

Gandhi, o triunfo de um homem sobre um Império A Substancia Primordial e o Pensamento Divino O Desalento de Rama no Vashista Yoga A Tartaruga no Ritual Védico



CONTEÚDOS

O RISHI VASHISHTA E A VACA
QUE OUTORGA TODOS OS
DESEJOS

– José Carlos Fernández Diretor da Nova Acrópole em Portugal

6 GANDHI, O TRIUNFO DE UM HOMEM SOBRE UM IMPÉRIO

- Francisco S.

14 YOGA: A CIÊNCIA DA ALMA (2ª PARTE)

- G. R. S. Mead (1863 - 1933)

18 A TARTARUGA NO RITUAL VÉDICO (1ª PARTE)

- Ricardo Louro Martins

24 A SUBSTÂNCIA PRIMORDIAL E O PENSAMENTO DIVINO

> – Helena Petrovna Blavatsky (1831 - 1891)

28 O DESALENTO DE RAMA NO VASHISTA YOGA

- Retirado do Vihari-Lala Mitra

34 A ORIGEM E O SIGNIFICADO DOS MANTRAS (2º PARTE)

- Ricardo Louro Martins

37 CINEMA CLÁSSICO HINDU -O DEVI DE SATYAJIT RAY (1ª PARTE)

- Ricardo Louro Martins

45 HISTÓRIA BUDISTA: O CÃO QUE TINHA FOME

- Enciclopédia Budista Chinesa

Propriedade e direitos



Revista organizada por voluntarios da

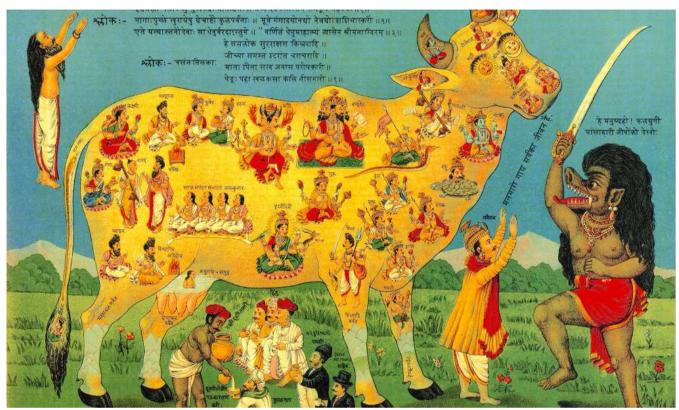
Organização Internacional Nova Acrópole - Portugal

Director: José Carlos Fernández
Director Adjunto: Ricardo Louro Martins
Design: Cristhiano Guglielmin

Web: www.revistapandava.pt Email: geral@revistapandava.pt







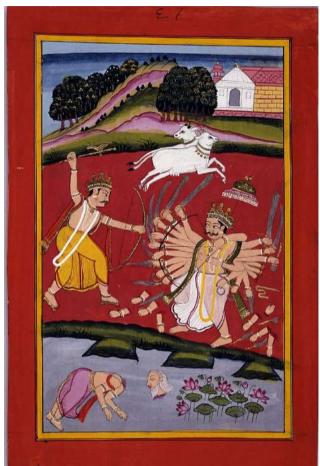
"A vaca com oitenta e quatro divindades", Raja Ravi Varma

O RISHI VASHISHTA E A VACA **QUE OUTORGA TODOS OS DESEJOS**

Por José Carlos Fernández

Ramayana é um clássico onde ademais do tema principal do rei perfeito que procura a sua amada Sita, vencendo o malvado Ravana, aparecem nele uma multitude de histórias e mitos assombrosos. Em todo o mito há uma história oculta, ou várias, em diferentes dimensões, desde a humana até aquelas que se referem a processos cósmicos ou o que chamamos história natural ou geologia, como vemos, por exemplo, em "Os dez Avataras de Vishnu" e a evolução de Vida na Terra. Um destes mitos mais evocativos refere-se à "Vaca que concede todos os desejos", que é chamada de Kamadhenu (que significa literalmente isso) e também Surabhi, "a fragrante", "vaca", "terra", e também Sabala ("a vaca manchada") ou kapila ("a vermelha").

É inclusivamente descrita como Matrika ("mãe"), por ser a Deusa Mãe, ou a mãe de todo o gado. Recordemos o yogui Sri Aurobindo quando menciona as Vacas GO e explica os diferentes signficados que esta palavra tem nos Vedas, e que vai mais além do simples mamífero que por certo também na cultura egípcia (a vaca Hathor) era símbolo do amor, da mãe e do Infinito Universo com todas as potências nutridoras. Esta vaca, Kamadhenu, é mencionada em vários Puranas (literalmente: "Antigos", velhos tratados de cosmologia e origem da humanidade) e, num deles, é roubada por um rei kshatriya cobiçoso ao pai brahman de Parasu Rama, sexto avatara de Vishnu que, por este ato, e depois de ter assassinado o seu pai, extermina da face da Terra vinte e uma (21) gerações sucessivas de kshatriyas.



Parashu Rama derrotando o rei malvado Kartavirya Arjuna.

A história do Ramayana é muito semelhante. O rei Vishvamitra visita o sábio divino (Rishi) Vashista na sua cabana no bosque e ambos se rendem em cortesias. No final, Vashista oferece um banquete a todo o exército, com todos os alimentos, bebidas e doces mais desejáveis, tudo criado no momento a partir das úberes desta vaca milagrosa. O rei fica perplexo e quer ficar com tal tesouro, seja qual for o preço, pois "é dos reis a riqueza e não de ascetas ". Esta vaca não só alimenta o sábio e todos os discípulos, como lhe faculta tudo o que é necessário para o ritual, sendo, deste modo, o vínculo com os próprios Deuses, pois dela dependem as oferendas do Fogo e todas as outras operações mágicas.

O rei exige que lha entregue, e como Vashista amavelmente lhe diz que não, que esta vaca é como se fosse sua irmã, como sua mãe, como sua própria energia espiritual, não pode dá-la, o Rei leva-a pela força, mas a vaca, que é milagrosa, escapa-se e como o ar, volta para o seu dono, triste aliás por Vashista não ter exercido nenhuma violência para a recuperar.

Este disse-lhe que é um sábio (brahman) não um guerrreiro (kshatrya), que nada pode contra o exército de Vishvamitra. E aqui a vaca sagrada revela o seu caráter quando lhe diz que dela pode extrair o que quiser, exércitos mais poderosos que o do rei ambicioso; e recorda que o poder da sabedoria é infinitamente mais impetuoso e imbatível que o da força armada. Finalmente, fez surgir todo o tipo de exércitos e armas que, ao serem derrotados pelo rei, são substituídos por outros ainda mais poderosos.

Quando os cem filhos de Vishvamitra atacam o sábio, este com apenas uma palavra mágica converte-os em cinzas. Finalmente, no confronto um a um, todas as armas mágicas do rei (Astras) são inutilizadas por outras equivalentes do sábio e Vishvamitra cai humilhado ante o poderio ilimitado do brahman. A Terra inteira está a ponto de sucumbir e desfazer-se em pedaços face à ação de tais armas.

Este faz-nos lembrar a velha parábola do desafio do deus Shiva aos seus dois filhos, Ganesha ("o removedor de obstáculos", a sabedoria e o planeta Mercúrio) e Kartikeya (a guerra e o planeta Marte), em que premeia aquele que dê a volta mais rápida à Terra. Kartikeya, antes de seu pai terminar de falar já tinha percorrido grande parte de Terra montado no seu pavão real adornado com materiais ardentes e, quando chegou, viu que Ganesha estava junto de Shiva e sua mãe Parvati. Evidentemente que reclamou o prémio, mas Ganesha respondeu que nos Vedas se dizia que dar a volta aos pais honrando-os era como dar a volta completa à Terra e que por isso ele tinha vencido.

É o mesmo ensinamento do Dhammapada de que é melhor e mais difícil conquistar-se a si mesmo do que conquistar o mundo, e o aforismo délfico de Apolo, de que primeiro temos que nos conhecer a nós próprios antes de conhecer os Deuses e as suas leis. A Deusa Atena vence Marte sempre; a coragem que irradia da sabedoria, e que é ao mesmo tempo prudência, é superior à coragem em si própria, e isto é representado na carta de tarot chamada Força em que uma figura de Atena abre e fecha a boca de um leão sem esforço. Aliás este mito deve ter uma interpretação astronómica: Mercúrio girando em volta do Sol (Shiva), que gira em torno da terra mais rapidamente que Marte, apesar de a velocidade do espaço percorrido, por unidade de tempo, ser maior.



Escultura de Kamadhenu no Museu de Arte Nelson-Atkins, na cidade de Kansas.

Voltando a Kamadhenu, é, às vezes, representada iconograficamente com cabeça humana, asas e com uma cauda de pavão real, o que poderá ser uma tentativa de a identificar com o animal mítico Buraq da religião islâmica, o que teria levado o Profeta da Terra ao Céu, pois o significado religioso ou até esotérico de ambos não deve ser muito diferente. Outras vezes representa-se esta Vaca Divina com o corpo formado por todos os outros deuses ou tendo-os incluídos no seu corpo.

Diz-se que simboliza os cinco elementos clássicos (Pancha Bhuta), e que teria nascido com Amrita, o elixir da imortalidade e as armas e veículos mágicos dos deuses, na cena do bater do oceano cósmico de leite (onde também nasce, aliás, a Deusa do Amor, Lakshmi) e Kamadhenu tinha sido entregue aos Sapta Rishis, os Sete Sábios Videntes (que as tradições teosóficas chamariam, senhores dos Sete Raios), associados às sete estrelas da Ursa Maior. Diz-se que os seus cornos são Brahma, Vishnu e Shiva, seus olhos o Sol e a Lua e seus ombros os deuses do Fogo - Agni e do Vento - Vayu e que as pernas são os Himalayas.

Isto faz-nos pensar que, entre outros significados, um muito importante é o que vincula ao Pacto com o Céu, a descida do Fogo Mental sobre a consciência humana as-

sociado precisamente a Vénus (Lakshmi), outorgandolhe o sentido de imortalidade (Amrita) ou Montanha ou Pirâmide de Luz formada pela relação Sol-Terra onde se juntam todos os planos de consciência divina ou a Hierarquia da Luz que governa os mais nobres impulsos da alma humana.

É a luz branca espiritual que alimenta os sábios como o Graal o faz com os seus cavaleiros na tradição artúrica e onde convergem os Sete Raios associados, Sete Energias Espirituais ou as Sete cores que precisamente formam a luz branca. Ainda que o que faz a luz branca seja elevar a consciência humana até à fonte divina, a sua ação no mundo pode ser mais poderosa do que todos os exércitos da Terra; isto é belissimamente ilustrado pelo mito; do mesmo modo, Vishnu, nos avataras, encarna heróis que fazem girar a Roda da Lei e da História, quando assim é necessário, segundo nos é ensinado.

É natural que se lhe chame Mãe, pois seria a Mãe da Alma, e o seu poder é a quintessência da Criação que começa na mente e segue a luz divina e que está associada tanto a Vénus como ao poder de Kriyashakti, segundo explica magistralmente H.P.Blavatsky na sua Doutrina Secreta.





GANDHI, O TRIUNFO DE UM HOMEM SOBRE UM IMPÉRIO

Por Francisco S. Publicado em Esfinge, Nº 84. Outubro 2019

ohandas Karamchand Gandhi nasceu a 2 de Outubro de 1869 na cidade portuária de Porbandar, Índia. Era da casta dos comerciantes e o mais novo de quatro irmãos.

Ele teve muito a ver com a independência do seu país, que fazia parte do Império Britânico. Mahatma era a alcunha dada pelo poeta Rabindranath Tagore. A cidade conhecia-o como Bapu, pai.

O Império Britânico, entre 1858 e 1947, governou a Índia, que compreendia a actual Índia, Paquistão, Bangladesh e Birmânia, sendo considerada «a joia da Coroa».

A Inglaterra sempre praticou um sistema político patriarcal-colonialista no seu Império, sendo segregacionista e privando os não ingleses da maioria dos direitos civis e políticos, como o acesso à propriedade ou o direito ao voto.



O PRIMEIRO DESPERTAR DE CONSCIÊNCIA: SINCRETISMO RELIGIOSO

O seu pai era funcionário publico e muito rigoroso. A sua mãe, de origem humilde e muito religiosa, praticava grandes períodos de jejum e meditação; a sua visão religiosa incluía elementos do hinduísmo, jainismo e do Corão. Foi da mãe que recebeu a sua influência religiosa.

Ele foi forçado a casar-se aos 13 anos com Kasturba, seguindo a tradição. Muito passional e ciumento, era um rapaz introvertido, pouco sociável e um mau aluno.

SEGUNDO DESPERTAR DE CONSCIÊNCIA: CHOQUE DEVER-PRAZER

A partir daqui, Gandhi desenvolve um forte senso de dever.

Aos dezasseis anos, o seu pai ficou gravemente doente e decide cuidar dele até à sua morte. Numa noite, ele pediu ao seu tio para substituí-lo e vai para o quarto para fazer amor com a esposa; e enquanto fazem, chamam-no para dizer que o seu pai tinha acabado de morrer. Ele sofreu um forte impacto por ter falhado o seu dever para satisfazer as suas paixões.

1888 (dezanove anos). Mau aluno, é enviado para Londres para estudar Direito. Tenta comportar-se como um cavalheiro inglês e frequenta os círculos culturais. Assiste a reuniões da Sociedade Teosófica, onde lhe é ensinado o significado esotérico do Bhagavad Gita, livro que o acompanhou toda a vida e foi uma fonte de inspiração para ele.

Termina os seus estudos em 1891, com vinte e dois anos, e regressa à Índia.

Abre um escritório profissional sem sucesso; no seu primeiro julgamento perante o juiz, foi incapaz de dizer uma única palavra.

TERCEIRO DESPERTAR DE CONSCIÊNCIA: A GRANDE REVELAÇÃO DO SEU DESTINO

Lutar pacificamente por justiça.

Em 1893, com vinte e quatro anos, recebeu uma oferta de um julgamento na África do Sul e não hesitou em fugir da Índia, envergonhado pelo seu fracasso. A chegada à África do Sul mudara sua vida. Como ele disse: "Lá encontrei Deus!"

Depois de descer do barco em Durban, apanhou um comboio para a capital, Pretória, em primeira classe. Durante a viagem, um passageiro branco reclama ao revisor que ele não deve viajar lá, mas na terceira classe, com os empregados. Como ele se recusou a deixar a carruagem, na primeira paragem importante, a sua bagagem foi lançada na estação e ele foi violentamente empurrado para fora da carruagem. Passou a noite acordado a pensar. «Aquela noite foi a experiência mais criativa da minha vida». Decide ficar e resistir.

Tira um bilhete de terceira classe e viaja para Pretória. Ao fim de uma semana, reúne-se com a comunidade indiana (na época, hindus e muçulmanos não estavam separados), para defender os seus direitos. O que seriam alguns meses, tornou-se numa estadia de vinte e dois anos na África do Sul.

O NASCIMENTO DO POLÍTICO E DO MAHATMA

Em 1894, com 25 pessoas, fundou o Partido Indiano do Congresso de Natal, com hindus e indo-muçulmanos.

