

Nota sobre um dístico da *Bhagavadgîtâ*: três valores investidos na ação¹

João C. B. GONÇALVES (mestrando – DL-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, *Bhagavadgîtâ**

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

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.

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.

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 *Bhagavadgîta*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 samnyâsî 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 *Krsna* 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

² A BhG, que corresponde aos capítulos 25-42 do livro seis do *Mahâbhârata*, 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.

daria início à batalha que inaugura o grande embate. Com esse mote, *Krsna*, 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, *Krsna* 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.

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 *Krsna* 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. *Krsna* 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 *Krsna*, 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

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 *BHAJ* (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

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).

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 (*bhakta*).

Ao ideal da ação desvinculada de seu resultado, a passagem em estudo contrapõe a abdicação do fogo sacrificial (*nir-agni*) e o abandono do serviço ritual (*a-kriyâ*) para construir a imagem correta do renunciante (*samnyâsin*), 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 casta, *brâhmana*, 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*.

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).

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.

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 (*rta*) 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", casamento, 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 *rta*, isto é, ordem cósmica. As práticas religiosas, portanto, apesar de consistirem na manipulação das forças transcendentais, tinham como grande objetivo a vida no mundo, em todos os seus âmbitos, sendo mínimas as referências ao pós-morte.

A visão de mundo védica teve como sucessor o pensamento estabelecido no período bramânico. A partir desse momento, florescem as concepções que irão caracterizar daí em diante o pensamento religioso do hinduísmo. Na cultura desse período, o conceito de *brahman* passa a ter significado em sua relação com o conceito de *âtman*, e, juntos, representarão o princípio de totalidade identificado e identificável plenamente ao princípio de particularidade. *Brahman*, como entidade anímica universal, e *âtman*, como entidade anímica individual, serão o foco mais intenso das atividades que darão sentido à

transcendência, que, nesse contexto, já aparecerá associada à imagem da libertação (*moksa*, *mukti*). Renou sintetiza da seguinte forma a relação entre os conceitos de *âtman* e *brahman* com a libertação e o meio para sua aquisição:

“Pode-se defini-la (libertação) como a integração de *âtman* com *brahman*. (...) O rito e o dom são a via inferior, o ascetismo tem sua eficiência, mas apenas como meio. Somente o saber assegura a salvação, que se conquista a partir de uma intuição que se adquire por meio das disciplinas que serão sistematizadas posteriormente sob o nome de *Yoga* (...)” (Renou: 1985: 341).

De acordo com a linha de pensamento expressa no período bramânico, o conceito de libertação está relacionado à consciência de que a existência humana passa por ciclos inacabáveis de nascimento e morte. Esses ciclos, que a literatura anterior desconhecia, não são vistos como desejáveis, e, portanto, devem ser rompidos. A doutrina do *karman* começa a sobressair, explicando que as ações no mundo produzem substância germinal para novas ações no mundo, destinando o ser humano, desatento a esse ciclo, à impossibilidade de existir sem tais condicionamentos. A literatura composta nesse período, notadamente as *Upanisad*, descreve os procedimentos que possibilitam o indivíduo a romper esse ciclo e buscar a “*integração* ou revelação da natureza eterna e infinita do Ser” (Gulmini, 2001: 89). É a isto que o *Yoga* conduz, numa operação assim sintetizada por Gulmini:

“(...) o *Yoga* é o processo de reabsorver os efeitos em suas causas, ao mesmo tempo em que se busca cessar as causas potenciais que poderiam provocar o retorno dos efeitos já cessados, partindo do mais grosseiro ao mais sutil, até que as condições limitantes da condição humana sejam todas (re)conduzidas ao estado de não-manifestação” (2001: 89).

Ganham importância, portanto, os ideais que revelam um pensamento religioso voltado para a vida psíquica do indivíduo. O contato com o sagrado, antes determinado por atributos coletivos, passa a ser regido por fatores individuais. Nessa mesma linha de transformação, a noção de ordem (*rta*), que passa a ser designada pelo vocábulo *dharma*, de seu papel coletivo na religião védica, penetra em novo âmbito. O *rta/dharma* (princípio de ordenação cósmica refletido na organização social) recebe novas conceptualizações e passa a ser visto ao lado da idéia de que a libertação (*moksa*) é uma meta possível a todo princípio anímico individual (*âtman*). Em consequência, o poder sobre o sagrado, que antes era visto como dom exclusivo dos brâmanes, torna-se possível a qualquer adepto, independentemente da condição de seu nascimento. Nessa perspectiva, o abandono das relações com o mundo, que resulta na vida de ascese, torna-se uma condição viável e desejável, uma vez que a busca pela libertação (*moksa*) se importa mais com as vivências adquiridas pela disciplina do *Yoga* do que com os laços da realidade convencional, caracterizada, nesse contexto, como condicionada e condicionadora do ciclo relativo à materialidade, que não diz respeito à potência do *âtman*.

