

pandava

ପାନ୍ଦାବା
ଅଶ୍ଵବେଦରାଜ ଦେଶ ଇନ୍ଡିଆ



O significado do Yoga na Bhagavad Gita

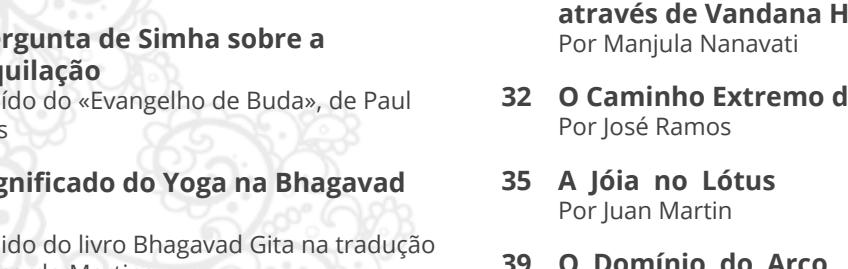
O Arahat

A Pergunta de Simha sobre a Aniquilação

O Caminho Extremo do Meio

Os Sete Sonhos de Ravana, O Egocentríco

CONTEÚDOS

- 

3 O Arahat
Por Paulo Alexandre Loução

6 A Pergunta de Simha sobre a Aniquilação
Extraído do «Evangelho de Buda», de Paul Carus

10 O significado do Yoga na Bhagavad Gita
Extraído do livro Bhagavad Gita na tradução de Ricardo Martins

17 A Bhagavad Gita e a Guerra Interior – O Conceito Filosófico da Guerra
Por Cláudio Dumont

22 Akbar, o grande enigma
Por Manjula Nanavati

26 Vislumbre do Legado de Tagore através de Vandana Hazra
Por Manjula Nanavati

32 O Caminho Extremo do Meio
Por José Ramos

35 A Jóia no Lótus
Por Juan Martin

39 O Domínio do Arco
Por Yogastha Kuru Karmani

43 Sobre a natureza dos deuses védicos: os Adityas
Por Ricardo Martins

46 Os Sete Sonhos de Ravana, O Egocentríco
Por Jose Carlos Fernández



Sala dos Arhats de Beijing

O Arahat

Por Paulo Alexandre Loução

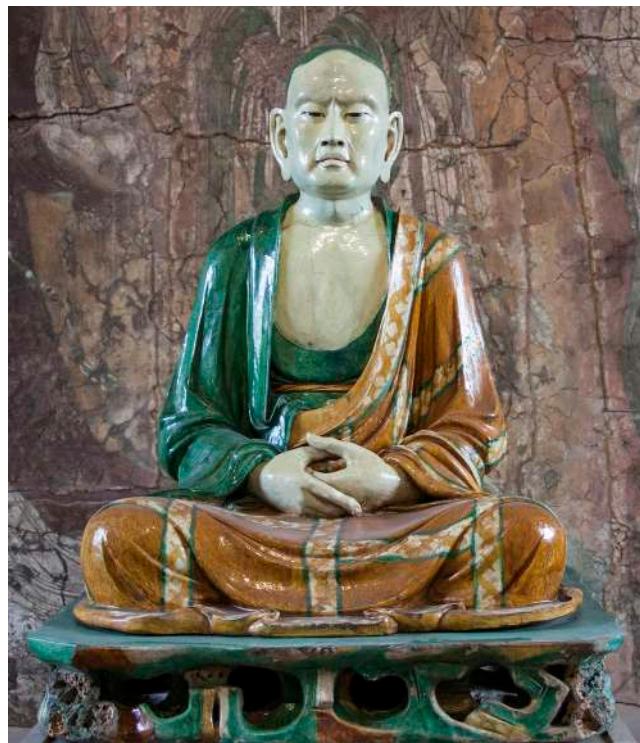
No capítulo VII do *Dhammapada*, do caminho da lei, senda do Dharma, as palavras de Buda, o iluminado, levam-nos ao estado de consciência de Arahat, o «muito digno», «aquele que merece divinos louvores», conquistou altos méritos e já vê as portas do Nirvana diante da sua alma imortal.

É o mestre de sabedoria, o adepto, aquele que tendose libertado de todas as ligações à roda do «Samsara», dá um abraço infinito aos seres do universo, nesta e noutras dimensões.

Diz-nos o texto que o Arahat está livre da paixão, da tristeza, de qualquer apego ao mundo onde vivemos. Está num caminho bem-aventurado livre de «asava», ou seja, de tudo o que corrompe, de tudo o que polui, de todo o desejo do ego, da necessidade de ser apreciado, de querer opinar sobre tudo, de auto-alegrar-se na ilusão dos sentidos e na «maya» do mundo. Assim a sua alma torna-se tranquila através da realização da verdade, discernindo o que é real do que é ilusão. Dizem-nos as palavras imortais do Iluminado:

«A mente do Arahat torna-se tranquila, a sua palavra e as suas acções são calmas. Assim é o estado de tranquilidade daquele que atingiu a libertação através da realização da verdade.»
 (VII, 96)

Imperturbável como o «Pilar de Indra»¹, firme e puro de carácter, transparente como as águas límpidas de um lago, são outras características naturais de um Arahat, esse mesmo que destrói «todas as influências do mal», que desiste «de todas as ambições», e que se torna no mais Nobre, um grande e autêntico *arya*.



Escultura: Um luóhàn (arhat), encontrado em Yixian, Província de Hebei, dinastia Liao. Museu Britânico. Licença Creative Commons (David Castor)

Esteja onde estiver, na aldeia ou na floresta, no vale ou na montanha, é ele que irradia o seu perfume por todo esse lugar, que por ele se torna sagrado.

Ele atinge «suññatā», a vacuidade do que é efémero e ilusório, portanto, a plenitude para a alma imortal, a completude da mente iluminada, o pleroma,

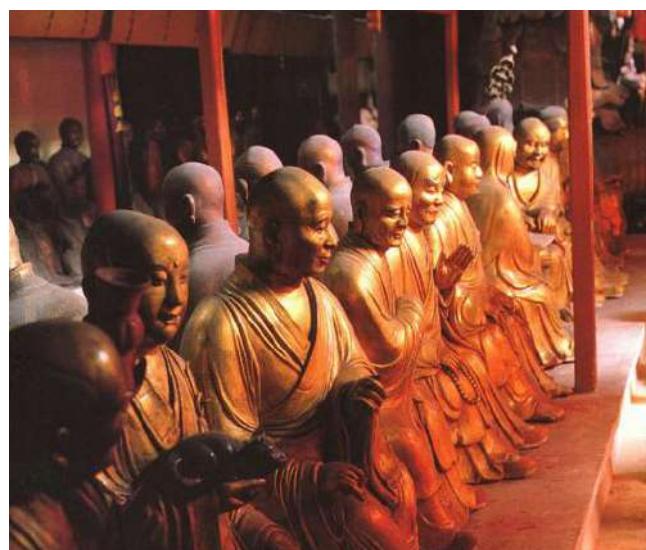
¹ Indra, divindade principal da casta dos guerreiros no hinduísmo, dos kshatriyas, tal como Zeus, portava o raio.

como lhe chamavam os gnósticos. Libertou-se por completo da origem da dor, de «tañhā», da sede dos desejos, através da plena vida interior; do seu centro de Luz irradiante, assim se desliga de tañhā, da actividade externa na busca da realização de desejos do efémero.