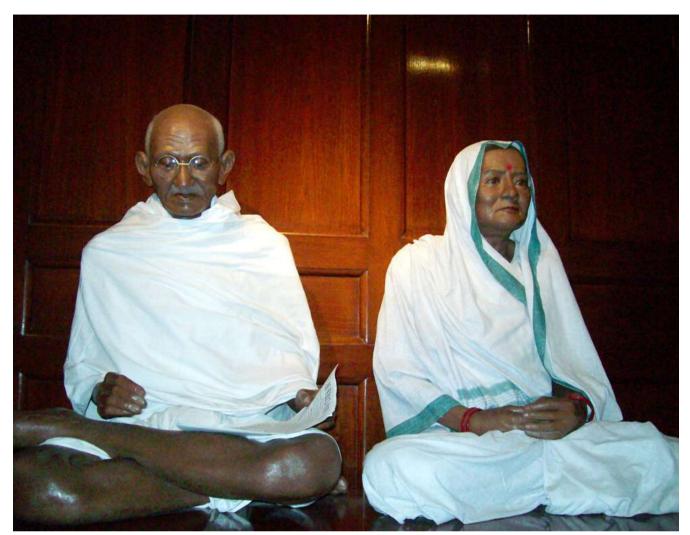
Quer mudar as coisas da legalidade atual e, nos nove anos seguintes (de 1894 a 1903), intervém ativamente nos tribunais, tanto para defender os hindus como para apresentar soluções perante leis injustas... que quando mudadas, eram imediatamente substituídas por outras também discriminatórias.

Em 1897, ele e a sua família, com quatro filhos, foram atacados por extremistas brancos sem que ocorrera nenhum infortúnio.

QUARTO DESPERTAR DE CONSCIÊNCIA: REAFIRMAÇÃO NA ABSOLUTA REJEIÇÃO DA VIOLÊNCIA

Violência gera violência.

Cria o Corpo de Maqueiros de Voluntários Hindus na guerra contra os Bores e depois contra os Bôeres e logo contra os Zulus, removendo feridos de ambos os lados. Especialmente contra os Zulus, Gandhi observa a crueldade humana: metralhadoras e espingardas contra lanças e escudos de pele. Aquilo não foi uma guerra, mas um massacre.



Estátuas de Mahatma Gandhi e Kasturba Gandhi na Birla House, onde Mahatma Gandhi passou seus últimos 144 dias de vida, em Nova Délhi, capital da Índia.

Em 1904, com trinta e cinco anos, ele decide levar uma vida mais simples.

QUINTO DESPERTAR DE CONSCIÊNCIA: O CAMINHO DA SATYAGRAHA

Se o coração humano está fechado, é inútil tentar dialogar.

O caminho para o estado de Mahatma. 1906 é o ano da grande mudança. Até 1906, Gandhi sentia-se um súbdito do Império Britânico e colaborou com o mesmo, querendo mudar as injustiças através da modificação das leis. Aos trinta e sete anos, toma duas grandes decisões que o levarão a ser Mahatma e Bapu anos depois.

Antes da promulgação de uma lei que obrigava todos os não-brancos a registar-se e que as mulheres seriam obrigadas a despir-se para serem marcadas e identificadas, reunidos em assembleia na comunidade indiana, a maioria exigia opor-se à força, até que um muçulmano se levantou e disse:

«Juro por Deus que vou para a cadeia antes de cumprir esta lei!»

Gandhi recebeu uma inspiração, levantou-se e disse aos participantes: "Vamos fazer um voto a Deus de que iremos para a prisão e estaremos lá até que eles retirem esta lei!"



SEXTO DESPERTAR DE CONSCIÊNCIA: ALCANÇAR A LIBERTAÇÃO DA ÍNDIA

A libertação começa consigo mesmo.

A resposta foi massiva e houve uma desobediência civil como nunca vista na história; a não-violência nasceu como desobediência civil! Receber a violência, mas nunca responder a ela, aceitando-a com humildade, sem reclamar e nem mesmo levantar um braço.

O caminho de satyagraha cria em Gandhi uma profunda reflexão sobre o domínio inglês. O que é dominação e por onde começa? Por acaso ele mesmo não exercia dominação sobre a sua esposa ao impor-lhe os seus desejos? Não haverá também dominação sobre as mulheres, em geral, e sobre as chamadas castas inferiores indianas?

Ele decide fazer o voto de castidade absoluta, o voto de bramacharya, para que as suas paixões não interfiram com o seu dever.

Incluirá as mulheres nessas mobilizações de massa, fazendo com que, pela primeira vez na história, saiam de casa e se manifestem de maneira não violenta.



Mahatma Gandhi no jardim de sua casa com Abha Gandhi e Sushila Nayyar.

O conflito durou sete anos e teve difusão internacional, e a lei foi finalmente retirada. Em 1915, aos quarenta e cinco anos, ele decidiu voltar para a Índia com a sua família. A sua fama cruzou fronteiras e é recebido como um herói pelo que foi feito na África do Sul.

Por vários anos, acompanhado pela sua esposa Kasturba, viaja pelo país, sempre em terceira classe. Visita as aldeias a pé e conversa com as pessoas não apenas sobre a importância das suas tradições e crenças, mas também sobre higiene e alimentação. Ele adota as roupas das pessoas mais humildes, assim como produz, ele próprio, as suas roupas: a roca giratória será um símbolo de orgulho hindu diante da dominação inglesa. Um país de 350 milhões de pessoas dominado por 140.000 ingleses.

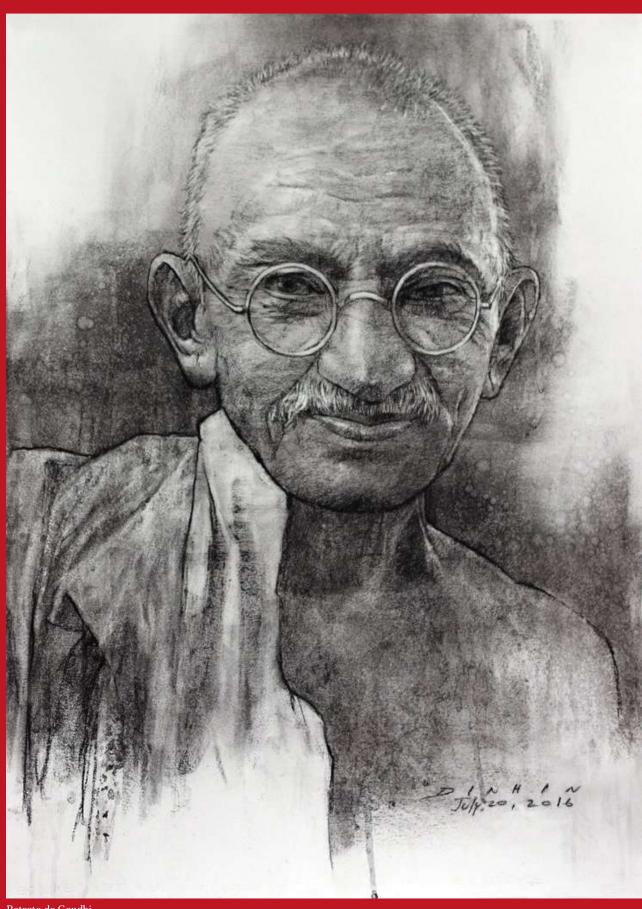
«Estamos tão acostumados a ser dominados que a primeira coisa que precisamos fazer é libertarmo-nos de nós mesmos.»

«Os que preferem arrastar a barriga no chão como vermes que não reclamem. É normal que um verme seja pisado.»

Trabalha ativamente com o partido do Congresso Nacional indiano, sendo a sua figura a mais destacada.

Em 1919, houve uma greve geral e, na cidade de Amristar, um capitão inglês recém-chegado da Europa, ordenou que duas mil pessoas fossem baleadas. Foi uma carnificina que reuniu mais hindus e muçulmanos: 379 mortos e mais de mil feridos.

O sentimento de vingança percorre a Índia (os hindus estão na proporção de 40 para 1), mas Gandhi impedeos de exercê-la: «Temos que mostrar que podemos ir além deste tipo de ódio. Eles não são nossos inimigos, são nossos amigos e precisam libertar-se tanto quanto nós».



Retrato de Gandhi



Retrato de Winston Churchill



Nos próximos três anos, Gandhi fará da causa nacionalista um movimento de massas. Promoveu que as pessoas se vestissem com roupas feitas de forma tradicional, dando trabalho a milhões de pessoas; e queima as roupas ocidentais, símbolo de opressão.

Em 1922, com cinquenta e três anos, entra na prisão e sai após seis anos por motivos de saúde. Gandhi encontra o Partido do Congresso dividido em duas fações e decide retirar-se para o seu Asram e viver como eremita, o que fará até que, em 1927, decide voltar à política pelos acontecimentos do país.

PRIMEIRO PASSO PARA A INDEPENDÊNCIA

A Inglaterra perdeu os Estados Unidos pelo chá; agora irá perder a Índia pelo sal.

Como os ingleses rejeitam até dar autonomia à Índia, o Partido do Congresso pede-lhe que crie uma estratégia que leve à total independência do Império Britânico. Ele retira-se para meditar e, após vários meses, toma uma decisão que será um ponto de viragem na história da Índia: a marcha do sal.

O sal, fundamental para a vida, era monopólio da coroa inglesa: só ela podia produzir e vender sal, o que prejudicava principalmente os mais pobres.

Gandhi, com setenta e sete companheiros, pôs-se em marcha a 12 de Março de 1930, desde a cidade de Samarbati até à cidade costeira de Dandi: 358 km. Ninguém acreditou no seu sucesso, nem os ingleses nem os seus companheiros do Partido do Congresso indiano.

Em cada aldeia, ele falou sobre a não-violência e independência da Índia, pedindo que os funcionários públicos se demitissem dos seus cargos e que as pessoas se vestissem com roupas tradicionais de algodão branco.

Cada vez se somava mais gente e o seu progresso era seguido em todo o país e no exterior: centenas de jornalistas vieram de todo o mundo.

Ele chegou à praia a 5 de Abril; no dia seguinte, ao amanhecer, realizou um banho ritual e tomou um punhado de sal.

«Pegue um punhado de sal e aperte-o com força, como se fossem 60 milhões de rupias, porque 60 milhões de rupias foi o que governo inglês nos roubou.»

Milhões de pessoas o imitaram por toda a Índia. O sal deixou de ser um monopólio inglês. Preso imediatamente, alguns dias depois ele deixou a prisão para ser recebido no palácio do vice-rei inglês como convidado de honra, devido à pressão internacional.

Em 1931, viajou para Londres para negociar o futuro da Índia. Diante da oposição de Winston Churchill para negociar qualquer coisa, a conferência falha. Durante a sua estadia na cidade, ele veste as suas roupas de algodão e fica hospedado num bairro da classe trabalhadora.

SEGUNDO PASSO PARA A INDEPENDÊNCIA: «SAÍDA DA ÍNDIA»

Aos setenta e três, em Agosto de 1942, Gandhi exige que os ingleses saiam. E diz aos seus compatriotas:

«Vou lhe dar um mantra muito simples: façam-no ou morram! Vamos libertar a Índia ou morrer a tentar!»

PROVAS FINAIS DE MAHATMA: SOLIDÃO INTERIOR E DIVISÃO EXTERNA

Toda a cúpula do Partido do Congresso é presa por dois anos. Naquela época, a sua esposa e fiel companheira de ideais, Kasturba, morre de malária. O impacto em Gandhi é enorme.

Ao sair da prisão, encontra a Índia dividida em dois blocos opostos, muçulmanos e hindus. Ele esforça-se para manter a unidade de todos, mas é impossível: velhas brigas e apreensões dão lugar a velhas e novas vinganças. A sua tristeza é imensa e ele diz aos ingleses:



«Deixem a Índia nas mãos de Deus. E o caos é preferível ao colapso do país».

A INDEPENDÊNCIA: ROSAS COM ESPINHOS

14 de agosto de 1947, independência da Índia. O país é dividido em dois: Índia e Paquistão (com o atual Bangladesh). Toda a gente comemora, excepto Gandhi, que permanece sozinho e triste.

«Por que nos alegramos? Eu só vejo rios de sangue!»

PROVAS FINAIS DE MAHATMA: «O MILAGRE DE CALCUTÁ»

Na cidade de Calcutá os hindus atacam os muçulmanos e produz-se um banho de sangue. Gandhi muda-se para lá e, já com pouca saúde, faz uma greve de fome até à morte se eles não parassem os assassinatos. Após três dias, a normalidade retorna à cidade e a quase todo o país.

PROVAS FINAIS DE MAHATMA: O CALVÁRIO

Estima-se que mais de cinco milhões de pessoas fugiram de uma zona, hindu ou muçulmana, para a outra. E que entre bandidos, extremistas, a fome e a doença, morreram um milhão deles.

Enquanto confrontos e assassinatos continuam na fronteira norte da Índia com o Paquistão, Gandhi decide marchar para lá para pedir paz. Ao passar pelas aldeias muçulmanas, deitam excrementos, silvas e vidros no caminho... ele descalça-se e caminha sobre eles pedindo perdão, jogando para si as culpas de todos.

O seu exemplo apazigua a vingança, mas não consegue pôr-lhes fim. «Não há nada além de violência ao meu redor. Toda a minha vida foi um fracasso e minha morte tem que alcançar o que minha vida não conseguiu»

ELEVAÇÃO DE MAHATMA; MORTE E ÊXTASE

30 de Janeiro de 1948: um ultranacionalista hindu assassina-o com três tiros. A sua última palavra foi «Deus».

Quando as notícias do assassinato foram conhecidas, toda a violência entre a Índia e o Paquistão, entre hindus e muçulmanos, cessou. O seu corpo foi cremado e as cinzas deitadas no mar, enquanto um milhão de gargantas exclamou: «Gandhi é imortal!»

«Morrerei às mãos de um assassino. E quando isso acontecer eu aceitarei essa bala com coragem, com o nome de Deus nos meus lábios, só então eu acreditarei que fui um verdadeiro Mahatma».

«E também percebo que tudo o que está ao meu redor está a mudar e a morrer sempre. Sempre há debaixo de toda essa mudança um poder vivo que permanece, que mantém tudo unido. Posso ver no meio da morte como a vida persiste; no meio da falsidade, como a verdade persiste; e como, no meio da obscuridade, a luz persiste. A partir daqui concluo que Deus é Vida, Verdade e Luz. Ele é Amor, ele é o Bem Supremo».



Ganga Aarti. Cerimonia em Varanasi, India.

YOGA: A CIÊNCIA DA ALMA

ORIGINALMENTE PUBLICADO NA REVISTA *THE PATH* DE AGOSTO DE 1892. TRADUCÃO DO AGNIMILE: CÍRCULO DE ESTUDOS ORIENTAIS

Por G. R. S. Mead (1863 - 1933) - (2^a Parte)

ão deverá o leitor, no entanto, supor que a ciência do Yoga tenha preservado de forma continuada a sua pureza até aos nossos dias; como em tudo o resto, esta foi sendo corrompida. À sua volta foram-se erguendo métodos de natureza mecânica e física, e tal como a mente humana é mais propensa ao erro e ao materialismo do que à verdade e à espiritualidade, estes métodos bastardos são mais avidamente estudados do que os processos mais difíceis da ciência verdadeira. É especialmente isto que ocorre nos nossos dias, quando um crescente número de investigadores começa cada vez mais a voltar a sua atenção para este tema.