Essa breve descrição das concepções presentes nos dois períodos permite contrastar alguns elementos. De início, uma sociedade ritualística, que traz o conceito de ordenação como pressuposto da prática religiosa, que é fundamentada nos sacrifícios de criação e recriação permanente do cosmo. Em seguida, uma sociedade mística, que traz a “integração” entre as instâncias individual e universal, como fundamento da vida espiritual, que tem no conceito de libertação o símbolo do devir supremo. O ascetismo retoma o poder transcendente atribuído ao brâmane e o conduz, da esfera da ordem manifesta, para a esfera do imanifesto. A prática mística, possível a todos, sucede a prática ritual, um dom.

Surge, no contato dessas duas instâncias do saber religioso, a pessoa a quem o texto da BhG menciona, a saber, aquele que não deve ser considerado como renunciante:

(...) *aquele que abdica do fogo sacrificial e que abandona o serviço ritual.* (BhG 6.1)

Aí está expressa a renúncia de dois elementos (*fogo sacrificial e serviço ritual*) que representam uma mesma coisa, o sacrifício védico. Essa descrição faz referência à transição do agir ritualístico para o agir místico e nega o valor do abandono das práticas relativas ao primeiro período, ao mesmo tempo em que não afirma a validade dessas práticas. A BhG, no dístico em estudo, traz uma terceira posição, o agir devocional, assim definido:

(...) *aquele que, independente do fruto da ação, realiza o ato devido (...).* (BhG 6.1)

Isto é, o renunciante não é aquele que pratica os ritos, investido do desejo de seus resultados, nem aquele que os abandona (motivado pelo resultado do abandono), mas aquele que renuncia ao resultado da ação.

Dessa forma, a BhG expressa uma terceira perspectiva sobre o agir no mundo. O modo como essa obra concebe o agir vincula-se à visão de mundo da *Bhakti* visnuíta, corrente religiosa a que esse texto agrega componentes importantes de outras linhas do pensamento religioso indiano. Conforme analisa Eliade, trata-se de uma forma específica de ecumenismo:

“Devemos ter em mente que a *Gîta* representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese, em que ‘todos os caminhos’ da salvação são validados e integrados na devoção visnuíta” (1997: 135).

Segundo as concepções da *Bhakti*, conforme expostas na BhG, e posteriormente desenvolvidas com grande amplitude no

pensamento religioso hinduísta, a idéia da “ação desinteressada”, expressa também como o “intuito de não ter intuito”, será um componente de valor inestimável para vivência do instante presente em comunhão com o divino. Sob essa óptica, o *bhakta* (adepto da *Bhakti*) não terá necessidade de abandonar seu papel social e a adesão ao ascetismo será considerada algo desprovido de significado. Portanto, o conceito que envolve a projeção da ordem cósmica sobre a organização social (*dharma*) será revitalizado em função desse aspecto, isto é, o conceito de *dharma* irá integrar duas idéias fundamentais a respeito da organização social. A primeira dirá que a consagração espiritual não é um privilégio de uma casta específica e a segunda, que não é necessário abandonar o lugar na organização social (revalorizado no sistema da *Bhakti*) para contatar a divindade.

Assim constituído, o dístico da BhG (6.1) modela a imagem do renunciante ideal, solicitando dele o “intuito de não ter intuito”, num diálogo polêmico com o abandono do lugar social, que, sendo um ato motivado por interesses específicos, não deixa de ser um daqueles atos que fomentam o ciclo interminável dos renascimentos. Cumpre, a partir desse ponto, determinar a coerência desse modo de pensar a existência no mundo com os outros preceitos da *Bhakti*, tarefa a que este escrito não pretende cumprir, tendo sido sua pretensão, como dito de início, evocar alguns conceitos intensamente presentes na literatura sânscrita.

Bibliografia

- ANAND, S. (1996). *The Way of Love - The Bhâgavata Doctrine of Bhakti*. Delhi, Munshiram Manoharlal.
- BASHAM, A. L. (2000). *The Wonder that was India*. Delhi: Rupa & Co.
- ELIADE, M. (1997). *Yoga - Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena.

- FERREIRA, M. (1997). “Procedimentos retóricos na poesia sânscrita védica”. In: MOSCA, L. (Org.) *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas.
- GULMINI, L. (2001). *O Yogasûtra, de Patañjali – tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.
- PRECIADO-SOLIS, B. (1984). *The Krsna Cycle in the Purânas – Themes and Motifs in a Heroic Saga*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- RENOU, L., FILLIOZAT, J. (1985). *L’Inde Classique – manuel des études indiennes*. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient.
- SWARUPANANDA (trad.) (2000). *Srimad Bhagavad-Gîtâ*. Calcutta: Advaita Ashrama.