na apresentação dos componentes teológicos envolvidos no culto a Rādhā e a Kṛṣṇa, sintetizamos aqui algumas das observações feitas por S. Dasgupta, em sua obra *Obscure Religious Cults* (p. 123-134, cf. Ref. Bibl.). Algumas dessas observações constituem desenvolvimentos teológicos posteriores à composição do *Gītagovinda*, entretanto, sua apresentação justifica-se pelo fato de refletirem elaborações em torno de um sentido mítico invariante que já se apresenta tanto no *Gītagovinda* quanto nas outras versões que o precederam (cf. *Viṣṇupurāṇa* 5.13 e BhP 10.29-33).

⁸ Note-se que o nome do autor, Jayadeva, é utilizado como epíteto de Kṛṣṇa-Viṣṇu no refrão da canção 2 do *Gītagovinda*.

⁹ padmāvatīramaṇajayadevakavi (10.9).

¹⁰ vihitapadmāvatīśukhasamāje (...) jayadevakavirāje (11.21). Apesar de não ocorrer em todos os manuscritos conhecidos, essa passagem com o nome Padmāvatī figura na edição crítica que temos utilizado (de Miller, 1984, cf. Ref. Bibl.).

¹¹ Sobre a observação das formas simbólicas, vejamos algumas orientações de Cassirer: “Em lugar de tomá-las [as formas simbólicas] como meras reproduções, devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de geração, um modo e tendência originais de expressão, que é algo mais que a mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações de ser. Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo. (...) Conseqüentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós” (2003: 22).

Referências Bibliográficas

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo, Perspectiva, 2003.

DASGUPTA, S. *Obscure Religious Cults*. Calcutta, Firma KLM, 1995.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

GREIMAS, A. J. e COURTES, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo, Cultrix, (s.d.).

MILLER, B. *Gītagovinda of Jayadeva*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

SIEGEL, L. *Sacred and Profane dimensions of love in Indian traditions as exemplified in the Gītagovinda of Jayadeva*. Delhi, Oxford, 1978.

TAPASYANANDA (trad.). *Śrīmad Bhāgavatam*. Madras, Sri Ramakrishna Math, 1980.