

NOTA PARA UMA TRADUÇÃO: A PRESENÇA DO MITO DE KĀMA E RATI NA
COMPOSIÇÃO POÉTICA DO GĪTAGOVINDA DE JAYADEVA *¹
(NOTE TO A TRANSLATION: PRESENCE OF MYTH OF KĀMA AND RATI IN
THE POETIC WORK GĪTAGOVINDA OF JAYADEVA)

João Carlos Barbosa GONÇALVES (USP)

ABSTRACT: *The purpose of this work is to investigate the presence of the myth of Kāma and Rati, in the Gītagovinda of Jayadeva, regarding to discuss the translation of this sanskrit poem to portuguese.*

KEYWORDS: *translation, sanskrit, myth, culture*

O *Gītagovinda*, que desde há pouco mais de dois séculos vem sendo lido em traduções ocidentais², conta um episódio de amor entre Govinda, figura mítica cujo nome se alterna com Hari, *Krsna*, *Mādhava* e outros para se referir a uma encarnação de *Visnu*, pilar correspondente à função da manutenção cósmica na célebre tríade do panteão hinduísta, e *Rādhā*, uma pastora da floresta de *Vrndāvana*, que, segundo a literatura épica, é convencionalmente casada com um pastor de nome *Ayanaghosa*, ao mesmo tempo em que é a amante preferida de Govinda. Em sua cultura natal, onde vem sendo representado com música, canto e dança, desde data próxima à época de sua composição, suas canções são apreciadas até os dias de hoje, sobretudo aos adeptos do *visnuísmo*, a quem produz grande entusiasmo.

A partir deste breve perfil do *Gītagovinda* e de seus personagens centrais, pode-se entrever alguns dos fatores que constróem o complexo intercâmbio desse poema sânscrito com o universo cultural que o recebe. O conceito de encarnação divina (*avatāra*), a celebração devocional da vida amorosa da divindade (*madhurabhakti*), o prazer sexual externo ao casamento (*parakīyārati*) são referências que ecoam de imediato como elementos em que se investem significados diferentes nas duas culturas. Construções culturais como essas, ao serem transplantadas de um universo para outro, encontram a seu redor um conjunto de valores alheio ao que lhes produz sentido em seu universo de partida. É necessário, portanto, que as concepções que estruturam essa obra da literatura sânscrita sejam notadas nas relações que possuem no interior de seu universo original, em que cada elemento cultural encontra seu valor no conjunto das associações com os demais elementos dessa cultura.

Sob este ponto-de-vista, a travessia do casal mítico *Kāma* e *Rati* através do *Gītagovinda* constitui um elemento textual que exige da tradução do poema um esforço

1* Neste texto, a transliteração para o sânscrito utiliza o contraste entre o tipo normal e o itálico para indicar as cacuminais, *anusvara* e o *visarga*, os acentos circunflexos para as vogais longas e o *cê* cedilhado para a sibilante palatal.

2Sobre as traduções ocidentais, *Quellet* (1978: 555-558) lista dezoito, em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e latim, mencionando a de *William Jones*, *Gītagovinda or the songs of Jayadeva*, como a primeira, publicada em 1792.

em reconstruir na língua de chegada o corpo de relações estruturado pelo texto sânscrito. São os vocábulos que dão nome a essas divindades os indícios formais que fornecem a base para o exame desse problema de tradução: o substantivo masculino *kâma* possui três campos de sentido que interessam na composição de Jayadeva, 1) o desejo personificado³; 2) desejo, anseio, objeto de desejo, desejo sexual; 3) o amor ou desejo, enquanto conceito relativo a um objetivo do total de quatro que o ser humano deve atingir. Igualmente para o substantivo feminino *rati*, importam três campos de sentido: 1) o prazer personificado ou a deusa do prazer, consorte de Kâma; 2) prazer, prazer sexual, união sexual; 3) na teoria estética, elemento constituinte da emoção erótica. Somente os dois primeiros itens de cada substantivo, a saber, desejo, prazer amoroso e suas personificações, estão empregados como primeiro plano de sentido no *Gîtâgovinda*.

O uso dos substantivos *kâma* (e seus sinônimos) e *rati* nem sempre traz demarcado o limite entre os sentidos correspondentes à abstração e à personificação, *i.e.*, a construção do texto do *Gîtâgovinda* comporta muitas vezes uma dupla possibilidade de significado nesses nomes, o que traz como resultado a necessidade de traduzir os vocábulos sânscritos por vocábulos de mesmo gênero no português, uma vez que é importante manter na acepção dos sentidos abstratos a possibilidade de eles significarem as personificações masculina do desejo e feminina do prazer, e *vice-versa*.