De acordo com a Filosofia Esotérica, a parte inferior da natureza do homem, que ele possui em comum com o mundo animal, tem quatro aspectos, viz.: (1) um corpo físico; (2) um corpo subtil, invisível para os nossos sentidos físicos; (3) um corpo, veículo, ou centro, ou sistema de centros, de sensação e desejo; e (4) um princípio vital.

O corpo físico não precisa de ser aqui demasiadamente referido, pois embora a nossa ciência moderna conheça, comparativamente, pouco acerca das funções de alguns dos mais importantes órgãos, a actual classificação minuciosa e exacta da estrutura física do casaco de pele do homem – como é alegoricamente chamada na Bíblia e noutros locais – ultrapassa todo o louvor. A constituição do corpo subtil ou astral e do sistema passional e sensorial é, contudo, de uma natureza e extensão imensuravelmente superior àquela da estrutura física.

As obras Hindus acerca do Yoga, conhecidas como Yogaśāstras, contêm tratados elaborados relativamente à anatomia e fisiologia destes princípios. Podemos obter da sua natureza uma noção algo obscura estudando o sistema nervoso e as funções do corpo físico, mas devemo-nos recordar que na realidade estes são um sistema completo de centros e áreas de força, por assim dizer, e que têm a mesma relação com o corpo físico que a corrente eléctrica tem para com os condutores físicos.



As ditas mais recentes descobertas no campo da ciência eléctrica afirmam que uma corrente eléctrica pode ser transmitida de um ponto do espaço para outro sem a condução por fios, e o Yoga afirmou desde tempos imemoriais que o homem pode agir independentemente do seu corpo físico.

Todos nós conhecemos o tremendo poder electricidade, e muitos de nós conhecem assombrosas forças que podem ser postas em marcha pela acção do mesmerismo. O Yoga ensina-nos que todo o poder no universo tem o seu poder correspondente no homem, e que não só o princípio vital ou electricidade vital, bem como as forças mesméricas e magnéticas, correspondem a forças idênticas no universo, mas que também o homem pode aumentar estes poderes em si mesmo ao ponto de os elevar ao mesmo grau de vibração que as forças da natureza. Para além disto, à medida que ele põe em acção estas forças, a sua consciência começa a transcender gradual e proporcionalmente aquela da humanidade dita normal, abrindo progressivamente novas visões da vida e de uma existência previamente inimaginável.

Tudo isto poderá parecer, para muitos de nós, excessivamente maravilhoso e inacreditável, mas a verdadeira ciência do Yoga é tão transcendente que eu apenas enveredei por estas explicações por forma a dizer-vos que todos estes poderes e práticas, por mais maravilhosas e extraordinárias que possam parecer, não pertencem ao verdadeiro Yoga, sendo censurados enquanto a mais material, inferior e perigosa prática, pelos mestres de vocação mais espiritual da verdadeira Ciência Divina.

Ainda quando este Yoga inferior é recomendado por aqueles que têm conhecimento prático destas coisas, é dito ao aprendiz que em caso algum deverá ser realizada qualquer experiência sem a supervisão directa de um mestre experiente. No Oriente este conselho é compreendido e seguido por todos, salvo pelos mais imprudentes e ignorantes, pois os Orientais conhecem os terríveis resultados que surgem da interferência com forças que não se podem controlar.

No Ocidente, contudo, o espírito da investigação independente, tão admirável em múltiplos aspectos, gerou sobre a irreflexão uma falsa fanfarronice e uma impaciência aflita e infantil que levou mais à imprudência do que à investigação moderada, especialmente no que toca a temas de natureza oculta.

Bem sei que a vasta maioria das pessoas no Ocidente vai olhar para a posição na qual me coloco como um patético grito de alarme de "lobo!" quando não existe lobo nenhum, ou como uma série de falsidades imprudentes que se baseiam em nada mais do que em afirmações; e que dentro desta maioria existem homens e mulheres detentores de uma inteligência e reputação que eu não poderei nunca igualar. Mas o mais ignorante subalterno da expedição de Stanley sabe mais sobre o Continente Negro do que o sábio que nunca leu a descrição desta expedição, ou ainda mais do que a maior parte dos seus intelectuais leitores.

Quando a maioria das pessoas tiver estudado a teoria do Yoga, a sua opinião será digna de respeito; quando estes tiverem ensaiado a sua prática, as suas opiniões ganharão o direito a serem consideradas, mas nunca antes disto.

Permita-me o leitor tentar explicar o porquê destes perigos a que me referi serem perigos reais e terríveis. A moral não é um sentimento; a ética não é mera rapsódia poética. As doutrinas éticas são fórmulas científicas exactas que descrevem determinados factos e leis da natureza. Os desejos perversos, os pensamentos perversos, as tendências perversas matam e atrofiam o corpo subtil, bem como os órgãos do homem por via da alquimia da natureza; estes transformam os seus fluidos vitais, por assim dizer, e as suas forças internas em dissolventes venenosos e corrosivos, e ainda que a reacção no corpo físico possa não ser detectável por fecham dos nossos cientistas parte que continuadamente os seus olhos à maior parte da natureza humana.

Uma caldeira corroída ou rachada pode ser consertada para guardar água fria, mas uma vez que se pretenda transformar a água em vapor o resultado será uma explosão que não destrói apenas o recipiente mas também leva a destruição tanto a objectos de natureza idêntica como a organismos mais avançados.





Ganga Aarti. Cerimonia em Varanasi, India. Wikimedia Commons

यागः क्यय्युष्यताच्ता।पयाग्युक्तःस्याद्यक्ताह्मस्यतं तप्तः ध्यापश्चरप्रणिधाना निक्रियायोगः १ नांतापित्वनायाग्तिध्यति अनाहि दाकर्मवासना चित्राप्तवृष्ठश्छा पिताविषयजाला चांत्रश्च नांतरेणतपःसंभेद्माप्द्यते द्रतितप्सउपादाने तञ्चवितप्रस द्रनम्बाधमानम्ने नासे स्वातिमन्यते स्वाध्यायः प्रणवाहिष वित्रमंत्राणां जपश्मो सद्गास्त्राध्यायनेवा द्रश्चरप्रणीधानसर्व क्रियाणां प्रस्राग्रार्थणं तत्कलसंन्यासोवा सहित्रियायोगः

Yogasutra de Pataniali.

Eu referi que a forma inferior do Yoga consiste em aumentar a rapidez de certas correntes vitais que atraem a si mesmas correntes correspondentes de uma rapidez semelhante na natureza. Pobre do homem ou da mulher que tente confinar tais forças num recipiente danificado! A doença, a loucura e a morte serão o resultado imediato de tais experiências imprudentes!

Ainda agora vos referi que podemos estar doentes por dentro e ainda assim o nosso corpo físico estar aparentemente de perfeita saúde física; também é verdade que podemos estar fisicamente doentes e ainda assim permanecer puros e saudáveis interiormente.

Peço ao leitor que, por favor, se recorde de que escrevo sobre uma ciência que deve ser conscientemente utilizada, possuidora de um método experimental exacto e determinado que, ainda nos seus aspectos mais inferiores, requer grande esforço e apresenta grande dificuldade. Não me refiro à mediunidade inconsciente e irresponsável que diz respeito a outro método, ou melhor, falta de método, ainda que alguns dos fenómenos mais insignificantes produzidos experimentados por ambos os processos sejam idênticos. E é por isto que a forma mais inferior do Yoga é tão massivamente desejada; os resultados, ainda que mais difíceis de obter comparativamente aos da mediunidade, continuam a ser imensuravelmente mais fáceis de alcançar do que os resultados do Yoga Espiritual puro.

Posteriormente, é-nos impossível compreender a verdadeira ciência do Yoga sem admitirmos a verdade sobre a reencarnação enquanto um dos factos fundamentais da natureza. Esta doutrina ensina que aquilo a que me referi como individualidade, o "eu sou", persiste por todo o ciclo de renascimentos, enquanto que a personalidade, o "eu sou eu", o "John Smith" e a "Mary Jones" de uma curta vida, é imortal apenas naqueles pensamentos e aspirações que são da natureza da individualidade divina.

Ora, esta mente inferior, juntamente com a parte animal da natureza humana, é o único agente que se trabalha no Yoga inferior que eu descrevi. Assim, qualquer que seja a realização alcançada por tais práticas – a clarividência ou clariaudiência astral, a projecção do duplo astral, como é chamado, e mil e um outros mais poderes psíquicos que, até agora, o mundo profano ainda nem sequer ouviu falar – todos estes conhecimentos pertencem à personalidade.

Estes não são propriedade permanente de uma entidade reencarnante, e nunca o poderão chegar a ser enquanto este Eu divino for impedido de participar neles devido às ambições e desejos egoístas do homem pessoal.

Por outro lado, o Yoga espiritual puro procura dominar as ondas tormentosas da mente inferior; purificar as chamas de um vermelho semelhante à fuligem e enegrecidas da paixão; tornar a mente inferior no veículo submisso e purificado de uma mente e de um Eu espiritual superior. Os resultados assim alcançados através deste treino moral e exercício mental severo permanecem eternamente na individualidade, e são uma posse segura nos renascimentos sucessivos que nada, excepto um deslize na materialidade e uma servidão voluntária às paixões, pode remover.

O que acabámos de ver é a razão pela qual a mera possessão de clarividência física ou astral e de outras é severamente rejeitada sob o título de espiritual pelos estudantes da Teosofia. A clarividência não é um dom espiritual em si mesmo; ainda que seja verdade que existe uma clarividência espiritual que vê e, no entanto, não vê, e que dá ao seu possuidor um poder no mundo para o bem, que está para além de qualquer logro.

Mas aqueles que têm esta visão divina são, em boa verdade, incapazes de afirmar a sua possessão, pois qualquer reivindicação significaria a sua perda instantânea, salvo se, claro está, a reivindicação for impessoal.





A TARTARUGA NO RITUAL VÉDICO

Por Ricardo Louro Martins

o ritual védico, tal como sucede no simbolismo ritual de outros povos indo-europeus, os animais representam sempre os deuses que acompanham, estando relacionados com as concepções mitológicas dos mesmos, sendo a sua representação teriomórfica mais simbólica do que a antropomórfica. Supõe-se que um grupo de nómadas, vindo de Ocidente, terá cruzado as montanhas que separam a Ásia Central do Irão e do subcontinente Indiano, abandonando as suas estepes secas, em direcção às férteis planícies do rio Indo, trazendo consigo uma língua indo-europeia, que se desenvolveu no védico e mais tarde no sânscrito, bem como um sistema social e religioso. Dentro deste sistema religioso sabemos que veneravam o fogo, cha-

mado *agni*, e tinham o culto a uma planta sagrada, o soma, que crescia nas montanhas a grandes altitudes. A civilização védica nasce da interacção entre este grupo indo-europeu da Ásia Central e os habitantes no subcontinente indiano.

Os maiores rituais védicos eram especialmente dedicados a Agni e Soma. Agni não é apenas um deus, mas também um mensageiro e intermediário. As oferendas de manteiga clarificada eram derramadas em fogos sacrificiais, acendidos em altares, e competia a Agni, enquanto mensageiro, levar estas oferendas aos deuses. Outras libações eram feitas com a seiva extraída do caule da planta soma.



A par de outros elementos, a tartaruga desempenha um importante papel no ritual védico, cujo simbolismo original pode ser encontrado recorrendo-se ao mito. Não quer isto dizer que a resposta completa esteja no mito, ou que rito e mito dependam sempre um do outro, mas sim, que por terem direcções e objectivos semelhantes, se auxiliam mutuamente em significação.

A tartaruga é um réptil da ordem testudinata ou chelonia. Em sânscrito a palavra «tartaruga» é designado por kūrma, mas também, em fontes posteriores, por kaśyapa, kacchapa, etc. O termo kūrma tem uma origem no proto-indo-europeu que não se reflecte nas línguas indo-europeias necessariamente com o significado de «tartaruga», mas sim com aquele de «colina», «saliência», «meio-globo», estando o termo mais relacionado com a carapaça da tartaruga do que com a tartaruga em si mesma.

Antes de avançarmos para o uso ritual da tartaruga, será importante recordar que várias culturas expressam a crença de que o mundo está, simbolicamente, assente sobre a carapaça de uma tartaruga, ou que a sua parte visível é a própria carapaça. Desta forma, podemos compreender que o restante da tartaruga, a sua parte oculta, está debaixo de água. Por exemplo, entre os Índios norte-americanos, em especial entre os Maidu da Califórnia, foi uma tartaruga que, ao mergulhar no oceano cósmico primordial, levantou com as suas patas um pedaço de lama que foi depois moldado por um deus criador, dando assim origem ao universo. Para os Buriates da Sibéria, no início só existia água e a tartaruga que criou a terra. Noutra versão, Mandishire (o bodhisattva Mañjuśrī) transformou-se numa grande tartaruga que suportava a terra que ele mesmo havia gerado no topo das águas. Na China a tartaruga simboliza o universo, em especial a forma conjunta do céu e da terra. Ao contrário do que ocorre noutras culturas, onde existem tabus quanto ao consumo e costumes para com a tartaruga, no Zoroastrismo a tartaruga é uma criatura maléfica que deve ser morta. Neste caso, trata-se de uma morte simbólica daquilo que é terreno. A morte da tartaruga, ou o seu ocultamento dentro da carapaça, simbolizam, invariavelmente, a criação mundo que regressa às suas origens, i.e., à não-criação.

Nos sacrificios védicos de lua nova e lua cheia, o Adhvaryu (sacerdote) deve moldar os bolos sacrificiais achatados, em forma de tartaruga. Já no ritual pumsavana, que tem o propósito de gestar um filho saudável e valente, o marido deve derramar a bílis de uma tartaruga (kūrmapitta) no colo da sua esposa, isto porque a tartaruga está relacionada com a fertilidade e a estabilidade da criação.

No aśvamedha, juntamente com o cavalo, são sacrificados outros animais que são atados a postes sacrificiais, perto dos quais estão os nomes, ou representações, de deuses que eles simbolizam e o número de animais sacrificiais pode ultrapassar o de seiscentos. No Vājasaneyisamhitā, a tartaruga é um dos animais que é atado a um poste sacrificial, estando em relação com o par divino dyāvāpṛthivī, «o céu e a terra» ou Dyaus e Pṛthivī, respectivamente. Pode ainda estar relacionado com os māsā, «meses» do ano. A associação com o céu e a terra deve-se essencialmente ao formato da sua carapaça, ao passo que a associação da tartaruga com os meses se deve à relação que se faz entre ela e o Tempo que gerou Prajāpati, o auto-existente.

Quando um animal é sacrificado, as partes da vítima são cortadas e transformadas em formatos específicos, como vemos no Aitareyabrāhmaṇa, onde, no caso das espáduas (o ombro, incluindo, por vezes, a omoplata), estas devem ser cortadas em forma de tartaruga. Associar isto ao simbolismo alado das omoplatas é, francamente, um exagero, mas a hipótese não deve, de todo, ser afastada, dadas as ideias de voo, elevação e movimento que comportam.