Diz-se que muitos destes Arahats, verdadeiros mahatmas, renunciam ao Nirvana como o próprio Siddhārtha Gautama, e que se tornam supremos Seres de Compaixão pela Humanidade. É o acto supremo de Luz por essa grande Unidade a que hoje chamamos de Humanidade.

Todos somos UM.

A vivência clara desta realidade deverá ser um dos mistérios do Arahat. A sua consciência já não se identifica somente com a sua personalidade efémera, já participa conscientemente de uma mente universal. Encontrou a sua identidade profunda, a sua centelha divina, essa faísca de fogo, que é como o fogo universal, tal como a gota é da mesma natureza que todo o mar.



Sala dos Arhats de Beijing

Esse será um dos grandes mistérios do Arahat.

É bem interessante a experiência metafísica que Jorge Luís Borges partilhou numa entrevista a Christian Wildner:

«Senti, duas vezes na minha vida, o facto de viver fora do tempo. Ocorreu-me uma vez em Palermo, e outra numa das pontes por trás da estação da Constituição. Nessas duas vezes, tinham-me sucedido coisas, bem, que me tinham impactado emocionalmente durante o próprio dia. Não sei... uma mulher tinha-me abandonado... e, de repente, estava pensando nisso, quando, num instante, me vi assim, na terceira pessoa, e senti: "que pode importar-me o que acontece com Borges, eu sou Outra coisa; o que me aconteceu é meramente circunstancial." Agora, não sei quanto "tempo" durou este estado, mas senti-me, não sei se feliz, mas como... bem, como sereno, arrebatado de tudo.»²

Cada um de nós, na sua verdadeira identidade, é mais do que o papel que representa no mundo. É claro que esse papel que Algo nos mandou a realizar terá o seu sentido. Esse conjunto de experiências a superar até chegarmos ao estado de consciência de Arahat. E nesse estado de consciência plenamente activo, intenso e iluminado, a união mística da consciência com o Eu-Universal deverá ser a grande Realidade que transforma o Ser Humano num Sol da Humanidade, numa Flor Humana, num Lótus Realizado.

A sabedoria significa permanecer no centro, estar firme e livre em Dharana, a consciência permanece no centro da esfera, mas esta mantém o seu movimento intenso, assim, convirá não esquecermos que a tranquilidade do Arahat é uma tranquilidade justa no centro mas de actividade intensa sem dispersão. O Arahat está assim no patamar oposto ao falso guru, estático, tamásico, que se baseia nas formas para mostrar a sua pseudo-sabedoria, criando cenários que são reflexos da sua própria ignorância, atraindo os incrédulos do exótico e da via externa.



Cabeça do Arhat Mahakasyapa

Também, assim, o Arahant nunca poderá ser um cobarde, já que ele próprio é mestre de heróis. Recordemos a tradição do islão interno onde al-Khidr, o misterioso «Sábio Verde» que conduz Alexandre Magno à fonte de vida. Também no Egito encontramos o modelo do faraó como um semi-deus, aquele que com eles convive e é por eles iniciado, mas no seu desempenho tem de manter um «coração firme», ou seja, um coração valente, tal como Ramsés II na Batalha de Kadesh, que sozinho enfrentou destemidamente os adversários hititas.

E não olvidemos que antes de sair de Kapilavastu, o próprio Tathāgata era um valente kshatriya, pertencente assim à casta dos guerreiros e tendo liderado com êxito os exércitos do seu pai, soberano do reino.

Assim, a acção e o movimento a partir do interior, o exercício da coragem e da bravura, são portais absolutamente necessários para que todos cheguemos ao topo da montanha, onde os Arahats da Compaixão nos esperam, irradiando o seu supremo Amor por todos os humanos.

² Entrevista realizada por Christian Wildner a Jorge Luis Borges publicada no prólogo à tradução por ele próprio realizada de: Emanuel Swedenborg, *El Cielo y sus Maravillas y el Infierno*, Buenos Aires, Editorial Kier, 1991.



Licença Pixabay

A Pergunta de Simha sobre a Aniquilação

Extraído do «Evangelho de Buda», de Paul Carus

Nesse tempo, muitos distintos cidadãos estavam sentados numa assembleia e falaram de várias maneiras em honra de Buddha, do Dharma e do Sangha. Simha, o general, um discípulo da seita

de Niggantha, estava sentado entre eles. E Simha pensou: «Verdadeiramente, o Abençoado deve ser Buddha, o Venerável. Vou visitá-lo.»

Então, Simha, o general, foi ao lugar onde o chefe Niggantha, Nātaputta, estava; e tendo-se aproximado dele, disse: «Senhor, desejo visitar o *Samana* Gotama.»



Buda e os seus discípulos. Licença Pixabay

Nātaputta disse: «Porque haverias tu, Simha, que acreditas no resultado das acções de acordo com o seu mérito moral, de visitar o *Samana* Gotama, que nega o resultado das acções? O *Samana* Gotama, Ó Simha, nega o resultado das acções; ele ensina a doutrina da não-acção, e nessa doutrina treina os seus discípulos.»

Então, o desejo de ir visitar o Abençoado, que tinha crescido em Simha, o general, desfez-se.

Ao ouvir de novo o elogio de Buddha, do *Dharma* e do *Sangha*, Simha perguntou ao chefe Niggantha uma segunda vez; e outra vez Nātaputta persuadiu-o a não ir.

Quando, pela terceira vez, o general ouviu um homem distinto exaltar os méritos de Buddha, do *Dharma* e do *Sangha*, o general pensou: «Verdadeiramente, o *Samana* Gotama deve ser o Venerável Buddha. O que são para mim os Nigganths, quer dêem o seu consentimento ou não? Irei, sem pedir a sua permissão, visitar o Abençoado, o Venerável Buddha.»