A importância dessa opção de tradução é justificada para além dos limites da estilística, ela tem por fundamento uma busca em reproduzir em nossa composição a intrincada arquitetura formada pela junção entre as referências míticas e as referências abstratas contidas no texto sânscrito. A exemplo de um número elevado de obras da literatura sânscrita, a nosso ver, está em torno da compreensão do valor do mito em sua relação com as outras esferas do saber um dos problemas mais fascinantes do transporte intercultural desse texto sânscrito. Muito conhecimento já se produziu para analisar o mito e classificar seu papel dentro das sociedades e, ainda que esse conhecimento seja indispensável para o estudo da significação de um texto como o *Gîtâgovinda*, para o objetivo presente é necessário lembrar da contribuição de Ernst Cassirer a respeito desse tema. Contra a linha de teóricos dispostos a ver o mito como um estágio de mentalidade humana pré-lógica, ele argumenta ao lado de Malinovski, que mesmo nas sociedades em que o mito desempenha um papel de importância central, há uma esfera secular compatível com a esfera reconhecida como lógica, e que, portanto, não é possível ser bem-sucedido na compreensão dessas culturas, se partirmos do pressuposto de "uma absoluta heterogeneidade entre a nossa lógica e a do espírito primitivo" (1995: 77)⁴. A

³Designam o desejo personificado, no *Gîtâgovinda*, os seguintes epítetos, dos quais alguns podem também referir-se à noção abstrata de desejo: *atanu*, *ananga*, *vitanu*: sem-corpo; *asamabâna*, *asamaçara*: de-número-ímpar-de-flechas; *kandarpa*: que-inflama-também-os-deuses (hipotético); *kusumaviçikha*, *kusumaçara*: que-tem-flores-por-setas; *cûtasâyaka*: que-tema-flecha-da-flor-de-mangueira; *pañcabâna*: que-tem-cinco-flechas; *puspâyudha*: armado-com-flores; *madana*: inebriante; *manasija*, *manoja*, *manobhû*: nascido-da-mente; *manmatha*: que-inebria-a-mente; *ratinâyaka*: seguidor-de-rati; *ratipati*: esposo-de-rati; e *çambaradârana*: algoz-do-demônio-çambara (*s.v.*, Monier-Williams).

⁴Cassirer apresenta as normas legais como exemplo de elemento cultural que se realiza

afirmação de Cassirer aponta para o fato de que há uma heterogeneidade interna nas sociedades, *i.e.*, as modalidades de pensamento, transcritas acima como "nossa lógica" e "espírito mítico", ocorrem *in presentia* nas sociedades onde o mito desempenha um papel fundamental. Do ponto-de-vista lingüístico, deve-se notar que essas duas modalidades são duas possibilidades de construção de sentido⁵, e, sob esse aspecto, o poema de que tratamos é uma construção complexa, que comporta as duas modalidades de significação, fazendo convergir, no caso dos termos analisados, sobre o mesmo vocábulo os dois modos de construção do sentido.

Composto nessa linguagem complexa, na construção poética do *Gītagovinda*, aquilo que para uma leitura estrangeira pode corresponder a uma delimitação vaga entre os conceitos abstratos de desejo e prazer amoroso e suas personificações, no sistema cultural sânscrito, trata-se de um efeito de polissemia que se sustenta sobre dois modos diferentes de significação. É um exemplo a estrofe 22 da parte 7 (7.22), em que a pastora Râdhâ, em um momento de solidão, tomada pelo ciúme, descreve como Govinda estaria se deleitando com outra mulher:

"Sobre a face contente, inclinada ao beijo e com o desejo pujante, eriçado, ele risca um sinal com almíscar - feito o cervo [inscrito] no luar."⁶

Note-se que, no texto sânscrito, o composto nominal *samudita-madane* corresponde, na tradução acima, à idéia relativa ao desejo. Nesse composto, *madana*, cujos sentidos são "paixão", "amor" ou "deus do amor" (Monier-Williams, *s.v.*), está adjetivado por *samudita* - adjetivo construído com o particípio passado da raiz verbal *i*, "ir", prefixada por *sam*, que traz noção de agregação e por *ud*, que traz a noção de elevação - que significa "surgido", "alçado", "elevado". No plano de significação não mítica, a construção que diz "o rosto da amante, que traz o desejo elevado" traz como sentido a *intensidade* do desejo passional, figurativizada na expressão facial que demonstra um sentimento ardente pelo amante. Por outro lado, é sânscrito também dizer que quando alguém sente desejo, o desejo personificado exerce sua influência sobre essa pessoa. Portanto, nos ambientes amorosos do *Gītagovinda*, que tantas vezes vê o desejo personificado em plena atuação, quando um rosto de um amante ou de uma amante traz o "desejo elevado", entenda-se também que a personificação do desejo realizou sua potência, o que faz com que sua elevação carregue o sentido de

em paralelo à construção mítica (1995: 77). No período bramânico da cultura sânscrita, pode-se tomar como exemplo os *prâtisâkhya* e os *nirukta*, tratados de fonologia e de etimologia, produzidos pelo mesmo grupo de usuários do *Rgveda*, antologia de poemas míticos de posição central nessa sociedade, atestando-nos o desenvolvimento das ciências da linguagem ao lado da produção e da valorização do saber mítico.