O ritual do «empilhamento do altar de fogo», o agnicayana, um dos mais importantes e elaborados do ritual védico, é aquele onde a tartaruga assume um simbolismo mais surpreendente. O agnicayana, ou simplesmente agni, ter-se-á originado pelo menos por volta do ano 1000 a.C. Durante este ritual um grande altar em forma de ave (prestes a levantar voo), dedicado a Agni e igualmente chamado agni, era elevado por mais de mil tijolos. O agnicayana pode ser feito com uma plataforma que chega aos joelhos, ao umbigo, ou à boca, deve ser composto de mil tijolos, mas pode chegar aos três mil.



Construindo o Altar de Fogo em forma de falcão.

O *agnicayana*, embora incorporando o culto ao fogo indo-europeu e o culto ao soma indo-iraniano, tem uma construção tipicamente indiana, representando por isto o início do Hinduísmo, bem como o estabelecimento da cultura indiana.

Este ritual, tal como ocorre em muitos outros, é realizado com a finalidade de gerar algum fruto para quem o pratica, no entanto, nos rituais śrauta, como é o caso, há uma contradição constante, como se compreende na sua tripla composição: *dravya*, a «substância» oferecida; *devatā*, a «divindade» a quem a substância é oferecida; e o tyāga, a «renúncia» dos frutos do ritual. O tyāga é uma fórmula pronunciada pelo Yajamāna (patrono) no final de cada oferenda ao fogo, onde ele diz, por exemplo, num ritual dedicado a Agni: «Isto é para Agni, não para mim!»

Conclui-se assim que o ritual não gera frutos no imediato, mas apenas após a morte. Como tal, o ritual deve ser feito em nome do ritual, e nada mais. Esta impressionante ideia de tyāga, «renúncia», saiu da esfera do sacrifício para a da ética, se é que se pode afirmar que estas estiveram alguma vez totalmente separadas, até receber um desenvolvimento mais abrangente na Bhagavadgītā, onde Kṛṣṇa proclama um modo de vida onde a acção (o karman) que devem de ser cumpridas, devem sê-lo, renunciando ao fruto (ao phala) dessas mesmas acções, i.e., não desejando receber nada em troca de uma acção devida.

O ritual é, portanto, uma acção que vale pela acção em si própria, e nada mais do que isso. Um ritual não pode ser social, já que no caso do fogo sagrado, este só tem um propósito ritual e não outro.

O fogo sagrado não pode ser utilizado para aquecer água para o chá, por exemplo. O transporte do fogo só pode ser feito por sacerdotes indicados para tal e não por qualquer um dos que assistem ao ritual. No entanto, os mesmos gestos e símbolos podem ser utilizados em rituais diferentes, com propósitos diferentes e dedicados a divindades diferentes. O ritual tem a capacidade de se isolar do exterior, de criar uma divisão de espaços que não podem ser cruzados, os gestos do ritual não são repetidos fora do ritual, os objectos não têm outra função que não a ritual, etc.

O ritual do altar de fogo tem por objectivo unir o universo, unir o deus *Prajāpati*, ou o *Yajamāna*, e isto reflecte-se na imagem do altar que é empilhado, montado, unificado. Na realidade, não precisamos do mito para o explicar, o próprio altar que é reunido serve a mesma ideia. Portanto, neste caso, o mito e o rito não dependem um do outro para passar uma mensagem. Utilizar o mito para explicar o ritual, como faremos aqui, não deixa de ser um acto que rebaixa o ritual, que o torna medíocre perante si mesmo, já que a acção ritual, que é mágica, deve valer por si própria, sem necessitar de qualquer outro veículo especulativo ou interpretativo. O mesmo poderá ser dito ao contrário, utilizar o ritual para explicar o mito, é rebaixá-lo a uma acção concreta.

Daí talvez, o motivo pelo qual mito e rito tenham sido utilizados em conjunto, por serem diametralmente opostos, não por serem, necessariamente, reflexo um do outro. Da mesma forma com que uma acção justa e uma especulação filosófica sobre a acção devem valer por si próprias, não impedindo no entanto, a sua união posterior.



Este ritual não tem uma função prática, mas constitui uma linguagem, como lemos no Śatapathabrāhmaṇa: «este altar de fogo é linguagem, pois é construído através da linguagem.» Ou seja, através de hinos, que comportam eles mesmos, mitos, sem que, no entanto, comportem um sentido lógico ou narrativo. O agnicayana representa a construção do altar de fogo, Agni, associando o fogo à seiva divina, Soma, já que aqui cumpre-se, também, o sacrifício de Soma.

Esta relação recorrente entre Agni e Soma, não obstante as inúmeras referências e estudos realizados, deixa ainda algo a desejar quanto à sua completude e interpretação. Geralmente, Agni é associado com o Sol e Soma é associado com a Lua, mas estas associações são, por vezes, exageradas, pois, para além de serem comparativamente tardias, tanto um deus quanto o outro têm muitas outras significações para além destas, que raramente são referidas. A sua significação mais interessante, e que parece ser a mais arcaica, é, sem dúvida, aquela que associa Agni com o planeta Vénus e Soma com a Via Láctea, e que nos permite entender, de outra forma, a sua relação no ritual e mito védico, já que Agni é a vaga de vida que entra e se esconde nas águas, aquecendo-as e renascendo delas, trazendo consigo a vida, e Soma é o resultado dessa vaga de vida efervescente, revelando o resultado de um género de embate ou aquecimento do elemento aquático, comum a muitos outros mitos, que é a espuma, a coalha do leite, o sémen, etc., que se forma em torno da criação ou que constitui a seiva dessa mesma criação. Isto dá-nos outra imagem da cosmogonia védica, onde Vénus representa, como é hábito, o surgimento da vida associado às ideias de amor, gestação, e, simbolicamente, sexualidade, enquanto que a Via Láctea surge como panorama desse impacto da vida na matéria, rodeando a terra como espectro desse primeiro embate. A imagem de Afrodite nascida da espuma, entre outras, não nos deve, portanto, surpreender. Mas, se a relação que se faz entre o elemento ígneo (Agni) e o elemento aquático (Soma) é sobremaneira fácil, a relação entre Vénus e a Via Láctea não o será tanto, representando, podemos especular, a origem do planeta que desce no horizonte (no mar), para além da imagem de um impacto ou coagulação em torno da terra.

Uma tartaruga é emparedada ou enterrada, em ambos os casos viva, no altar de fogo durante a cerimónia do agnicayana. No caso de não ser encontrada uma tartaruga para este efeito no ritual, deve utilizar-se um caranguejo (karka).



Agni.

Se isto não for possível, deve cozer-se um *purodāśa* (oferenda de arroz moído) em forma de tartaruga, com partículas de ouro (*hiraṇyapṛḍa*), tanto na parte de cima como na parte de baixo, para expressar a sua elevação.

A construção da primeira camada (āhavanīya) do altar de fogo deve ser feita no local onde um cavalo deixou a pegada do seu casco, marcando esta o centro do altar. Sobre esta pegada deve ser colocada uma folha do lótus (sem a flor), que representa a água. Sobre esta folha de lótus deve ser colocado um disco ou peitoral em ouro, utilizado pelo sacrificador durante o período dos "três passos de Viṣṇu", ou seja, durante a sua iniciação, enquanto se recita o mantra brahma jajñānam. A presença de um ou elemento circular em ouro evoca, naturalmente, a forma solar ou do planeta Vénus, frequentemente apelidado de «dourado». De seguida, coloca-se uma imagem antropomórfica em ouro (geralmente feita a partir da estatueta de um deus), a sul do disco de ouro, deitada, com a sua cabeça voltada para oriente, e a face voltada para o céu, sem cobrir totalmente o disco de ouro, acto durante o qual se recita: «no início surgiu Hiranyagarbha (o embrião de ouro)». De cada lado do homem de ouro, o Adhvaryu coloca uma sruc (concha), uma com manteiga clarificada à direita (sul) e outra com coalha à esquerda (norte).



De seguida, o Adhvaryu coloca um tijolo perfurado (svyamātrnnā), que representa a terra e o sopro vital que passa por ela, sobre o homem de ouro, ao centro. Sobre este tijolo coloca outro "tijolo" de dūrvā, ou seja, erva dūrvā na perfuração do primeiro tijolo, com a raiz da erva para cima e as folhas para baixo, representando, provavelmente, a origem celeste do sopro vital. Outros simbólicos são colocados de acrescentando significado ao ritual. Depois disto, o Adhvaryu coloca uma tartaruga viva a oriente do homem de ouro (voltada para ocidente), sobre as plantas avakā. Estas plantas avakā são entendidas como semelhantes a uma tartaruga. Nesta plantas avakā são colocadas também as cabeças de animais sacrificados, num género de sepultura, onde é colocada uma tartaruga viva, acto que deverá provocar um efeito contrário ao da sepultura, dando-lhes vida e, provavelmente, levando estes sacrificios para outro local ou plano. O facto de algumas tartarugas serem omnívoras, pode, de forma algo remota, explicar o processo. Esta tartaruga viva é untada com uma mistura de manteiga clarificada, mel e coalha, enquanto são recitados mantras que expressam de desejo de que a tartaruga vá para as águas profundas (em direcção ao lótus, ao centro do altar) e que daí siga para um plano divino (com o fogo), sem ser queimada pelo fogo nem pelo sol, e que traga a chuva (fertilidade). Enquanto se recitam os mantras, o Adhvaryu vai colocando a tartaruga no lugar como se fosse um tijolo, contudo, fazendo-a mover-se para que "siga viagem".

Vários elementos coisas são enterrados debaixo da primeira fila do altar, concretamente, maços de erva darbha e dūrvā, leite, manteiga clarificada, coalha misturada com mel, doze vasos pequenos (seis masculinos, kumbha, e seis femininos, kumbhī), arroz para Bṛhaspati, treze objectos de ouro, um jarro de água, uma folha do lótus, um rukma (um peitoral em ouro); duas conchas feitas de madeira kārṣmarya, a planta avakā, a tartaruga viva (kūrma), argamassa, um almofariz e um pilão, uma mistura de todas as ervas (sarvauṣadha), três vasos ukhā, e cinco cabeças de animais. Alguns destes objectos são chamados istakā «tijolo», e todos são chamados e entendidos como agnis ou formas de Agni. Alguns destes objectos só são enterrados depois de alguns tijolos da primeira fileira estarem consagrados e colocados, pois funcionam como substitutos de tijolos, como é o caso da planta avakā, da tartaruga, do almofariz e do pilão, e dos três vasos ukhā.

A tartaruga é colocada debaixo do altar, ou na primeira camada do mesmo, porque, para além de representar o universo e o mito de criação, representa a fertilidade e a estabilidade que se pretende dar ao sacrifício, como se pode compreender nos hinos que são recitados. Quando o Adhvaryu pega na tartaruga, esfrega-a com uma mistura de coalha e mel e recita: «Mela o [sopro] do vento e mela o fluxo da corrente, para aquele que segue a ordem cósmica. Que as plantas nos sejam doces como o mel. Doce é a noite e doce é a terra durante [o tempo d]a aurora. Que o nosso pai celeste seja doce para nós. Que doces nos sejam as árvores. Que doce seja o sol. Que doces sejam as vacas.»

Simultaneamente a este hino, o Udgata (outro sacerdote) canta um hino baseado noutro do Raveda:

«Canta uma palavra amigável para Mitra e Aryaman, esses que percorrem a ordem cósmica de forma segura e agradável até chegarem a Varuṇa. Canta um canto entre os reis.»

Por vezes, o adhvaryu enrola a tartaruga com a planta avakā e coloca-a voltada para ocidente, ao mesmo tempo que recita:

«Preparem-nos os grandiosos, céu e terra, este ritual. Que eles nos dêem o seu suporte»; «Que o fogo avance nas quatro direcções. Discernindo, guie este ritual, da mesma forma com que incha a manteiga intemporal que traz os bons heróis. Brahman é o graveto acendedor desta oferenda».

O Adhvaryu vira-se para o Pratiprasthātā (o seu assistente) e diz: «Pratiprasthātā! Torna este Agni sarapintado como uma tartaruga».»



No Śatapathabrāhmana lê-se:

«Ele (Prajāpati) desejou: Que eu possa criar isto (a terra) das águas. Ele comprimiu-a (a terra que tinha forma de ovo ou de embrião), e lançou-a às águas. A seiva (rasa) que surgiu daqui tornou-se na tartaruga; e aquilo que jorrou para cima (tornou-se) naquilo que é criado aqui sobre as águas. Tudo isto (a terra) se dissolveu nas águas; todo este (universo) apareceu como uma única forma, a água.»

O Pratiprasthata torna o Agni (fogo) sarapintado através do aspergir de coalha misturada com mel. Compreendemos assim uma correspondência feita entre a tartaruga e o caminho (do tempo, do sol, etc.), bem como com o céu e a terra e a sua interacção (provavelmente o caminho entre o céu e a terra). Para além disto, a tartaruga é comparada ao fogo. Alguns mitos acrescentam informação ao processo, de forma mais explícita, podemos dizê-lo, do que os hinos utilizados durante o ritual.

Vemos aqui que a tartaruga, para além de ter sido associada ao fogo, é identificada com o rasa, a seiva da vida, o elemento líquido, bem mais frequente do que o ígneo. Outras vezes é chamada rasa dos três mundos, expressando novamente a ideia de "caminho", outras é chamada medha «seiva» dos animais domésticos. A forma de *Prajāpati* enquanto tartaruga representa a seiva (rasa). Por isto, quando a tartaruga é enterrada debaixo do altar, a seiva (soma) é lançada ao fogo, induzindo a chuva e a fertilidade. Como *Prajāpati* representa o ano (e de forma geral o período de gestação), o ritual *agnicayana* tem, geralmente, a duração de um ano.

Por outro lado, esta seiva tem conotações com o útero, já que o vaso ukhā onde é acendido Agni, é entendido como um útero, o próprio yajamāna representa um embrião, através da acção de fechar os pulsos, que está também num útero, e o fogo doméstico é entendido como um útero. Quando o Agni é levado do fogo doméstico para o altar, o yajamāna renasce no mundo dos deuses, ganhando a imortalidade. O mesmo podemos subentender para o fogo, que renasce. A seiva representada pela tartaruga representa a seiva da vida, mas também o sangue da vítima sacrificial que fertiliza o solo. É aquilo que se expande para além do mundo, do altar e, claro, da carapaça da tartaruga.





A SUBSTANCIA PRIMORDIAL E O PENSAMENTO DIVINO

Por Helena Petrovna Blavatsky (1831 - 1891)

e nos voltarmos para as "Leis (ou Decretos) de Manu" descobriremos o protótipo de todas estas ideias. Maioritariamente perdidas (para o Mundo Ocidental) na sua forma original, desfiguradas por interpolações e acréscimos mais tardios, têm, contudo, conservado bastante do seu Espírito ancestral para nos mostrar o seu carácter. "Dissipando as trevas, o Senhor autoexistente" (Vishnu, Narayana, etc) manifestou-se, e "desejando produzir seres da sua Essência, criou, no início, somente água. Nela, lançou a semente... Essa tornou-se Ovo de ouro."