E Simha, o general, disse ao Abençoado: «Senhor, ouvi que o *Samana* Gotama nega o resultado das acções; que ensina a doutrina da não-acção, dizendo que as acções dos seres sensíveis não têm

recompensa, pois ensina a aniquilação e o desprezo por todas as coisas; e nesta doutrina, treina os seus discípulos. Tu ensinas a fazer o caminho da alma e o modo de queimar a maneira de ser do homem? Senhor, dizei-me se o que dizem é verdade, ou se são falsos testemunhos contra o Abençoado, fazendo passar um *Dharma* corrompido pelo teu *Dharma*?»

O Abençoado disse:

«Simha, há uma maneira sobre a qual aquele que assim diz fala a verdade sobre mim; por outro lado, Simha, há uma maneira sobre a qual aquele que diz o contrário está a falar igualmente a verdade sobre mim. Ouvi, eu explico-te:

«Simha, eu ensino a não-acção daquelas acções que não são rectas, quer pela acção quer pela palavra, quer pelo pensamento. Eu ensino a não provocar todas aquelas condições de coração que são más e inúteis. Porém, Simha, eu ensino a prática daquelas acções que são rectas pela acção, pela palavra e pelo pensamento. Ensino a provocar todas aquelas acções de coração que são boas e não más.

«Eu ensino, Simha, que todas as condições do coração que são más e inúteis, acções incorrigíveis pela acção, pela palavra e pelo pensamento, devem ser afastadas. Simha, aquele que se afastou de todas as condições do coração que são más e inúteis, aquele que as destruiu como a uma palmeira desenraizada, de tal modo que não pode crescer outra vez, tal homem conseguiu arrancar o ego.



Monge a meditar. Licença Pixabay

«Simha, eu declaro a aniquilação do egoísmo, da luxúria, da má vontade, da ilusão. Porém, eu não declaro a aniquilação da paciência, do amor, da caridade e da verdade.

Simha, eu julgo injustas as acções desprezíveis, sejam elas feitas pela acção, pela palavra ou pelo pensamento; mas eu julgo virtuosa e louvável a rectidão.»

E Simha disse: «Uma dúvida persiste no meu espírito com respeito à doutrina do Abençoado. Consentirá o Abençoado em afastar a nuvem para que eu possa entender o *Dharma* como o Abençoado o ensina?»

Quando o Tathāgata deu o seu consentimento, Simha continuou: «Sou um soldado, Ó Abençoado, e fui nomeado pelo rei para cumprir as suas leis e para executar as suas guerras. Permite o Tathāgata, que ensina a bondade sem limites e a compaixão para com todos os sofredores, a punição do criminoso? E mais, declara o Tathāgata que é errado ir para a guerra para proteger as nossas casas, as nossas mulheres, os nossos filhos e a nossa propriedade? Ensina o Tathāgata a doutrina da total auto-entrega, de tal modo que eu deva sofrer às mãos do malvado fazendo o que lhe bem aprouver e ser-lhe submisso, ameaçando tirar-me o que é meu? Defende o Tathāgata que se deveria proibir toda a discussão, incluindo a guerra, tal como é empreendida para a defesa de uma causa justa?»

Buddha replicou: «Aquele que merece ser punido deve ser punido, e aquele que merece ser louvado deve ser louvado. Mas ao mesmo tempo, ele ensina a não fazer mal aos seres vivos e a estar cheio de amor e bondade. Estas interdições não são contraditórias, porque quem quer que deva ser punido pelos crimes que cometeu, suporta o seu mal não pela má vontade do juiz, mas por causa das suas próprias más acções. Os seus próprios actos trouxeram-lhe os males que o executor da lei inflige. Quando um magistrado pune, que ele não acolha em seu coração o ódio, mesmo que seja um assassino condenado à morte, pois deverá considerar que isto é o fruto das suas próprias acções. Tão logo entenda que o castigo irá purificar

a sua alma, ele não mais lamentará o seu destino mas alegrar-se-á com ele.»

E o Abençoado continuou: «O Tathāgata ensina que toda a guerra pela qual o homem tenta matar o seu irmão é lamentável, mas ele não ensina que aqueles que vão para a guerra por uma justa causa, depois de terem esgotado todas as possibilidades para preservar a paz, sejam censuráveis. Deve ser censurado aquele que é a causa da guerra.

«O Tathāgata ensina uma total capitulação do ego, mas ele não ensina a capitulação de nada aos poderes daquilo que é mau, sejam homens, deuses ou os elementos da natureza. Deve haver luta, pois toda a vida é uma luta de alguma forma. Mas aquele que luta deveria escolher não lutar em função do ego contra a verdade e a rectidão. «Aquele que luta a favor do ego, para que ele próprio fique maior, mais poderoso, rico e famoso, não terá recompensa, mas aquele que luta pela rectidão e pela verdade, terá uma grande recompensa, pois até mesmo as suas derrotas serão uma vitória.

«O ego não é um cíntaro apropriado para receber qualquer grande sucesso; o ego é pequeno e frágil e os seus conteúdos serão brevemente derramados para benefício de outros, e talvez para sua maldição.



Oferendas. Licença Pixabay

«A verdade, porém, é suficientemente grande para receber os anseios e aspirações de todos os egos, e quando todos se desfizerem como bolas de sabão, os seus conteúdos serão preservados e, na verdade, eles levarão uma vida duradoura.

«Aquele que vai para a guerra, Ó Simha, mesmo pensando que é por uma justa causa, deve estar preparado para morrer pelas mãos dos seus inimigos, pois esse é o destino dos guerreiros; e se o destino lhe bate à porta não tem razão para se queixar.

«Mas aquele que é vitorioso deveria lembrar-se da instabilidade das coisas terrenas. O seu sucesso pode ser grande, mas seja ele sempre grande até a roda da fortuna girar outra vez e levá-lo ao pó.

«Porém, se ele for moderado e, afastando todo o ódio do seu coração, levantar o seu adversário derrubado dizendo-lhe, ‘Anda, vamos fazer as pazes e sejamos irmãos’, ele ganhará uma vitória que não é transitória, pois os seus frutos perdurarão para sempre.

«Grande é um general de sucesso, Ó Simha, mas aquele que conquistou o ego é o maior vencedor.

«A doutrina da conquista do ego, Ó Simha, não é ensinada para destruir a alma dos homens, mas para a preservar. Aquele que conquistou o ego é mais apto para a vida, para ter sucesso e para ganhar vitórias do que aquele que é escravo do ego.