5Cf. Lótman e Uspenski, em "Mito, nome e cultura" (cf. bibliografia), estabelecem como característica da significação mítica o monolingüismo, em que a designação ocorre a partir do uso de um mesmo patamar da linguagem ("o mundo é um cavalo"), e como característica da significação não mítica, a plurilingüismo ou a metalingüagem, que se dá por meio do uso de patamares diferentes da linguagem ("o mundo é matéria").
6samuditamadane ramanîvadane cumbanavalitâdhare | mrgamadatilakam likhati sapulakam mrgamiva rajanîkare || 7.22 || (Miller, 1984).

superioridade, passível de ser figurativizada como uma vitória sua na missão de açular as criaturas, e os deuses também, em suas relações mútuas, com vistas a renovar a criação cósmica.

A respeito do poder que Kâma exerce sobre as pessoas e de seu papel na criação, é importante considerar sua trajetória dentro da mitologia sânscrita, que pode ser bem exemplificada pelo seguinte fragmento do *Çivapurâna*, em que Brahma, o criador na tríade hinduísta, se dirige a ele depois de trazê-lo à existência:

*"Sob esta forma e com tuas cinco flores de flecha, tens o poder de enamorar e fascinar homens e mulheres e, assim manter o eterno dever da criação (37). ... Invisível, podes adentrar os corações das criaturas, instigar sentimentos intensos de prazer e manter as atividades da criação, que devem durar para sempre (40)."*⁷

Paralelamente, a concepção de desejo enquanto noção abstrata goza também de um valor elevado na tarefa da criação cósmica, conforme pode ser observado nesse trecho, em nossa tradução, do hino 10.129 do *Rgveda*, que trata do acontecimento da criação:

*(...) era treva frente treva oculta / era água tudo irreconhecível
era vácuo coberto de vazio / de máximo calor nasceu o uno (3)
sobre ele convergiu anseio [kâma] / jorro primordial da mente (...)*⁸

Nesse hino cosmogônico, cuja antigüidade supera em mais de um milênio e meio a narrativa épica citada anteriormente, para o substantivo *kâma* atribui-se apenas o sentido abstrato de "desejo", "anseio", "volição", etc. O que se nota, apesar da extensa distância temporal e da diferença de elaboração lingüística na abordagem dos dois textos relativos à existência do cosmo, é uma profunda afinidade no que diz respeito à importância designada ao papel de *kâma* na criação cósmica, seja em seu princípio, seja em sua manutenção. As concepções de desejo, que têm no sânscrito o vocábulo *kâma* como expressão principal, *instigando os sentimentos de prazer* ou considerado *como jorro primordial da mente*, são referências mítica e psíquica que atuam em uma cooperação mútua realizada pelo poder de múltipla significação do texto poético.

Da mesma forma, para o substantivo *rati*, no *Gîtâgovinda*, ocorre um uso que se sustenta sobre a concepção mítica que envolve o sentido abstrato de prazer sexual. De nome derivado da raiz verbal *ram*, entre cujas acepções encontramos os sentidos de "ter prazer", "deleitar-se", "divertir-se" e "ter relação sexual" (Monier-Williams, *s.v.*), *Rati*, como divindade feminina associada ao prazer carnal, é descrita na literatura épica como uma mulher capaz de fascinar até mesmo os sábios,⁹ destinada pelo deus Brahma

⁷Rudrasamhitâ, II.2.37 e 40. Assim como as outras citações desse texto, a tradução é de nossa responsabilidade, a partir da versão inglesa da edição de Shastri (cf. bibliografia).

⁸tama âsittamasâ gûdhamagre 'praketam salilam sarvamâ idam | tucchyenâbhvapihitam yadâsît tapasastanmahinâjâyataikam ||3|| kâmastadagre samavartatâdhi manaso retah prathamam yadâsît | (Aufrecht, 1955).

⁹Çivapurâna, Rudrasamhitâ, II.3.53.

a ser a companheira de Kâma¹⁰, auxiliada pelos gestos charmosos femininos, assim como pelas 64 artes¹¹. No *Gîtâgovinda*, essa caracterização de Rati colabora para a produção de uma contigüidade entre o plano das emoções e gestos amorosos, presentes com muita intensidade nesse poema, e o plano dos seres míticos que interferem nessas relações humanas. Essa contigüidade está amparada pela morfologia sânscrita, uma vez que os gêneros dos substantivos *kâma*, e seus correlatos, e *rati* confirmam a concepção de que o desejo e o prazer formam um casal.