De onde provém este Senhor Auto-existente? É chamado ISTO e é referido como "Escuridão, impercetí-

vel, sem qualidades definidas, indetetável como se totalmente adormecido". Tendo habitado nesse Ovo por um completo ano divino, esse "que é chamado no mundo de Brahma", divide esse Ovo em duas partes, e da parte superior ele forma o firmamento, da parte inferior a terra, e do meio o céu e "o local perpétuo das águas".

Mas, seguindo diretamente estes versos, há algo mais importante para nós, já que corrobora completamente os nossos conhecimentos esotéricos. Dos versos 14 ao 16, a evolução é apresentada pela ordem descrita na filosofia Esotérica. Isto não é passível de ser facilmente dado como adquirido.



Mesmo Medhatithi, o filho de Viraswamin e o autor do Comentário, "o Manubhâsya", datada de acordo com Orientalistas Ocidentais, de 1000 da nossa era, ajudanos com os seus comentários à elucidação da verdade. Ele mostrava-se relutante em reportar mais, porque sabia que a verdade teria de ser salvaguardada do profano ou então porque estaria realmente confuso. Ainda assim, o que ele reporta torna o princípio septenário nos homens e na natureza suficientemente simples.

Comecemos pelo capítulo I. dos "Decretos" ou "Leis" depois de o Senhor Auto-existente, o não manifestado Logos das "Trevas" Desconhecidas se manifestarem no Ovo de Ouro. É partindo deste Ovo de Brahma:

11. "que é a causa indistinta (indiferenciada), eterna, que É e Não é, concebeu o princípio masculino que no mundo é chamado de Brahmâ..."

Aqui encontramos, como em todos os sistemas filosóficos genuínos, mesmo o "Ovo" ou o Círculo (ou Zero), Infinidade sem fronteiras, referida como Isso, e Brahmâ, a primeira única unidade, referida como o deus masculino, isto é, o Princípio frutificador. É o u 10 (dez) a Década. No plano do septenário ou somente no nosso Mundo, é chamado Brahmâ. No da Década Unificada no universo da Realidade, este Brahmâ masculino é uma ilusão.

- 14. "Do Eu (âtmanah) ele criou a mente, (1) que é e não é; (2) e da mente, o Ego-ismo (Auto-Consciência) o soberano; (3) o Senhor Supremo."
- (1.) A mente é Manas. Medhâtiti, o comentador, justamente observa aqui que é o reverso disto e já mostra a interpolação e a reformulação; pois é Manas que brota de Ahamkara ou Auto-Consciência (Universal), como Manas no micro-cosmos brota de Mahat, ou Maha-Buddhi (Buddhi, no homem).

Manas é dual e conforme é mostrado e traduzido por Colebrooke, "serve ambos sensação e ação, é um órgão por afinidade, que está em estreita relação com o resto." "O resto" significa, aqui, que Manas, o nosso quinto princípio (o quinto, porque o corpo foi considerado o primeiro, contrariamente à verdadeira ordem filosófica) está em afinidade quer com Atma-Buddhi quer com os quatro princípios inferiores. Daí, o nosso ensinamento: nomeadamente, que Manas segue Atma-Buddhi para o

Devachan, e que o Manas inferior (sedimentos, o resíduo de) permanece com Kama-rupa, no Limbo, ou Kama-loka, a morada das "Cascas Astrais".

- (2.) Tal é o significado de Manas, que "é, e não é."
- (3.) Medhâtithi traduziu-o como "a consciência do Eu," ou Ego, e não governante como fazem os Orientalistas. Eles traduzem da seguinte forma o verso

16. "Ele, tendo dotado as partes subtis daqueles seis (O Grande Eu e os cinco órgãos dos sentidos) de luminosidade desmedida, para entrar nos elementos do Eu (Atmamâtrâsu) criou todos os seres."

Quando, de acordo com Medhâtiti, deveria ser *mâtra*-Chit em vez de "Atmamâtrâsu," e assim a dizer que:

"Ele tendo impregnado as partes subtis daqueles seis de luminosidade desmedida, por elementos do Eu, criou todos os seres."

Esta última leitura deve ser a correta, desde que ele, o Eu, é o que chamamos Atmâ, e assim constitui o sétimo princípio, a síntese dos "seis". Tal é também a opinião do editor de Mânava-dharma Shâstra, que com a sua intuição parece ter ido mais fundo no espírito da filosofia do que o tradutor dos "Decretos de Manu", o Dr. Burnell, já que ele hesita pouco entre o texto de Kulluka e os Comentários de Medhâtiti. Rejeitando o tanmâtra, ou elementos subtis, e o âtmamâtrâsu de Kulluka, ele diz, apelando aos princípios do Eu Cósmico: "o seis parece ser o manas mais os cinco princípios do Éter, ar, fogo, água, terra;" "tendo-se unido cinco destas seis partes com o elemento espiritual (o sétimo) ele criou (assim) todas as coisas existentes"; âtmamâtra é, portanto, o átomo espiritual, como oposição ao elementar, "elementos do próprio" não reflexivos."

Deste modo, ele corrige a tradução do verso -

- 17. "Como os elementos subtis das formas corporais do Uno dependem destes seis, então os sábios chamam à sua forma çarira" (sharira) e ele diz que "Elementos" significa aqui porções ou partes (ou princípios), cuja interpretação é confirmada pelo verso 19, que diz:
- 19. "Este (Universo) não-eterno ergue-se, pois, a partir do Eterno, por meio dos elementos subtis das formas daqueles sete princípios gloriosíssimos" (purusha)."





Brahmâ no Hamsa





Brahmâ

Comentando isto, de acordo com Medhâtiti, o editor menciona que "os cinco elementos mais a mente (Manas) e a Auto-Consciência (Ahamkara) têm de ser"; "elementos subtis," (significando) como antes "cinco porções de forma" (ou princípios). O verso 20 mostra-o, referindo que estes cinco elementos, ou cinco porções da forma" (rupa, mais Manas e Auto-Consciência), constituem o "sétimo purusha," ou princípios, chamados os "Sete Prâkritis" nas Purânas.

Além disso, estes "cinco elementos" ou "cinco porções" são referenciadas no verso 27 com "as chamadas de porções atómicas destrutíveis" – portanto "distintos dos átomos do *nyâna*."

Este Brahmâ criador, que decorre do Ovo do Mundo ou de Ouro, une em si próprio ambos os princípios masculino e feminino. Ele é, resumindo, o mesmo que todos os Protólogos criadores. De Brahmâ, contudo, não poderia dizer-se, como de Dionísio: "πρωτόγονον διφυῆ τρίγονον Βακχεῖον "Ανακτα "Αγριον ἀρρητὸν κρύφιον δικέρωτα δίμορφν" – um Jeová lunar – Baco verdadeiramente, com David dançando desnudo ante o seu símbolo na arca – porque nenhumas Dionisíacas licenciosas foram alguma vez estabelecidas em seu nome e honra.

Tal adoração pública era exotérica, e os grandiosos símbolos universais foram desvirtuados universalmente, como o são agora os de Krishna pelos Vallabachâryas de Bombaim, os seguidores do deus criança.

Mas são estes deuses populares a verdadeira Deidade? São eles o Apex e a síntese da séptupla criação, incluído o Homem? Nunca! Cada um e todos são um dos degraus dessa escada septenária da Consciência Divina, tanto pagãos como Cristãos. De Ain-Soph também se diz que se manifesta através das Sete Letras do nome de Javé a quem, tendo usurpado o lugar do Ilimitado Desconhecido, foi dado, pelos seus devotos, aos seus Sete Anjos da Presença – os seus Sete Princípios.

Efetivamente, são mencionados em quase todas as escolas. Na pura filosofia Sankhya mahat, ahamkara e os cinco tanmâtras são chamados os sete Prakritis (ou Naturezas), e são contados desde Maha-Buddhi ou Mahat até à Terra.





Rama

O DESALENTO DE RAMA NO VASHISTA YOGA

Retirado do Vihari-Lala Mitra

Procurai também dominar as prevalecentes fraquezas de vosso carácter, dirigindo o pensamento para o caminho mais certo para extinguir as paixões. Depois dos primeiros esforços, sentireis um indescritível vazio e desconsolo no vosso coração; mas não vos amedrontais por ele, considerai-o como o suave crepúsculo do nascer do sol da felicidade espiritual. A tristeza não é um mal. Não vos queixeis, porque o que vos parecem sofrimentos e obstáculos são na realidade os misteriosos esforços da natureza para vos ajudar na vossa obra se souberes aproveitá-los. ,,

Ocultismo Prático de H.P. Blavatsky



O Desalento, em maiúsculas, a que se refere a autora da Doutrina Secreta não é certamente um estado de depressão do carácter, quiçá mais uma crise existencial que anuncia uma oportunidade de crescimento interior. Nos textos sagrados das diferentes religiões e na literatura, é o momento em que o herói sente que a vida natural e as suas satisfações não são o verdadeiramente importante, e anuncia o encontro face a face com o Destino, com o verdadeiro sentido da vida, com as suas provas e trabalhos.

Encontramo-nos com ele na Eleição de Aquiles, que prefere uma vida curta heróica e gloriosa a uma longa e pacífica como o rei das Planícies de Ftia.

Ou em Hamlet, após a morte de seu pai, antes que a visão aterradora do seu espectro lhe confie a missão da sua vida e a necessidade de vingança e de repôr a justiça.

Na crise de angústia de Buda ao encontrar-se com um doente, um velho e um morto, que o levam a fugir da sua jaula dourada e a converter-se num médico de almas de todo o sofrimento humano.

No "desalento de Arjuna", descrito no Bhagavad Gita antes do inicio da Grande Guerra no Mahabharata: ao colocar o seu carro de batalha no meio dos dois exércitos sente abrir-se o abismo da dúvida a seus pés e é salvo pelos ensinamentos do seu mestre e amigo, Krishna sobre os mistérios da vida, da morte e do real. Há versões do Bhagavad Gita que não as "oficiais " em que não existe este capitulo, pois consideram esta dúvida imprópria de um herói, e dizem que se trata de um agregado posterior .

O facto que se chame de Yoga a cada um destes capítulos é porque cada um deles é alguma forma de "união "(o seu significado em sânscrito) com Deus. Aqui, no "Yoga do Desalento" está a humildade do coração, saber que toda a força é de Deus, que só Deus é vencedor, e que todo o fracasso vem da debilidade humana. É o "Non nobis, non nobis sed nomine tuo da gloriam" dos templários.

Aquele que quiçá não é tão conhecido é o "desalento de Rama". Este herói é o protagonista do Ramayana, e um dos avatares do Deus Vishnu e que luta contra o malvado Ravana para recuperar a sua amada Sita e para libertar do sofrimento às suas vitimas, os escravos de Lanka.

O Ramayana é a epopeia irmã do Mahabharata e sublime como ela. De tal importância que são consideradas, em conjunto, o Quinto Veda, escritas por Valmiki e Vyasa respectivamente, iluminados pelo conhecimento divino.

O livro, monumental, Yoga Vashista, de quem se desconhece o autor, narra, precisamente os ensinamentos do sábio Vashista ao príncipe Rama que é a vitima do desalento, quando depois da sua primeira viagem para conhecer o seu reino sofre uma crise existencial, que nasce da necessidade de sua alma de se libertar da ignorância e encontrar a verdade e o sentido da vida. Todo o livro - certamente um dos favoritos de Mohandas K. Gandhi e que os especialistas ocidentais apontam entre o século II d.C e o X d.C - é um tratado sublime de ensinamentos filosóficos sobre a vida e a natureza do real, de mais de 6000 páginas.

O primeiro capitulo mostra, precisamente, como no *Bhagavad Gita*, o sofrimento e angústia de Rama, em termos semelhantes aos de Arjuna ou ao de Hamlet de Shakespeare. É um texto de uma beleza sem par, e em si mesmo um tratado de filosofia prática, um discurso incomparável em que a beleza de suas ideias e imagens poéticas é música e alimento da alma. Sendo o "desalento" do herói, não transborda exatamente de optimismo e alegria de viver, mas tem um sentido profundo que nos permite alcançar o "lótus da ressurreição".

José Carlos Fernández



Krishna e Arjuna.



Capitulo XII A Resposta de Rama



Casamento de Rama Bharata Lakshmana e Shatrughna.

- 1. Valmiki disse: Tendo sido questionado com palavras reconfortantes pelo chefe dos sábios, Rama respondeulhe num discurso suave e gracioso, repleto de bom senso.
- 2. Rama disse: Ó venerável sábio, eu dir-te-ei em verdade, ainda que ignorante, todos os detalhes que me pedes, pois quem ousaria desobedecer à ordem dos sábios?
- 3. Desde que nasci que permaneci nesta mansão do meu pai, foi aqui que cresci e que recebi a minha educação (aqui mesmo!).
- 4. Então, ó líder dos sábios, desejoso de aprender os bons costumes (da humanidade), pus-me a viajar por todos os lugares santos desta Terra.
- 5. Foi nesta altura que surgiu na minha mente uma sucessão de reflexões da seguinte natureza, e que abalou a minha confiança nos objectos mundanos.
- 6. A minha mente pôs-se a discriminar a natureza das coisas, o que me levou, gradualmente, a descartar todos os pensamentos sobre os prazeres sensuais.
- 7. Para que servem estes prazeres mundanos (pensamento 1), e o que significa a multiplicação (da nossa espécie) na terra? Os homens só nascem para morrer e só morrem para nascer de novo.
- 8. Não há estabilidade nas tendências dos seres, sejam estes móveis ou imóveis. Todos eles tendem ao vício, à decadência e ao perigo; e todas as nossas posses constituem a base da nossa penúria.

- 9. Todos os objectos (dos sentidos) estão separados uns dos outros como que por varas de ferro ou por agulhas, só a imaginação é que os prende à nossa mente.
- 10. É a mente que retrata a existência do mundo como se fosse uma realidade, mas o engano da mente (sendo conhecido) deixa-nos a salvo do mesmo.
- 11. Se o mundo é uma irrealidade, então é uma pena que os homens ignorantes se sintam atraídos por ele, tal como os veados que são tentados pela miragem distante (parecendo-lhes) ser água.
- 12. Não somos vendidos por ninguém (nem a ninguém) e, no entanto, mantemo-nos como escravos do mundo; e sabendo bem disto, somos enfeitiçados pelas riquezas, como se pela varinha mágica de Shambara.
- 13. Quais são os prazeres desta quinta-essência (do mundo) senão a miséria? E, no entanto, somos estupidamente aprisionados pelos seus pensamentos, como se obstruídos de mel (como as abelhas).
- 14. Ah! Percebo, ao fim de muito tempo, que caímos insensivelmente nos erros, como os veados desnorteados caem nas grutas do deserto.
- 15. De que me serve a realeza e estes prazeres? O que sou eu e de onde vêm todas estas coisas? Não passam de vaidades, deixemo-las continuar como tal, sem gerarem nenhum bem ou perda para qualquer corpo.
- 16. Pensando desta forma, ó Brahman, acabei por ficar aborrecido com o mundo, como um viajante (das suas viagem através) do deserto.
- 17. Agora diz-me, ó venerável senhor, se este mundo avança para a sua dissolução ou para a reprodução contínua, ou se está no curso da sua interminável progressão.
- 18. Se há algum progresso aqui, é o do aparecimento e do desaparecimento da velhice e da morte, da prosperidade e da adversidade, à vez.
- 19. Vê como a variedade dos nossos pequenos prazeres acelera a nossa decadência, eles são como furacões a estilhaçar as árvores de uma montanha.
- 20. Os homens continuam, em vão, a respirar o seu sopro vital, como os tubos de vento nas canas de bambu, sem qualquer sentido.