«Aquele cujo espírito está livre da ilusão do ego será firme e não cairá na batalha da vida.

«Aquele cujas intenções são rectas e justas encontrar-se-á sem se enganar, mas se próspero nos seus intentos e o sucesso será duradouro.

«Aquele que aporta no seu coração o amor da verdade viverá e não morrerá, pois bebeu a água da imortalidade.

«Luta então, Ó general, corajosamente, e trava as tuas batalhas vigorosamente, mas que sejas um soldado da verdade e o Tathāgata abençoar-te-á.»

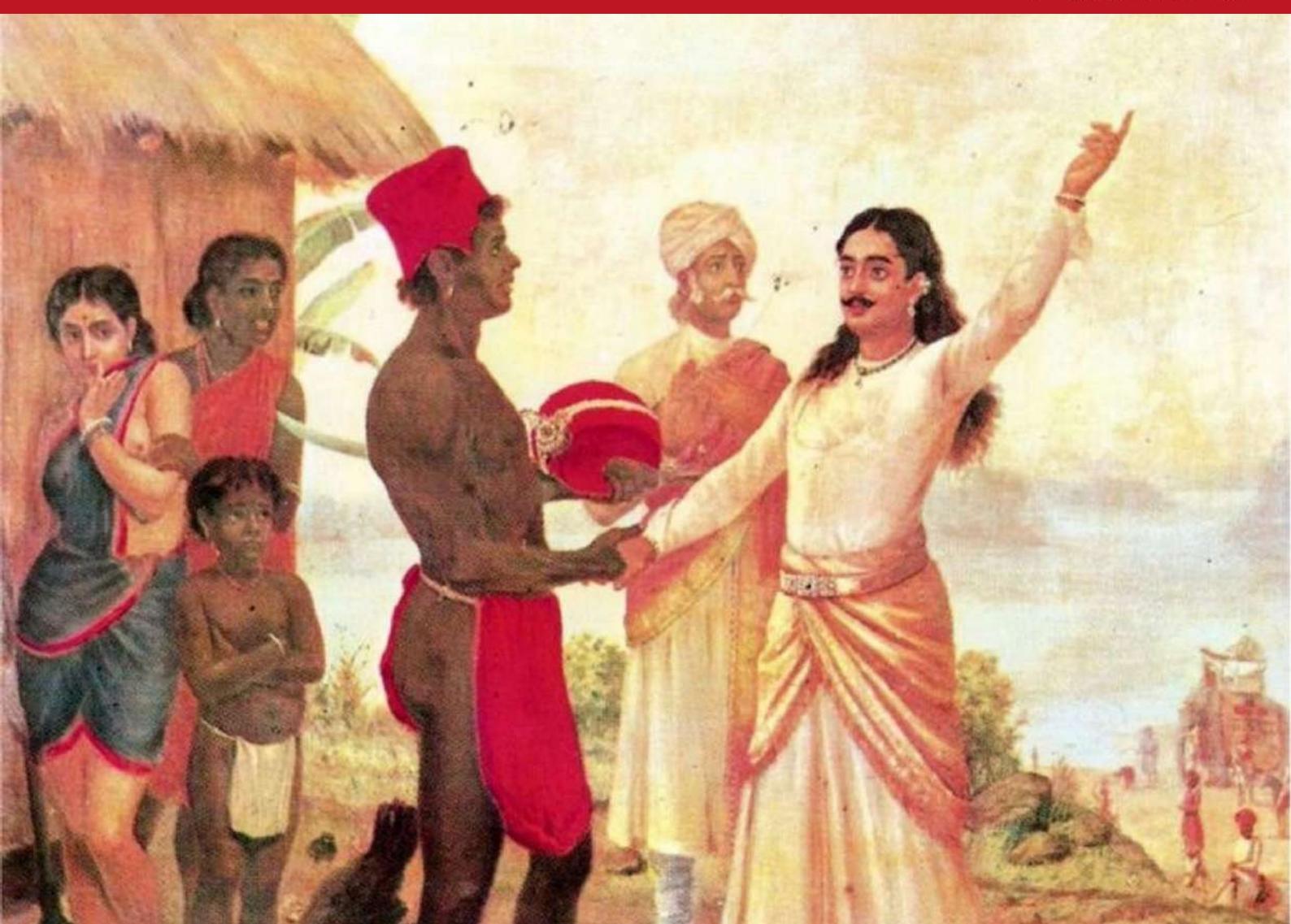
Quando o Abençoad o falou, Simha, o general, disse: «Glorioso Senhor, glorioso Senhor! Tu revelaste-me a verdade. Grande é a doutrina do Abençoad o. Em verdade tu és Buddha, o Tathāgata, o Venerável. Tu és o mestre da humanidade. Tu mostraste-nos o caminho da salvação, pois isto é realmente a verdadeira libertação. Aquele que segue a sua vontade não perderá a luz que iluminará o seu caminho. Ele encontrará a bênção e a paz. Senhor, refugio-me no Abençoad o, na sua doutrina e na sua irmandade. Que o Abençoad o me receba a partir de hoje, enquanto a minha vida durar, como um discípulo que se refugiou nele.»

E o Abençoad o disse: «Simha, primeiro considera o que estás a fazer. Será melhor que as pessoas da tua posição não devam fazer nada sem ponderarem bem.»

A fé de Simha no Abençoad o cresceu. Ele replicou: «Senhor, caso outros mestres tivessem sido bem sucedidos em fazerem de mim seu discípulo, levariam as suas bandeiras pela cidade de Vesāli gritando: ‘Simha, o general, tornou-se meu discípulo!’ Senhor, pela segunda vez, refugio-me no Abençoad o e no Dharma, e no Sangha; que o Abençoad o me receba a partir de hoje, enquanto a minha vida durar, como um discípulo que se refugiou nele.»

Disse o Abençoad o: «Por muito tempo Simha, foram feitas muitas oferendas aos Nigganthalas em tua casa. Deverias então considerar correcto, de futuro, dar-lhes comida quando te visitam a pedir esmola.»

E o coração de Simha ficou cheio de alegria. Ele disse: «Disseram-me, Senhor: ‘O samana Gotama diz: Só para mim e para mais ninguém deveriam as dádivas ser oferecidas. Só os meus pupilos e mais nenhuns deveriam receber oferendas’. Mas o Abençoad o exorta-me a dar igualmente aos Nigganthalas. Bem, Senhor, veremos o que é apropriado. Senhor, pela terceira vez me refugio no Abençoad o, no Dharma e na sua fraternidade.»