Diante dessas observações, torna-se produtivo para a tradução trazer ao âmbito da morfologia as marcas que indicam a presença do casal mítico. Noutras palavras, é necessário que a língua de chegada ofereça os substantivos masculino e feminino que sejam passíveis de comportar a alusão às personificações que envolvem os sentimentos amorosos dentro da estrutura narrativa do poema *Gîtâgovinda*.

Compreendendo a tradução sob esse aspecto, a opção foi compor o par "amor" e "paixão", resgatando do repertório da língua portuguesa um uso que combina com muita frequência esses dois vocábulos como complementares na expressão das emoções que permeiam as relações de casal. Utilizados em correspondência com as relações estabelecidas pela estrutura construída sobre as figuras de Kâma e de Rati, esses dois vocábulos, quando investidos do sentido mítico presente no *Gîtâgovinda*, passam a ter em seus gêneros um valor de sentido em meio à construção lingüística da tradução.

É um exemplo do emprego do português "paixão" pelo sânscrito *rati* o trecho a seguir, que corresponde a uma fala da amiga de Râdhâ, cujo intuito é incitar a pastora a entregar-se aos desfrutes amorosos junto a Mâdhava e a abandonar os sentimentos de ciúmes e ressentimento que se interpunham como obstáculos para esse encontro adiado:

*"Goza com o riso ardente da paixão sobre o rosto,
no templo de prazer que é o leito do lindo bosque,
Ó Râdhâ, entrega-te junto a Mâdhava." (Gît., 11.14)¹²*

Essa fala instigadora da amiga de Râdhâ encabeça uma seqüência de dizeres que enumeram os atributos femininos que a pastora deve ostentar no encontro almejado. Entre esses atributos figuram "o colar arquejante sobre os seios", "o corpo delicado como uma flor", "ancas largas e indolentes"¹³, que, se do ponto-de-vista estético correspondem ao repertório relativo à emoção erótica (*çrngâra-rasa*), do ponto-de-vista mítico, figuram como os "gestos charmosos femininos", auxiliares de Rati. Essa seqüência de associações com um campo de sentido pertencente ao universo mítico que envolve a personificação feminina do prazer amoroso reforça, no composto nominal *rati-rabhasa-hasita-vadane* ("rosto-que-tem-um-sorriso-ardente-de-paixão"), a realização dos dois modos de significação do substantivo *rati*. Em um deles, a personagem expressa suas intenções amorosas pelo feito de seu sorriso e, no outro,

10Çivapurâna, Rudrasamhitâ, II.4.4.

11Çivapurâna, Rudrasamhitâ, II, 4, 49.

12mañjutarakuñjatalakelisadane | vilasa ratirabhasahasitavadane || praviça râdhe mâdhavasamîpamiha || 11.14 || (Miller, 1984).

13kucakalaçataralahâre ||11.15||, kusumasukumâradehe ||11.16||, alasapînajaghane || 11.20|| (Miller, 1984).

cria-se uma associação entre a personagem Râdhâ e deusa Rati por meio de um sorriso de Râdhâ que presentifica a divindade que preside o prazer que está por vir.

Mais passagens do *Gîtâgovinda* podem ser levantadas com facilidade para exemplificar a contigüidade entre os sentidos de abstração e personificação do desejo e do prazer amoroso, entretanto, tendo sido a intenção do presente escrito discutir sobre um problema de tradução, consideramos os dois trechos citados como suficientes para evocar a complexidade do tratamento do mito na tradução entre culturas. A respeito disso, concluímos afirmando que o mito representa um daqueles elementos de uma cultura cuja investigação será mais produtiva se for analisado em suas relações internas e com os demais elementos dessa cultura, o que corresponde em nossa concepção sobre tradução, de acordo com o caso analisado neste artigo, a uma tradução que pretende buscar na morfologia da língua de chegada marcas que permitam que o sentido do mito seja realizado, segundo seu poder de permear a criação literária, seja no plano do conteúdo, seja no plano da forma.

RESUMO: *O objetivo deste artigo é investigar a presença do mito de Kâma e Rati no Gîtâgovinda de Jayadeva, com vistas a discutir a tradução desse poema sânscrito para o português.*

PALAVRAS-CHAVE: *tradução, sânscrito, mito, cultura*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUFRECHT, T. *Die Hymnen des Rig Veda*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1955.
CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. Lisboa: Guimarães Editores, 1995.
LÓTMAN, Iúri, USPENSKII, Bóris. Mito, Nome e cultura. In: LÓTMAN et alii. *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa: Horizonte, 1981.
MILLER, Barbara Stoler. *Gîtâgovinda of Jayadeva - Love Song of the Dark Lord*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
SHASTRI, J. L. (Ed.) . *The Çiva Purâna*. Delhi, Motilal Banarsidass, 4 vols., 1984-1991.