- 21. Como poderá ser a miséria (humana) aliviada, é este o (único) pensamento que me consome como o fogo selvagem consome a reentrância da árvore murcha.
- 22. O peso das misérias mundanas pesa-me no coração como uma pedra, e obstrue os meus pulmões na sua expiração. Tenho vontade de chorar, mas sou impedido de derramar as minhas lágrimas por temor ao meu povo.
- 23. O meu choro sem lágrimas e a minha boca sem palavras não dão nenhuma indicação da minha tristeza interior a ninguém, excepto à minha consciência, essa testemunha silenciosa da minha solidão.
- 24. Deixo-me pensar nos estados positivos e negativos (da felicidade mundana), mas como um homem arruinado lamenta reflectir sobre o seu anterior estado de abundância (e indigência actuais).
- 25. Tomo a prosperidade como uma trapaça sedutora, por iludir a mente, por prejudicar as boas qualidades (dos homens) e por lançar a rede que trará as nossas misérias.
- 26. A mim, como àquele que caia em grandes dificuldades, nenhuma riqueza, descendência, consortes ou casa me geram prazer, mas parecem-se ser (as tantas fontes da) miséria.
- 27. Eu, como um elefante selvagem agrilhoado, não sou capaz de encontrar descanso na minha mente, ao pensar nos vários males do mundo e ao pensar nas causas das nossas fragilidades.
- 28. Existem paixões perversas que se intrometem a todo instante sob a névoa escura da noite da nossa ignorância; e há centenas de objectos que, como tantos velhacos astuciosos, pairam sobre todos os homens em plena luz do dia, que espreitam por todos os lugares para nos roubar da razão. Que outros guerreiros poderosos podemos nós delegar (agora) para lutar contra estes, senão ao nosso conhecimento da verdade?

CAPÍTULO XIII VITUPERAÇÃO DAS RIQUEZAS

1. Rama disse: É a opulência, ó sábio, que é considerada aqui como uma bênção; é, ela mesma, a causa das nossas tormentas e erros.

- 2. Ela afasta para fora, como um rio durante a monção, todos os tolos de alta espiritualidade, dominados pela sua corrente.
- 3. As suas filhas são as ansiedades alimentadas por más práticas repetidas, como as ondulações de um riacho levantadas pelos ventos.
- 4. Ela nunca consegue permanecer de pé em nenhum lugar, mas, como uma mulher destroçada que queimou os seus pés, vai coxeando de um lugar para o outro.
- 5. A sorte, como uma lâmpada, tanto queima quanto obscurece o seu possuidor, até se extinguir pela sua própria inflamação.
- 6. Ela é tão distinta quanto príncipes e tolos, e também tão favorável quanto eles são para os seus adeptos, sem serem capazes de ver os seus méritos ou defeitos.
- 7. Ela gera-lhes apenas males através dos seus diversos actos (de prodigalidade), tal como o bom leite dado às serpentes serve apenas para aumentar a pujança de seu veneno.
- 8. Os homens são (por natureza) gentis e bondosos com amigos e com estranhos, até que sejam endurecidos pelas suas riquezas que, como rajadas de vento, servem para endurecer a geada (líquida).
- 9. Tal como as jóias brilhantes são cobertas pelo pó, os sábios, os corajosos, os agradecidos, os suaves e os bondosos, são corrompidos pela riqueza.
- 10. As riquezas não conduzem à felicidade, mas sim ao infortúnio e à destruição, pois o acónito, quando desenvolvido, esconde em si o veneno fatal.
- 11. Um homem rico sem defeitos, um homem corajoso desprovido de vaidade e um mestre sem parcialidade, são três raridades sobre a terra.
- 12. Os ricos são tão inacessíveis quanto a caverna escura de um dragão, e tão distantes quanto a profunda selva da montanha Vindhya, habitada por elefantes ferozes.
- 13. As riquezas, como a sombra da noite, ofuscam as boas qualidades dos homens e, como raios da lua, trazem à luz os botões da sua miséria. Afastam o brilho de uma perspectiva justa como um furacão e assemelham-se a um oceano com enormes ondas (de inquietação).



A Corte de Rama.

- 14. Trazem sobre nós uma nuvem de medo e erro, aumentam o veneno do desânimo e do arrependimento, e são como as terríveis cobras no terreno da nossa escolha.
- 15. A sorte é (tão mortífera quanto) uma geada para os seguidores do ascetismo e quanto a noite para as corujas do libertinismo; ela é um eclipse para o luar da razão, e como os raios da lua para o florescimento dos lírios da loucura.
- 16. Ela é tão transitória quanto a Íris, e igualmente agradável de ver devido ao jogo das suas cores; ela é tão inconstante como o relâmpago, que desaparece logo que aparece à vista. Ninguém, salvo o ignorante, confia nela.
- 17. Ela é tão instável quanto uma donzela bem-nascida que segue as palavras de um homem vulgar; e quanto uma miragem (enganadora) que tenta os que fogem a cair nela como corças.
- 18. Instável como a onda, ela nunca permanece no mesmo lugar; (mas está sempre a vacilar de um lado para o outro) como a chama cintilante de uma lamparina. Assim sendo, ninguém conhece a sua tendência.
- 19. Ela, tal como uma leoa sempre pronta a lutar e, enquanto a líder dos elefantes, favorável aos seus entusiastas. Ela é tão cortante quanto a lâmina de uma espada (para cortar todos os obstáculos) e é a padroeira dos mais agudos vigaristas.

- 20. Eu não encontro a felicidade na prosperidade desumana, que está cheia de traição e repleta de todo o tipo de perigos e problemas.
- 21. É uma pena que a prosperidade, como uma desavergonhada, se agarre novamente a um homem, depois de ter sido abandonada por ele na sua associação com a pobreza (a sua rival).
- 22. O que é ela, com toda a sua beleza e atracção por corações humanos, senão algo momentâneo obtido por todos os meios do mal, e que se assemelha, na melhor das hipóteses, a um arbusto de flores que cresce numa caverna habitada por uma cobra e que é atormentada por répteis a toda a volta do seu tronco.

CAPÍTULO XIV DEPRECIAÇÃO DA VIDA HUMANA

- 1. A vida humana é tão frágil quanto a gota de água que pende, tremendo, na ponta de uma folha; e tão irreprimível quanto um louco delirante que rompe com o seu aprisionamento corporal fora de tempo.
- 2. Repito, a vida daqueles cujas mentes estão infectadas pelo veneno dos assuntos mundanos, e que são incapazes de julgar por si mesmos, não são mais do que as causas (variadas) do seu tormento.
- 3. Aqueles que conhecem o conhecido e que descansam no espírito omnipresente, condescendentes tanto com os seus desejos quanto com os seus ganhos, desfrutam de vidas de perfeita tranquilidade.
- 4. Nós que temos a crença de não sermos mais do que seres limitados, não podemos ter prazer nas nossas vidas transitórias, pois estas não passam de relâmpagos no meio do céu nublado do mundo.
- 5. É tão impossível manter os ventos confinados, rasgar o céu em pedaços ou fazer das ondas uma coroa, quanto confiarmos nas nossas vidas.
- 6. Rápidas como as nuvens passageiras do Outono e tão breves quanto a luz de uma lamparina sem óleo, as nossas vidas parecem ser tão fugazes quanto as ondas sucessivas do mar.
- 7. Mais vale tentar fixar a sombra da lua nas ondas, os rápidos relâmpagos no céu e as ideais flores de lotus no Éter, do que dar algum crédito a esta vida inconstante.



Batalha entre os exércitos de Rama e o rei do Lanka.

- 8. Os homens de mentes inquietas, que desejam prolongar as suas vidas inúteis e preguiçosas, assemelham-se à mula concebida por um cavalo (causando-lhe o aborto, a destruição ou a infertilidade).
- 9. Este mundo (Samsara) é como um redemoinho no meio da criação, e cada corpo individual é tão (fugaz) quanto a espuma ou uma bolha, o que não me pode dar prazer nesta vida.
- 10. Isto é chamado de verdadeira vida, aquela que ganha o que vale a pena ser ganho, que não se suporta em tristeza ou remorso e que é um estado de tranquilidade transcendental.
- 11. Existe uma vida vegetal nas plantas e uma vida animal nos animais e nas aves; o homem vive uma vida pensante, mas a vida verdadeira está acima (da sucessão de) pensamentos.
- 12. Todos estes seres vivos são aqueles de quem se diz que viveram bem nesta terra, que uma vez nascidos aqui não terão mais que voltar. Todos os outros não são melhores do que velhos burros de carga.
- 13. O conhecimento é um estorvo para quem não pensa, a sabedoria é difícil para quem se apaixona; O intelecto é uma carga pesada para o inquieto e o corpo um fardo pesado para aquele que ignora a sua alma.
- 14. Uma boa pessoa, possuidora de vida, mente, intelecto, auto-consciência e das suas ocupações, de nada serve ao insensato, mas parece ser a sua sobrecarga como as de um carregador.
- 15. A mente descontente é a grande arena de todos os males e o berço de doenças que lhe vêm pousar como aves: tal vida é a morada do esforço e da miséria.

- 16. Tal como a casa é lentamente delapidada pelos ratos que continuamente a vão cavando, assim o corpo dos vivos é gradualmente corroído pelos (perniciosos) dentes do Tempo.
- 17. As doenças mortais criadas dentro do corpo alimentam-se da nossa respiração vital, como cobras venenosas, nascidas nas cavernas da floresta, que consomem o ar do prado.
- 18. Tal como a árvore murcha é perfurada pelos vermes que nela residem, também os nossos corpos são continuamente consumidos por muitas doenças geradas internamente e secreções nocivas.
- 19. A morte olha-nos e rosna-nos incessantemente no rosto, como um gato olha e ronrona para o rato, querendo devorá-lo.
- 20. A velhice corroí-nos como um glutão digere a sua comida; e reduz-nos à fraqueza como uma velha meretriz, sem outro charme para além de pinturas e perfumes.
- 21. A juventude abandona-nos tão rapidamente quanto um bom homem abandona o seu amigo malvado, dominado pelo desgosto, assim que conhece as suas falhas ao fim de poucos dias.
- 22. A morte, amante da destruição, amiga da velhice e da ruína, gosta do homem sensual, tanto quanto um libertino gosta da beleza.
- 23. Portanto, não há nada de tão inútil no mundo quanto esta vida, desprovida de toda a boa qualidade e sempre sujeita à morte, a menos que seja assistida pela eterna felicidade da emancipação.



Mantras escritos numa pedra no Nepal.

A ORIGEM E O SIGNIFICADO DOS MANTRAS (2^a PARTE)

Por Ricardo Louro Martins

s muitos estudos que se fizeram sobre o mantra não respondem com clareza ao que é, de facto, o mantra, mas concordam entre si, como Bharati, Alper, Coward, Findly, Staal, Taber e Wheelock, que o caminho para esta compreensão do mantra depende de uma análise histórica e filológica feita através da crítica da filosofia analítica e daqui podemos apreender uma tentativa de os conceptualizar. Os mantras Védicos estão associados com a autoridade linguística e com o «som» (śabda) do discurso, daí o facto de os mantras estarem associados com sons, como o svāhā, que não tem propriamente um significado, sugere que os mantras, pelo menos alguns deles, funcionam com palavras do estilo abracadabra, impossíveis de traduzir fora do seu contexto simbólico.

O seu propósito inexpressivo e sem significado aparente parece ser, de acordo com o Bodhisattvabhūmi de Vasubandhu, o de serem compreendidos pela intuição, sem a divisão gerada pelas várias crenças (dharmas) e cujo significado real é universal. No mantra está igualmente presente a ideia da tradição, da repetição daquilo que os Antigos fixaram, sobretudo naquilo que foi «recitado pelos profetas» (kaviśasta). Também existem várias palavras utilizadas para o discurso ritual, como dhī, vāc, mantra, uktha, stoma, gir e brahman, que descrevem aquilo que é dito, cantado ou ouvido durante um ritual, e que eram, como é óbvio, utilizadas de forma precisa conforme aquilo que significavam.

É-nos praticamente impossível, uma vez mais, compreender à distância estas divisões, no entanto, algumas destas designações podem ser distinguidas umas das outras, já que um hino é chamado *brahman* quando é composto como formulação poética, gir quando é entoado como canção, *uktha* quando é proferido como recitação, *manman* quando se baseia sobretudo num significado, etc.



Vejamos alguns exemplos. Um *mantra* pode ser extremamente perigoso quando o seu significado não é compreendido ou quando é mal utilizado. No Rgveda (1.147.4) diz-se o seguinte:

Quando Agni (o fogo), o malicioso, miserável ganancioso, nos atinge com a sua duplicidade (engano), que o mantra [mal produzido] caia sobre ele como uma [maldição] opressiva! Ele deve sofrer [os efeitos] do seu próprio discurso profano.

Isto demonstra que um *mantra* pode ser utilizado fora do seu contexto ritual, como na magia negra, como vingança contra alguém cujo discurso tenha violado as regras do ritual, neste caso, que tenha proferido um «discurso profano» (durukta), tanto ignorante quanto insultuoso. A duplicidade (dvaya) corresponde a uma acção falsa feita contra o fundamento do pensamento Védico, a verdade (rta). Outros exemplos demonstramnos que um hino pode ser utilizado de forma irada e bélica, sobretudo contra aqueles que «odeiam o divino» (devanid), ou que seguem uma crença falsa, como se lê no hino 1.152.2:

E tais coisas não eram conhecidas por estes [homens]. O mantra enfurecido proferido pelos videntes é verdadeiro: a poderosa [arma] de quatro pontas (vajra?) destrói a de três (triśūla?).

Aqueles que odeiam o divino foram os primeiros a envelhecer.

Um mantra falso ou imperfeito recai sobre o seu criador ou recitador, como tal, o objectivo de um mantra era o de ser o mais verdadeiro, refinado e poderoso possível, por forma a não atingir o poeta e servir-lhe como protecção contra todos os perigos (mentais). Esta protecção advém da ligação entre o poeta e os poderes captados, como se lê no hino 7.32.13:

Oferece um mantra verdadeiro, bem produzido e elegante aos [deuses, poderes] merecedores de culto!
Pois os muitos ataques não atingem aquele que ganhou o favor de Indra pelas suas [boas] acções.

Isto diz-nos ainda que a base do mantra é o seu poder, activado pelo uso de formas de discurso muito elevadas, verdadeiras, bem produzidas e elegantes.