Juramento de Bishma. Licença Creative Commons

O significado do Yoga na Bhagavad Gita

Extraído do livro Bhagavad Gita na tradução de Ricardo Martins

A palavra *yoga*, o «jugo», é, senão a mais difícil, definitivamente, uma das mais difíceis de serem traduzidas ao longo do texto, mas, também, a mais interessante de ser aqui analisada, pois a sua significação, mais ou menos ampla, condicionará toda a compreensão do diálogo. Em primeiro lugar, compete-nos recordar o leitor que a palavra *yoga* não deve ser aqui confundida com o

significado que terá o *yoga* em Patañjali, enquanto acção mental e onde o «jugo» passa a significar «esforço», e ainda menos com a prática do *yoga*, tal como a compreendemos, por exemplo, dos sistemas *Hatha* ou *Kuṇḍalinī*. Em segundo lugar, que a sua utilização ao longo do *Mahābhārata* nos sugere a sua imediata compreensão por parte do ouvinte, comprovando-nos, assim, a sua

“clareza” e popularidade.¹ E, em terceiro lugar, não obstante o que acabámos de referir, que esta será três vezes definida na *Bhagavadgītā*, como «equanimidade»², como «habilidade nas acções»³ e como «disjunção da conjugação com o sofrimento»⁴, o que denota uma necessidade de a definir ou amplificar. No *Rgveda*, a palavra *yoga* significa, para além de «jugo», também «guerra», «conquista», «esforço» e «compromisso», onde é empregada em contextos que vão da guerra e do compromisso à velocidade e à inspiração. Quando esta é usada para significar «guerra», pode subentender um compromisso recorrente, como no verso «jugo após jugo, batalha após batalha, nós, os seus camaradas, invocamos Indra, o mais poderoso, por auxílio»⁵, ou estar, simplesmente, em oposição ao conceito de paz, como no seguinte verso, presente num hino agressivo do *Rgveda*:

Que eu me torne superior, devorando tanto o vosso jugo (/ guerra) quanto a vossa paz. Eu marchei sobre as vossas cabeças. Levantem a voz (/ gritem) debaixo dos meus pés, como os sapos <coaxam> desde a água, como os sapos <coaxam> desde a água.

*yogakṣemāṁ va ādāyāham bhūyāsam
uttama. ā vo mūrdhānam akramīm.
adhaspadān ma ud vadata manḍūkā
ivodakān manḍūkā udakād iva.*⁶



Estátua de Krishna e Arjuna. Licença Creative Commons

O jugo aparece, também, associado à acção dos sacerdotes, na qual os deuses são invocados através de versos jungidos, e onde os Homens se “jungem” aos deuses. É nestes casos que encontramos conceitos como «os jugos de Agni (/ do fogo)»⁷, onde o fogo ritual assume a imagem de «jugo», «caminho» e «união» entre o céu e a terra, mas também o jugo como «velocidade», em versos como:

E os nossos próprios pensamentos jungidos a cavalos (*asvayogāḥ* ~ rápidos) lambem-no (a Indra), como as vacas aos seus vitelos recém-nascidos. As <nossas> próprias invocações aproximam-se dele, o mais perfumado dos homens, como as noivas <se aproximam> dos noivos.

uta na īm matayo ‘śvayogāḥ śiśum na gāvas
taruṇām̄ rihanti. tam īm giro janayo na patnīḥ
surabhiṣṭamām̄ narām̄ nasanta.⁸

A sua raiz, *्yuj*, significa «jungir», bem como «arrear», «unir», «juntar», «reunir», «emparelhar», «combinar», «tensionar» e «esforçar», etc., mas também «pôr em movimento», como o carro ou o arado, «preparar» o carro de guerra e «preparar-se» para o combate. O acto de jungir, no *Rgveda*, está geralmente associado à coragem e ao compromisso, sendo semelhante ao seu uso no *Mahābhārata*, como no seguinte verso:

¹ A palavra *yoga* e outras derivadas da mesma raiz verbal, aparecem mais de cem vezes ao longo da *BhG*.

² 2.48: *satmatvam*.

³ 2.50: *karmasu kauśalam*.

⁴ 6.23: *duḥkhaśaṁyogaviyogam*.

⁵ *RV* 1.30.7: *yoge yoge tavastaram vāje vāje havāmahe sakhāya indram
ūtaye*. Para a palavra *yoga* no *RV* ver, sobretudo, Jamison, Brereton, *The Rigveda: the earliest religious poetry of India*, New York, Oxford University Press, 2014.

⁶ *RV* 10.166.5.

⁷ *RV* 2.8.1: *yogām̄ agneḥ*.

⁸ *RV* 1.186.7.

Os homens invocam Indra na guerra, para que este lhes junja pensamentos decisivos.

indraṁ naro nemadhītā havante yat pāryā yunajate dhiyas tāḥ.⁹

No *Mahābhārata*, este ocorre, com maior frequência, em contexto de batalha iminente¹⁰, pois é empregado no momento em que se devem jungir os cavalos ao carro de guerra. Pôr o jugo, ou os cavalos ao jugo, equivale a dizer preparar-se para a batalha, para o cumprimento do dever ou para determinada missão difícil. Dentro do contexto épico, um dos usos mais típicos desta raiz verbal pode ser sumarizado no seguinte exemplo:

Junjam imediatamente os carros de guerra, tragam as lanças, os melhores arcos e as <mais> sólidas armaduras!

yojayadhvam rathān āśu prāsān āharateti ca, dhanūṁṣi ca mahārhāṇi kavacāni bṛhanti ca.¹¹



Estátua de Gatochaka, em Bali, sacrificando-se para salvar Arjuna do ataque de Karna

A palavra *yoga*, na *Bhagavadgītā*, refere-se ainda, por extensão, ao cumprimento pessoal de um dever, podendo ser aplicada ao próprio guerreiro: «põe o jugo para a guerra!», literalmente, «faz-

-te jungido para a guerra!»¹², enquanto aceitação e preparação. Assim sendo, esta não significa simplesmente «disciplina», «via», «método» ou «concentração», como é mais recorrentemente traduzida, mas possui vários outros significados, sempre dependentes do contexto em que se encontra, sendo, ainda, provável que esta seja, em alguns versos, simplesmente uma abreviação de, e.g., *karmayoga*, embora nunca tenhamos optado por esta leitura. Segundo van Buitenen¹³, a palavra *yoga* não encontra equivalente nas línguas ocidentais por ser demasiadamente ampla, podendo referir, simultaneamente: uma acção esforçada e difícil; o compromisso para com essa acção; o instrumento para a realizar; o cumprimento da acção que foi determinada; e a perspectiva da meta. Efectivamente, os significados de *yoga* mais perceptíveis no épico para além daquele de «jugo» são, precisamente, a «prática» e o «compromisso». Segundo Zaehner¹⁴, o *yoga* na *Bhagavadgītā*, derivando do sentido de «jugo» e «preparação», pode significar: prática (oposta à teoria); exercício espiritual (como os de Inácio de Loyola e, uma vez mais, procurando levar a teoria à prática); autocontrolo; equanimidade; e habilidade. Ao comprometer-se com uma acção, o praticante da mesma, o *yogin*, tem à sua disposição instrumentos com os quais se deve jungir, tornando-se, por exemplo, *buddhyukta*¹⁵, «jungido com a (/ pela) inteligência». Noutros locais do épico¹⁶, no entanto, a palavra *yoga* não significa apenas «jungir <os cavalos>» ou «pôr as rédeas», mas também, como vimos no caso dos *Vedas*, «ganhar velocidade», ideia que terá sido, posteriormente, ecoada nas práticas ascéticas de autocontrolo, recorrentemente comparáveis à condução de cavalos.¹⁷ Nalguns casos, esta refere-

¹² *BhG* 2.38: *yuddhāya yujyasya!* O uso do verbo reflexivo é habitual na *Bhagavadgītā*, onde a palavra *yoga* ganha o sentido de «auto-jungir-se» a uma prática ou a um dever específicos. A ideia de se jungir o corpo, através de uma determinação mental, terá originado a nossa actual compreensão do *yoga*.

¹³ Buitenen, *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 18.

¹⁴ Zaehner, *The Bhagavad-Gītā: With a Commentary Based on Original Sources*, London, Oxford University Press, 1969, p. 148.

¹⁵ = *BhG* 2.39: *buddhyā yuktaḥ*.

¹⁶ e.g., *MBh* 5.160.29, 5.151.17-18, 6.16.21, etc.

¹⁷ *KatḥU* 3.3-6, *MBh* 5.34.57.

⁹ *RV* 7.27.1.

¹⁰ e.g., *MBh* 5.149.47.

¹¹ *MBh* 1.212.17.

-se mais directamente ao controlo dos sentidos, como no seguinte exemplo:

Toda esta utilização do jugo (*yoga*) diz respeito à contemplação (/ orientação) dos sentidos, porque estes <sentidos> são a raiz de todo o calor e do inferno. Não há dúvida de que através da associação a estes sentidos se vai para o vício, mas é refreando-os, na verdade, que se alcança a realização (/ meta). Aquele que sobe, com majestade, a estes seis <sentidos> que estão sempre em si próprio, com os sentidos postos ao jugo e conquistados, não atravessa nem o mal nem o pecado. Vendo no carro de guerra o corpo do homem (*puruṣa*), dizem <os Antigos> que o espírito (*ātman*) é o condutor dos cavalos dos sentidos que, com estes favoráveis cavalos orientados e domados, vai, enquanto destemido condutor, em direcção à felicidade.

*esa yogavidhiḥ kṛtsno yāvad
indriyadhāraṇam, etan mūlam hi tapasāḥ
kṛtsnasya narakasya ca. indriyāṇām
prasaṅgena doṣam ṛcchatyasaṁśayam,
saṁniyamya tu tānyeva tataḥ siddhim
avāpnute. ṣaṇāmātmani nityānām
aiśvaryaṁ yo ‘dhigacchati, na sa pāpaiḥ
kuto ‘narthaṁ yujyate vijitendriyah.
rathaḥ śārīram puruṣasya dṛṣṭam
ātmā niyantendriyāṇyāhur aśvān, tair
apramattah kuśalī sadaśvair dāntaiḥ
sukham yāti rathīva dhīrah.*¹⁸

Repetindo-se, basicamente, aquilo que já encontramos nas *Upaniṣads*:

Conhece-te a ti mesmo (*ātmānam*) como o guerreiro¹⁹, mas o corpo (*śārīram*) como o carro de guerra. Conhece a inteligência (*buddhim*) como o cocheiro e a mente (*manah*) como as rédeas. Dizem que os cavalos são os sentidos e os

objectos dos sentidos os seus caminhos. “Aquele que jungiu a mente aos sentidos e ao eu, é quem usufrui”, dizem os sábios. Mas daquele que não comprehende, com a mente sempre disjungida, são os seus sentidos descontrolados, como os maus cavalos de um cocheiro. Daquele que comprehende, com a mente sempre jungida, são os seus sentidos controlados, como os bons cavalos de um cocheiro. Mas aquele que não comprehende, que é negligente e sempre impuro, ele não vai por aquele caminho e alcança a transmigração. Aquele que comprehende, que é atento e sempre puro, ele vai por aquele caminho e não volta a nascer. Aquele homem cuja mente tem as rédeas e o cocheiro a comprehensão, esse vai até ao fim da estrada, o supremo caminho de Viṣṇu.

*ātmānam rathinam viddhi śārīram ratham
eva tu. buddhim tu sārathim viddhi
manah pragraham eva ca. indriyāṇi
hayān āhur viśayāṇsteṣu gocarān.
ātmendriyamanoyuktaṁ bhoktety āhur
maniṣināḥ. yas tv avijñānavān bhavaty
ayuktena manasā sadā, tasyendriyāṇy
avaśyāni duṣṭāsvā iva sāratheḥ. yas tu
vijñānavān bhavati yuktena manasā
sadā, tasyendriyāṇi vaśyāni sadaśvā iva
sāratheḥ. yas tv avijñānavān bhavaty
amanaskah sadāśuciḥ, na sa tat padam
āpnoti saṁsāraṁ cādhigacchati. yas tu
vijñānavān bhavati samanaskah sadā
śuciḥ, sa tu tat padam āpnoti yasmād
bhūyo na jāyate. vijñānasārathir yas tu
manahpragrahavān narah, so ‘dhvanaḥ
pāram āpnoti tad viśnoḥ paramam
padam.*²⁰

Controlando as respirações e tendo jungido os seus movimentos, ele deverá, agora, expirar por uma narina até a respiração chegar ao fim. Aquele que sabe e que não é negligente deverá atar a mente, tal como maus cavalos são jungidos a um veículo.

18 MBh 3.202.18-21.

19 Em *ātmānam rathinam viddhi*, podemos ler «conhece o eu como o guerreiro». Para outros exemplos da alma, ou espírito, a guiar o carro de guerra, cf. MBh 3.2.66, 3.211.23, 5.34.59, 5.46.5, 11.7.13, 12.240.11, 14.51.3, etc.