Mantra OM

Um mantra perfeito é aquele que faz uso de um discurso poético requintado e impecável, mas também de um discurso que respeite o rta, a «verdade», a «ordem» ou a «regra» transcendentes. A verdade (rta ou satya) de um mantra é aquilo que faz com que o segredo habitualmente oculto seja revelado ao homem (1.152.2). Quando a verdade é atributo essencial de um deus, como é o caso de Agni, qualquer mantra que lhe seja dedicado tem de revelar, invariavelmente, a verdade. (6.50.14; 7.7.6), sendo o Raveda, de uma forma generalista, dedicado ao deus Agni, temos necessariamente de supor que todos os seus hinos pretendem revelar uma verdade. Se por um lado, a verdade é adquirida através dos deuses que protegem e perseguem essa mesma verdade, por outro, esta verdade não se encontra necessariamente fora do alcance do homem, mas sim no seu coração. Isto é perceptível no facto de um mantra só ser verdadeiro se for criado com o mais profundo entendimento, com a introspecção que nasce do coração. Se um mantra nasce do coração, gera poder sobre tudo aquilo que habita no coração do mundo, i.e., nos seus segredos e mistérios. No hino 2.23.2:

Pronunciaremos bem este mantra o qual foi bem feito para ele desde o coração (hṛd). Ele compreendê-lo-á: Através do poder da sua força Asúrica, o senhor Apām Napāt (Agni) criou todas as criaturas.



Buda a ensinar os Cinco Discípulos.

Os mantras capturam a verdade e são o caminho para essa mesma verdade. Um hino que revela a capacidade que o mantra tem de revelar e manter a verdade é o seguinte (1.67.5-6):

Como um não-nascido ele fortifica o chão do mundo, ele sustém o céu através de mantras verdadeiros. Protege os amados caminhos das vacas (inspiração?)! Durante as nossas vidas, ó Agni, tu vais de segredo em segredo.

Este segredo pode ser interpretado como aquilo que Agni, ou o mantra, revela, bem como os locais onde Agni, ou o significado do mantra, se encontram escondidos, como o fogo oculto na madeira. Agni está especialmente relacionado com os mantras pelo facto de ele mesmo se esconder em vários locais, sendo o deus da inspiração e da introspecção, o fogo visível e invisível.

[O fogo] comum-a-todos-os-homens (Agni Vaiśvānara) brilha continuamente, Invocamos Agni, o kavi, através de mantras. O deus que pela sua grandiosidade toca os amplos [mundos], o de cima e o de baixo. (10.88.14)

A importância de um *mantra* ter de ser exposto verbalmente aparece claramente no hino 10.95.1:

Se estes nossos mantras permanecerem inauditos eles não trarão felicidade, nem sequer no mais longínquo dia.

O que significa várias coisas. Primeiro, que o poder do *mantra* está presente na sua verbalização, segundo, que a verdade não deve de ser guardada na mente apenas, mas que deve de ser transmitida e partilhada, e, terceiro, pelo carácter prático e moral do *mantra*, que estas verdades devem ser praticadas. Nalgum momento os poetas uniram o poder do pensamento ao poder do discurso, fazendo com que o discurso fosse percebido como um poder mental que é lançado através da sua pronunciação.

E se a sua eficácia se deve ao facto de ser pronunciado, então o *mantra* é um acto verbal que coloca em movimento um conjunto de poderes que gerarão resultados.

O mantra torna-se assim num veículo de reflexão que os poetas utilizam para formular um teoria sobre o discurso per se, onde o discurso cumpre uma acção, sobretudo aquele que é capaz de abrir o coração aos deuses. Isto porque, em primeiro lugar, a base do mantra é a verdade, em segundo, tem a condição de ter de ser produzido pelo coração, e em terceiro, pelo menos no caso Védico, tem de veicular um significado.

A utilização do mantra como ferramenta faz com que o seu utilizador comece a reflectir sobre algo, cujo conteúdo é fundamental para a ligação entre homem e deus, ou se preferirmos, entre o homem e os ideais elevados. De igual forma, um mantra tem de ser pronunciado e ouvido por alguém, incluindo os deuses. Apesar de o mantra se ter tornado posteriormente numa ferramenta de meditação, a crença na libertação do seu poder através da pronunciação manteve-se. No fundo, estamos perante um processo de cristalização ou materialização de uma ideia poderosa, numa «acção» poderosa. As acções, pelo menos as mentais, mais temidas pelo homem Védico são o amati, «ignorância» ou «incapacidade para pensar», que é a inexistência de mati, ou seja, da capacidade de realizar um pensamento inspirado e transformá-lo em discurso ou «oração», bem como o durmati «mau pensamento» ou «má intenção», que é um pensamento que não é inspirado nem agraciado pelos deuses, é a inexistência de svasti ou a qualidade de «ser-se bom». Esta preocupação encontra-se em alguns hinos, como no 4.11.6:

A ignorância (amati) afasta-se de nós, afasta-se a ansiedade (amhas), afasta-se todo o mau pensamento (durmati), sempre que nos acompanhas.

Durante a noite [do mundo], ó Agni filho da força, tu és auspicioso para aquele que acompanhas na (em quem depositas a) bondade (svasti), ó deus!

É o fogo do coração que destrói esta ignorância ou mau pensamento. E este fogo é expressado pela eloquência de um discurso, pela capacidade de utilizar correctamente a métrica, a sintaxe, o vocabulário ritual e simbólico, e de traçar analogias mitológicas verdadeiras, mas também utilizá-las com uma autoridade divina sobre o plano humano.





CINEMA CLÁSSICO HINDU - O DEVI DE SATYAJIT RAY*

Por Ricardo Louro Martins

${\mathbb A}$ condição feminina, o nacionalismo e o culto à "deusa" no bengala do séc. xix(1)

Começaremos esta breve análise pelo fim, respondendo à questão que o desenlace trágico do filme nos coloca, recorrendo à famosa frase atribuída a Benjamin Franklin, mas originária das Fábulas de Esôpo, na qual se diz que: «Deus ajuda aqueles que se ajudam a si próprios.» Neste caso, não um deus mas uma deusa, que servindo de tela para a representação que Satyajit Ray (1921-1992) fez da viragem cultural do séc. XIX no Bengala, nos questiona enquanto sociedade e enquanto seres humanos, sobre o papel da concepção do divino em harmonia ou em oposição com a livre acção e escolha humanas.

O Devi ("a deusa"), filme de 1960 baseado no conto de Prabhat Kumar Mukherji (1873-1932), por sua originado a partir de um tópico desenvolvido por Rabindranath Tagore (1861-1941), desenvolve-se em torno da personagem de Doyamoyi, protagonizada pela jovem Sharmila Tagore, com apenas 14 anos de idade.

O filme espelha a realidade da condição feminina em pleno Raj Britânico, durante o séc. XIX, através de uma forte crítica que o autor faz à superstição e à alienação social do Bengala no culto à "deusa", e em especial na crença nos avataras, a encarnação de deuses no mundo.

A história passa-se em Chandipur, no Bengala rural, em 1860, cem anos antes da realização do filme. Doyamoyi vive na casa da família do seu esposo, Umaprasad, juntamente com o irmão mais velho deste, a sua cunhada e o seu pai, Kalikinkar Roy.

Este último, fervoroso devoto da deusa Kali, viúvo e sogro de Doyamoyi, é um respeitado latifundiário, que simboliza, nesta narrativa, as forças tradicionais e passivas de uma Índia Britânica ansiosa por renovar-se e libertar-se da presença Ocidental. Será ele a causa da tragédia que se abaterá sobre a sua família.



Kalikinkar Roy durante uma cerimónia à deusa Kali, que termina com a sua imersão na água.

Umaprasad, o esposo de Doyamoyi, ausenta-se para estudar em Calcutá, representando a juventude bengali que recebe os valores Ocidentais, marcados por um lado pelo cristianismo, por outro pelo racionalismo e positivismo. Na lógica cinematográfica de Ray, recuperamos neste início do filme a esperança que a Trilogia de Apu (1955-1960) nos retirou violentamente, um casal apaixonado que pode sonhar com uma vida próspera e com a geração de filhos.



Visão que Kalikinkar Roy tem de Doyamoyi durante o sonho, em que esta se apresenta como a deusa Kali.

Desta forma, Doyamoyi fica sozinha a tomar conta do seu sogro e do seu sobrinho, Khoka, aguardando pelo regresso do seu esposo. Face à dependência feminina de um elemento masculino, e à força que um pai tinha sobre os restantes elementos familiares, a jovem rapariga fica totalmente dependente do seu sogro. É neste contexto que o "guardião" da jovem tem uma revelação durante um sonho, no qual lhe é desvelado que a sua nora é a encarnação da deusa Kali.



Visão que Kalikinkar Roy tem de Doyamoyi durante o sonho, em que esta se apresenta como a deusa Kali.

Desta forma, Doyamoyi fica sozinha a tomar conta do seu sogro e do seu sobrinho, Khoka, aguardando pelo regresso do seu esposo. Face à dependência feminina de um elemento masculino, e à força que um pai tinha sobre os restantes elementos familiares, a jovem rapariga fica totalmente dependente do seu sogro. É neste contexto que o "guardião" da jovem tem uma revelação durante um sonho, no qual lhe é desvelado que a sua nora é a encarnação da deusa Kali.



Irmão de Umaprasad e cunhado de Doyamoyi, e a sua esposa à direita, observam incrédulos Kalikinkar Roy que se ajoelha aos pés de Doyamoyi chamando-a de Ma ("mãe"). A família vive em harmonia e felicidade durante pouco tempo, e esta imagem é ilustrativa disso mesmo. Tal como nos anteriores filmes de Satyajit Ray, em especial a Trilogia de Apu, a família completa ou a felicidade do lar, têm uma duração mínima, sendo substituídas pela tragédia, que durando até ao final do filme se mantém para toda a eternidade.

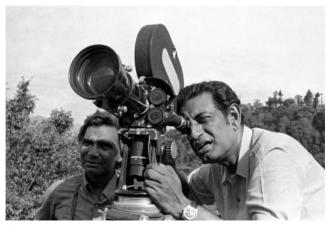
A mulher, tema central na narrativa de Satyajit Ray, é aqui retratada como um objecto isento de vontade nas mãos dos membros mais poderosos da família.



O papagaio imita o som Ma, revelando a dualidade da rapariga, esposa e deusa.

Ray vai enfatizando em vários filmes este aspecto patriarcal da cultura indiana, bem como o papel autoritário e poderoso do pai (neste caso do sogro), sobre as mulheres, que deveriam ser, segundo as palavras de Darius Cooper, "escravas obedientes".(2)

Será por isto importante salientar que a narrativa decorre numa época em que reformadores como Raja Rammohan Ray e Ishvar Candra Vidyasagar lutavam pela abolição da sati (que subentende a ideia de esposa "verdadeira"), onde a esposa era forçada a acompanhar o seu marido morto na pira funerária, bem como contra os casamentos prematuros das jovens raparigas e a impossibilidade das viúvas se voltarem a casar.(3) Todos estes são tópicos abordados nas entrelinhas do filme, com notável sensibilidade e sentimento de urgência.



Satyajit Ray

Satyajit Ray, profundamente influenciado por esta ideologia que se insere dentro do Renascimento Bengali do séc. XIX e início do séc. XX, contra as desigualdades sociais, revela-se frequentemente como um declarado seguidor de Rabidranath Tagore e do Brahmo Samaj, a favor do direito à educação das mulheres, por exemplo, e utilizando os seus filmes como reflexão acerca da mulher que se transcende a si mesma e que procura encontrar o seu lugar entre a tradição e a modernidade, o passado e o presente, o individual e o colectivo.(4)

Em toda a literatura do séc. XIX do Bengala, da qual Tagore é o mais reconhecido, encontramos uma emergência do espírito da rebelião individualista contra as normas sociais pré-estabelecidas, (5) em favor da igualdade e unidade. Ideais que Ray revisitará simbolicamente nos seus filmes, essencialmente a partir da representação do feminino. Já nos anos 50 e 60 do séc. XX, quando o filme é produzido, as mulheres tiveram um papel pro-activo nas alterações político-sociais da Índia, e na busca de igualdades de género, crença, política, etc., juntamente com o sentimento nacionalista que adveio da independência, (6) todos estes factores importantes no que toca à compreensão da obra de Satyajit Ray, em especial, do Devi. E ainda que a história do filme se passe em 1860, o Devi traça fortes ligações com a Índia do séc. XX e ainda com esta do séc. XXI, já que este é o filme mais "hindu" do autor, i.e., não se centra tanto nos problemas do Bengala, como acontece noutras obras, mas nos problemas religiosos próprios do hinduísmo e do subcontinente indiano.(7)



Doyamoyi sentada na cama e ocultada por um véu, representando o seu papel social "oculto"

Ray importou-se sobretudo com o reconhecimento da mulher que era, também no seu tempo, oprimida pela estrutura social (8), e esta preocupação com o estatuto feminino, bem visível ao longo dos seus filmes,(9) permitiu que ela fosse retratada como um objecto e representada como que num limbo entre o mundo masculino (visível e autoritário) e aquilo que deveria ser o feminino (oculto e obediente).(10) No entanto, o impacto que o filme teve no seu tempo não estava apenas na representação do feminino, mas essencialmente na da atmosfera e dos detalhes, que poderão facilmente passar despercebidos àqueles que não estão habituados às práticas, rituais e imaginário hindus.



Doyamoyi enquanto avatara de Kali no altar

Este filme desenvolve-se em torno de uma antiga crença religiosa, a de que um ser humano pode ser a encarnação de um deus, um deus que devido a determinada crise terrena, desce ao mundo para aplicar um lei ou acção divina.



Visão que Kalikinkar Roy tem de Doyamoyi durante o sonho, em que esta se apresenta como a deusa Kali.

Ao contrário do imaginário ocidental sobre aquilo que é um deus, ou daquilo que é uma deusa, sendo esta essencialmente um deus feminino, ou uma sombra do seu parceiro divino, devemos recordar que a Índia, já desde a sua cultura proto-indo-europeia, como parece ter sido aquela do Vale do Indo, vê na divindade essencialmente um aspecto feminino, ou simultaneamente feminino e masculino, estando o aspecto mais devocional e popular da religião (a *bhakti*) reservado ao culto à deusa, ao princípio feminino, àquilo que foi compreendido como plasmação terrena de um amplo conceito de geração da Vida, preservação dessa mesma Vida (ou Amor), e a sua destruição (ou libertação através da eduação), reunidos numa única ideia de divindade: a deusa.

O Bengala, a par de outras regiões do subcontinente, nutre de um forte culto às qualidades femininas daquilo que é divino, e como tal, quando Satyajit Ray critica a crença numa encarnação divina, critica essencialmente um dos aspectos mais populares e enraizados no imaginário do hinduísmo bengali. E ainda hoje, a deusa Kali, ou a "Mãe", é venerada em templos por todo o Bengala.(11)

Geralmente os críticos ocidentais não chegam a compreender nem o imaginário indiano sobre o princípio feminino, nem a importância que o culto da deusa tem na Índia, bem como o seu carácter simultaneamente criador e destruidor. No Devi, este aspecto dual da Kali é explícito, como aquela dadora de bênçãos e desgraças, prazer e dor, vida e morte, e isto é compreendido pelos devotos como a acção própria, ou o jogo, da deusa. O próprio título do filme joga com esta dualidade no nome devi, que é também aplicado a todas as mulheres casadas no Bengala.(12)



Doyamoyi é um objecto de devoção que é colocado no altar e removido, conforme seja o momento de ser observado ou não pelo público. Não muito diferente de uma peça de museu, ou de uma atração passageira para os devotos e turistas. Ela é mais uma deusa encarnada, como se fosse mais uma estátua colocada no templo. Representa a mulher que pode ser aquela que guarda a "lei" dentro da casa, ou aquela que fica prisioneira dentro dessa meema casa.



Doyamoyi é sufocada por uma imagem da qual ela não se consegue libertar, a deusa. Aqui recorda o seu casamento e de um modo geral a sua vida pré-"encarnação divina".

Geralmente os críticos ocidentais não chegam a compreender nem o imaginário indiano sobre o princípio feminino, nem a importância que o culto da deusa tem na Índia, bem como o seu carácter simultaneamente criador e destruidor. No Devi, este aspecto dual da Kali é explícito, como aquela dadora de bênçãos e desgraças, prazer e dor, vida e morte, e isto é compreendido pelos devotos como a acção própria, ou o jogo, da deusa.



Doyamoyi enquanto devi.

O próprio título do filme joga com esta dualidade no nome devi, que é também aplicado a todas as mulheres casadas no Bengala.(12)

Tal como escreveu Satyajit Ray sobre o Devi, o espectador e crítico ocidental só poderá compreender o filme se compreender aprofundadamente o culto da deusa, assim como a Renascença Bengali e a forma como esta afectou a sociedade ortodoxa hindu, se compreender as relações familiares e a impotência dos elementos familiares face ao pai.(13)

É desta forma que compreendemos o sogro de Doyamoyi, Kalikinkar Roy, o devoto a Kali, como o responsável pelo carácter sagrado que receberá a jovem, aquando do sonho. Quanto a Umaprasad, o seu esposo, e filho mais novo de Roy, o elemento racional na narrativa, receberá uma carta da esposa do seu irmão (uma personagem neutra e passiva), que o trará de novo à aldeia, deixando-o perplexo e impotente face àquilo que se está a passar com a sua esposa.



Umaprasad observa incrédulo e impotente o culto à sua esposa

A iconografia e simbolismo de Satyajit Ray desenham-se logo numa das primeiras cenas do filme, em que Doyamoyi está a realizar o seu culto ao pequeno santuário familiar dedicado a Kali, em que a letra de uma canção ao estilo de Ramprasad, um famoso devoto de Kali do séc. XVIII, é cantada em voz off, questionando a deusa sobre o porquê de esta desviar o olhar dos seus devotos, ao mesmo tempo que Doyamoyi, com a cabeça coberta pela tira de pano do sari desvia o olhar da câmara. Aqui, uma pomba voa livremente pelo templo, símbolo da fertilidade e do feminino, enquanto o seu sogro se aproxima lentamente para realizar o seu culto diário.(15) Tudo isto prepara o observador para a relação entre a rapariga e a deusa, bem como para o sonho de Roy, gerando uma atmosfera emotiva que se intensificará ao longo do filme. A primeira palavra que Roy dirige nesta cena é "Ma!" (Mãe), que tanto pode ser usada para uma mulher casada como para a deusa, e ficamos sem saber ao certo se está a chamar Kali ou Doyamoyi. A partir daqui elas vão-se distinguir cada vez menos.(16)



Rosto da deusa Kali, antes de ser pintado e consagrado para a prática cerimonial, tal como aparece no início do filme. No final do filme este mesmo rosto aparece pintado. A música utilizada no inicio do filme, que acompanha esta imagem da deusa não consagrada, vai acelerando à medida que a deusa se torna reconhecida, pintada, adornada e cultuada, representando precisamente o delírio da devoção. Representando o que acontecerá com Doyamoyi, que passa do anonimato dentro de casa, para a publicidade no templo.

Com o regresso de Umaprasad, duas ideias entram em confronto, a tradição e a modernidade. Umaprasad diz a seu pai que este está louco por achar que Doyamoyi é uma deusa, e este responde-lhe com versos em sânscrito de forma a comprovar que não está louco nem mentalmente envelhecido, e que acredita piamente na divindade da jovem. A par disto, a jovem detém, aparentemente, o poder de curar as crianças doentes e moribundas da aldeia.



O rosto da deusa, já consagrado.



Devoto na escadaria do templo com o seu filho, o qual será curado por Doyamoyi.

E à medida que a palavra se espalha, devotos de várias regiões chegam ao local, e Umaprasad será o único a manter-se fiel na descrença e aparentemente a única personagem racional de toda a trama, já que a própria Doyamoyi começa a acreditar que é uma encarnação, o suficiente para recusar partir com o seu marido e decidir ficar como deusa encarnada.(17) O momento em que a própria rapariga se identifica com aquilo que o seu sogro imaginou, marca o início da tragédia que se abaterá sobre esta casa da aristocracia bengali. Quando o seu carácter curativo e benevolente parecem estar a atingir o auge da confirmação da divindade que a rapariga representa, o seu sobrinho e neto de Kalikinkar Roy adoece.

Pelo facto de viver uma deusa na casa, ninguém pede auxílio médico, colocando todas as esperanças na jovem rapariga. Assim, este acabará por morrer nos seus braços impotentes, rodeado por sacerdotes e familiares confiantes na fé. Este acontecimento causará o desmoronar da estrutura social.

O pilar da casa e da devoção, Roy, deixa de cumprir o seu papel como chefe de família, Doyamoyi perde o seu carácter atento e servil, cedendo à loucura, e Umaprasad já não respeita a hierarquia familiar e acusa o seu pai de ter causado a morte do mais jovem elemento da família, e de ter destruído a sua esposa. Também a cunhada de Doyamoyi e Umaprasad, passa a ver Doyamoyi como um demónio, representando a percepção da deusa não como benevolente, mas como mortífera. E o único que permanece consciente para observar a verdade é Umaprasad.

Satyajit Ray constrói assim uma manta de retalhos da obsessão religiosa da humanidade, entre aqueles que têm uma fé cega, aqueles que se opõem à total dependência da divindade, e aqueles que não encontram espaço nem num lado nem no outro, mas que procuram reunir os dois mundos, o sagrado e o profano, o racional e o irracional, a crença e a descrença. Satyajit Ray terá sido ainda profundamente influenciado pelos textos de um místico bengali, Ramakrishna, que ele admirou, e cuja devoção à deusa o terá levado a criar o estado mental e devocional de Roy, bem como a imprimir à cena da morte do seu sobrinho, referências daquilo que teria gerado entre os seus discípulos a morte de Ramakrishna. (18) O facto de Ramakrishna ter certa vez dito à sua esposa, enquanto esta lhe massajava os pés, que não havia diferença entre ela (esposa), a mãe que o deu à luz e a deusa, terá levado Satyajit Ray a representar Doyamoyi a massajar os pés de Roy, na noite em que este sonharia que ela era uma encarnação da deusa.(19) Esta cena levou alguns críticos a darem uma conotação freudiana à relação entre a rapariga e o sogro, no entanto, Satyajit Ray negou tê-lo feito com este sentido, já que o padaseba (massagem aos pés) é um acto convencional no hinduísmo, e o svapur padaseba (massagem aos pés do sogro) um acto admirável de ser praticado por uma jovem esposa.(20)

O destino final de Doyamoyi é tratado por Ray de forma lírica e misteriosa, terminando com Umaprasad a chamar pela sua esposa, enquanto esta, exageradamente adornada com jóias, com a pintura esborratada e o cabelo desgrenhado, desaparece no nevoeiro.

Ela é retratada como possuidora apenas de instintos, e os seus pensamentos difíceis de descortinar. Sharmila Tagore, ao falar da sua personagem disse: «a Devi foi aquilo que um génio tirou de mim, e não algo que eu tinha feito por mim própria.»



Doyamoyi com o seu sobrinho, Khoka. Vemos no início do filme que Doyamoyi é o centro do lar, e tudo parece circular em seu redor. A sua relação com o seu sobrinho é ilustrativa disso mesmo, da naturalidade com que ela lida com a família e com todos os seus ramos e gerações. No entanto, no momento em que esta se torna numa "deusa", transforma-se num objecto frio e ausente, deixa de estar no centro da família e passa a estar num "canto", isolada de tudo aquilo que é profano e tratada, ela própria, como se fosse o que de mais profano existe.



Doyamoyi, profundamente atormentada pela morte do seu sobrinho, prepara-se para partir.



Doyamoyi parte em direcção ao desconhecido.



O Devi foi visto na Índia como um ataque ao hinduísmo, e procurou-se proibir a sua exibição, no entanto, recebeu a President's Gold Medal do governo. Satyajit Ray encontrou-se na mesma situação com que Tagore se havia encontrado meio-século antes, defendendo que o seu trabalho era um ataque à ortodoxia e não ao hinduísmo, ainda que a diferença entre os dois seja subtil.(21)

Apesar de toda a crítica em torno deste, e de outros filmes de Satyajit Ray, o mais famoso realizador indiano no estrangeiro continua, no entanto, a ser ignorado e desconhecido do público em geral. O aclamado realizador da pobreza indiana e do filme portador de uma mensagem social, tornou-se famoso logo após o seu primeiro filme, Pather Panchali (O Lamento da Pequena Estrada, 1955). Ao longo da sua obra tratou todos os géneros: histórico, filme infantil, comédia, etc., colocando-se sobretudo como um realizador da classe média-alta, da qual ele era originário.(22) A sua reputação tornou-se ainda mais nítida quando terminou a Trilogia de Apu (em 1959), considerada por alguns críticos como a melhor trilogia alguma vez feita. Na altura da sua morte, Ray tinha realizado 29 filmes e 7 documentários. Seguindo a tradição simbólica da literatura sânscrita, Ray produziu obras que sugerem múltiplos significados e interpretações, e cuja mensagem permanece actual.

Ray nasceu em Calcutá numa distinta família de artistas, músicos, escritores e cientistas. Durante o seu crescimento e educação desenvolveu duas paixões, a música, em especial a música clássica ocidental, e os filmes ocidentais.

Depois de se formar em economia, Ray foi para a escola de artes Kala Bhavan, fundada por Rabindranath Tagore. Tagore por sua vez, havia sido muito próximo do pai de Satyajit Ray, Sukumar Ray. Aqui, Ray tomou contacto com a "Escola de Bengala", e foi aluno dos seus principais impulsionadores, Nandalal Bose e Binode Behari Mukherji, que desenvolveram uma arte asiática que combinava a caligrafia chinesa com os elementos tradicionais da iconografia indiana.(23)



Rabindranath Tagore

Foi para Londres em 1950, cidade que teve um grande impacto sobre ele e sobre os seus filmes. Mais tarde, e como os seus filmes não lhe davam o suficiente para sustentar a sua família, dedicou-se, a partir de 1968, a escrever contos e romances, bem como traduções, de entre os quais se contam cerca de 70 obras realizadas, tornando-se num best-seller no Bengala.(24)

*CONTINUAÇÃO E NOTAS DESTE ARTIGO EM WWW.REVISTAPANDAVA.PT/CINEMA-CLASSICO-HINDU-O-DEVI-DE-SATYAJIT-RAY





Um cão a comer.

HISTÓRIA BUDISTA: O CÃO QUE TINHA FOME

ENCICLOPÉDIA BUDISTA CHINESA

Era uma vez um grande rei que oprimia o seu povo e era odiado pelos seus súbditos. Certa vez, o Thatagata (1) visitou o reino e o rei quis muito estar com ele.

Então, deslocou-se ao lugar onde O Abençoado (2) se encontrava e perguntou: "Ó Sakyamuni (3) podes ensinar uma lição ao rei, que lhe distraia a mente e o beneficie ao mesmo tempo?"

O Abençoado respondeu: "Vou contar a parábola do cão que tinha fome".

Era uma vez um tirano perverso. Certa vez, o deus Indra, assumindo a forma de um caçador, desceu à Terra com o demónio Matali, que apareceu sob a forma de um enorme cão.

O caçador e o cão entraram no palácio. O cão uivou tão tristemente, que todo o palácio estremeceu até às fundações. O tirano ordenou que o caçador fosse levado até junto do trono e perguntou-lhe qual a causa de tão terrível latido.

O caçador respondeu: "O cão tem fome". Então, o assustado rei mandou que lhe trouxessem comida. Toda a comida preparada no banquete real rapidamente desapareceu nas mandíbulas do cão. Ainda assim, ele uivava portentosamente.

Mais comida foi trazida até os armazéns do rei ficarem vazios, mas em vão. O cão continuava a uivar. Então, o tirano entrou em desespero e perguntou: "Será que há alguma coisa que possa satisfazer o desejo desta fera desgraçada?". "Nada o satisfará", replicou o caçador, "nada, excepto talvez a carne de todos os seus inimigos".

"E quem são os seus inimigos?" perguntou ansiosamente o tirano. O caçador replicou: "O cão continuará a uivar enquanto houver pessoas com fome no reino e os seus inimigos são aqueles que praticam a injustiça e oprimem os povos."

O opressor do povo, lembrando-se dos seus actos vis, foi tomado pelo remorso e, pela primeira vez na vida, começou a ouvir os ensinamentos sobre a justiça.

Tendo acabado de contar a história, O Abençoado dirigiu-se ao rei, que empalidecera e disse-lhe: "O Tathagata é capaz de despertar os ouvidos espirituais dos poderosos. Assim, quando vós, grande rei, ouvirdes o cão ladrar, pensai nos ensinamentos do Buda e aprendereis a pacificar o monstro."

- 1. Thatagata É o epíteto mais usado pelo Buda para referir-se a si mesmo.
- 2. O Abençoado O Buda.
- 3. Sakyamuni Sábio do clã dos Sakyas.





Buddha.





Conhecer-se a si mesmo



A harmonia do mundo



O sentido da existência

O conhecimento de si mesmo é a chave de todo o conhecimento superior e da compreensão da Natureza; é o primeiro passo na transformação de nós próprios.

No entanto, nem sempre pensamos, sentimos ou agimos como gostaríamos. Temos sentimentos indesejados, alegrias fugazes e relacionamentos complicados.

Uma sábia gestão emocional pode resolver muitos dos nossos problemas, ajudando-nos a conviver com tudo o que nos rodeia

Há na natureza uma harmonia com a qual podemos entrar em sintonia.

A sociedade e a harmonia nas relações são construídas por indivíduos conscientes e ativos nessa construção de um mundo melhor.

A filosofia dá-nos pistas sobre como quebrar as correntes da ignorância pessoal, do preconceito e do medo para uma sociedade mais aberta e mais livre Uma vida com sentido não é algo assim tão distante como se poderia pensar.

Ela está enraizada no exercício das nossas melhores capacidades inatas como a força de vontade, amor e empatia, criatividade, coragem e resiliência, atenção e serviço ao outro

A prática das virtudes próprias do ser humano confere um sentido a cada um dos nossos actos e integra-nos com o caminho da humanidade.





PANDAVA É UMA REVISTA INTEIRAMENTE REALIZADA POR VOLUNTÁRIOS DA NOVA ACRÓPOLE DE PORTUGAL

WWW.NOVA-ACROPOLE.PT