20 KāṭhU 3.3-9.

*prāṇān prapīdyeha sa yuktaceṣṭah kṣīne
prāṇe nāsikayocchvasīta. duṣṭāśvayuktam
iva vāham enaṁ vidvān mano
dhārayetāpramattah.*²¹



Juramento de Bishma. Licença Creative Commons

A comparação da mente com um veículo ou carro de guerra, bem patente no composto *manoratha*, «carro mental», *i.e.*, «desejo» ou «fantasia», pertence à mais remota tradição indo-europeia, estando igualmente presente na literatura grega e latina. Esta analogia, que terá surgido dos círculos guerreiros ou, ainda, dos círculos sacerdotais que queriam comparar os seus exercícios aos dos primeiros, não nos poderá passar ao lado

na leitura da *Bhagavadgītā*, uma vez que este diálogo expressa a sua origem em perfeita união com o espírito épico da obra em que se insere, expressando, sobretudo, a capacidade de se criarem analogias entre práticas, aparentemente, opostas. No *Mahābhārata*, o verbo «jungir» é ainda usado como metáfora do matrimónio, mantendo o seu sentido de «fidelidade» e «compromisso»:

Tal como Śacī reunida com Indra, e tal como Śrī reunida com Kṛṣṇa, também Subhadrā se juntou, agradavelmente, ao Pāṇḍava Arjuna.

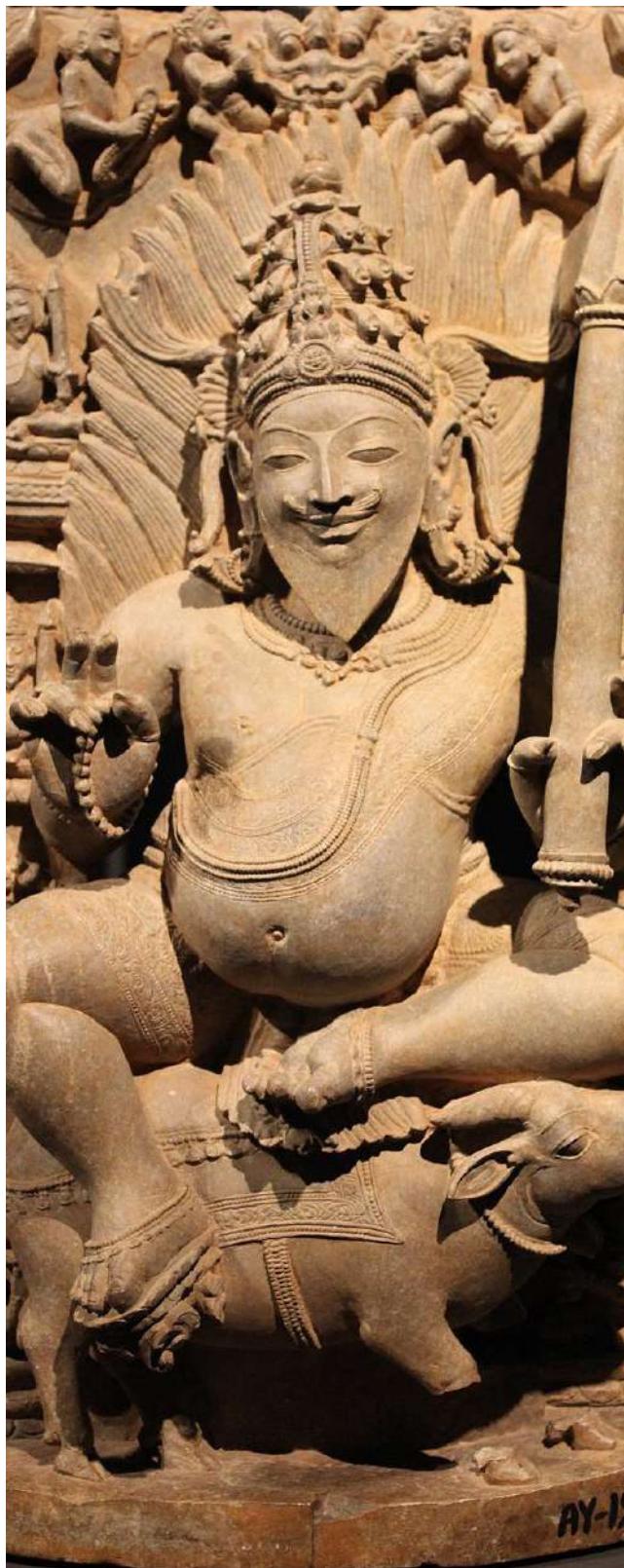
*sā śacīva mahendreṇa śrīḥ kṛṣṇeneva
saṁgatā, subhadrā yuyuje prītā
pāṇḍavenārjunena ha.*²²

Se nos recordarmos, ainda, que *yoga* deriva da mesma raiz que *yujya*, «aliança» e «semelhança», e que *yuga*, «jugo», também é «geração» e «idade», compreendemos ainda outros usos que o aproximam de tudo aquilo que pode ser unido e assemelhado, que pode ser levado da diferenciação a uma identificação e identidade comuns, feita em direcção à Humanidade e a Deus.²³ Na verdade, encontramos a mesma ideia quando um prefixo negativo é aplicado à sua raiz verbal, em vocábulos como *ayujya*, «impar», «solitário» ou «sem igual», e *ayogya*, «impróprio», que nos permitem compreender ainda melhor de que forma este «jugo» se relaciona com a unidade, o sentimento colectivo e a fraternidade em todos os seus sentidos, pois nem separa nem diferencia, procurando vincular todas as coisas e dar-lhes uma mesma direcção. De acordo com Esteves Pereira, a palavra *yoga* designa, precisamente, «a conformidade com a Lei Divina»²⁴, ou seja, o ser-se capaz de se aliar, comprometer e assemelhar, essencialmente, o ser-se capaz de se cumprir com o dever pessoal em nome de um dever colectivo.

22 *MBh* 1.55.34.

23 Cf. Oguibenine, “Sur le terme yóga, le verbe *yuj-* et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques”, *Indo-Iranian Journal* 27, 1984, pp. 97-98.

24 Esteves Pereira, *op. cit.*, p. 78.



O deus Agni com um halo de chamas.
Licença Creative Commons

A palavra *yogin*, por sua vez, relativa «àquele que põe o jugo <nos cavalos>», ou ao «praticante», como o traduzimos, embora não apareça no *Rgveda*, terá referido, na sua significação mais arcaica, o soldado combatente que põe os cavalos ao jugo e que combate dentro de um carro de guerra.²⁵ O conceito mais aproximado que nos chegou é, no entanto, o de *sthātr* (= lat. *stator*), da *sthā*, literalmente, «aquele que está <montado (/ presente)>», o «condutor», «o montador» ou a «autoridade», termo que é usado, por exemplo, ao invocar-se Indra: *hariva sthātar ugra*, «ó poderoso montador, ó possuidor de cavalos!»²⁶, o que equivale, aproximadamente, a dizer-se, «ó poderoso cavaleiro!» Semelhantes são os conceitos de *rathin*, «soldado combatente <montado no carro de guerra>» e *mahāratha*, «poderoso soldado combatente <montado no carro de guerra>», o «possuidor de um grande carro de guerra», etc., ainda que aqui a palavra não se refira à posição vertical do condutor ou do auriga (*sthā*), mas sim às rodas do «carro», à palavra *ratha* (~ lat. *rota*). Não cedemos à enorme, mas, quiçá, desviante, tentação de traduzirmos *yogin* por «cavaleiro» ou «condutor», tendo optado antes por «praticante», com o sentido de «aquele que põe o jugo» e «aquele que põe <a teoria> em prática», já que é exactamente disto que se trata. Foi sobretudo a relação entre os opositos *sāṃkhya* e *yoga*, a «teoria» e a «prática», ou a «deliberação» e o «compromisso», aquilo que nos guiou nesta escolha. Tendo tudo isto em consideração, Zaeher, por exemplo, traduz *yogin* por «atleta do espírito»²⁷, num conceito próximo ao de «discípulo», i.e., «aquele que se disciplina», procurando articular o antigo conceito com o mais recente de desapego, que também o caracteriza. Ainda dentro desta questão do «jugo» e «daquele que põe o jugo», um dos aspectos mais interessantes, e que devemos ter em mente durante a leitura da *Bhagavadgītā*, é o facto

²⁵ Cf. White, “Early Understandings of Yoga in the Light of Three Aphorisms from the Yoga Sūtra of Patañjali”, in Ciurtin (ed.), *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde*, Bucarest/Paris, Université de Bucarest/De Boccard, 2004.

²⁶ *RV* 1.33.5.

²⁷ Zaeher, *The Bhagavad-Gītā: With a Commentary Based on Original Sources*, London, Oxford University Press, 1969, p. 223.

deste diálogo se passar, precisamente, dentro de um carro de guerra, desenvolvido entre um auriga e um soldado combatente. Recordar este aspecto é ler de uma forma totalmente nova boa parte dos vocábulos e das metáforas utilizadas, uma vez que estes não são apenas mencionados ou imaginados, eles estão fisicamente presentes, a ponto de sermos capazes de imaginar o indicador de Kṛṣṇa a apontá-los durante o seu discurso. O carro de guerra de Arjuna é, por tradição, levado por quatro cavalos²⁸, facto que também não nos deverá ser alheio, pela dificuldade que constituiria, para os soldados responsáveis por agrupar estes quatro cavalos, o acto de os colocar sob o mesmo jugo, devido à sua necessária compatibilidade de altura, peso, temperamento e género, que permitiriam a desejada força de projecção. Esta dificuldade e equanimidade constituiu, como notamos no desenvolvimento da palavra *yoga*, uma fácil extração para qualquer outro tipo de dificuldade ou desafio humano. O carro de guerra da Índia épica, por sua vez, era muito semelhante ao sumério e ao egípcio, e tinha, geralmente, duas rodas, sendo muito veloz e eficaz enquanto plataforma de tiro à distância, ainda que algumas representações tardias o nos revelem com quatro rodas, sendo naturalmente mais pesado e lento, mas que causaria um grande impacto enquanto arma de choque, inclusivamente sonoro, sobre as linhas inimigas. O carro de Kṛṣṇa, por exemplo, é descrito com duas rodas que são semelhantes ao sol e à lua²⁹, constatando-se o seu uso metafórico. Por outro lado, diz-se que o carro de guerra de Arjuna mal consegue levar todas as suas armas³⁰, ainda que o mais provável é que existissem vários carros de apoio que transportassem todas as armas necessárias ao soldado combatente, podendo esta referência ser, igualmente, metafórica. A par disto, a descrição do soldado combatente épico é equivalente à do védico: ao passo que multidões inteiras de soldados são colectivamente abatidas na guerra, ele costuma sobreviver ao dia de batalha, reduzindo facilmente uma enorme oposição de

soldados a pó, sendo verdadeiramente desafiado, apenas, por outro soldado combatente da sua classe, com quem tem por hábito, ainda, combater corpo a corpo. O soldado combatente, chamado de *savyeṣṭha* ou *savyaṣṭhā*, «o que está à esquerda», é aquele que permanece de pé ou sentado no assento do carro, o *garta* ou *vandhura*. A sua arma mais importante é o arco e a flecha, embora usasse também lanças, espadas e punhais. O cocheiro é o que está à direita, sendo chamado de *sārathi*, ou mesmo de *sthāṭṛ*, não possuindo assento. No caso de Arjuna, não se refere um assento, mas sim o «fundo do carro»³¹. Ao que parece, o cocheiro ia de pé, agarrando-se às rédeas, enquanto o soldado combatente, sem se agarrar a nada, salvo ao arco e à flecha, procuraria equilibrar-se à esquerda, ou na parte detrás do carro, de onde teria um ângulo de tiro maior, durante a batalha:

O solo estava repleto de homens caídos dos seus carros, e <Arjuna,> o Conquistador de Riquezas, com o arco na mão, parecia dançar no meio da batalha.

*rathopasthābhipatitair āśṛṭā mānavair
mahī, pranṛtyad iva samgrāme cāpahasto
dhanamjayah.*³²

Procurando por todos os meios um equilíbrio que, uma vez mais, tem uma função metafórica. Talvez seja precisamente esta a mais emblemática imagem do épico e a que emerge da *Bhagavadgītā*: um Kṛṣṇa sempre vertical e viril que, tomando as rédeas e de olhos postos no horizonte, incita os quatro cavalos postos ao jugo e os aponta às linhas inimigas, e um Arjuna que, empunhando o seu poderoso arco, se procura equilibrar e permanecer de pé dentro do carro de guerra, que confia no seu auriga e que o segue, sejam quais forem os perigos e as provas que, juntos, venham a enfrentar.

28 Já no *RV* são referidos dois (1.5.4), três (10.33.5), quatro (2.18.1) ou cinco (10.94.7) cavalos postos ao jugo de um carro de guerra.

29 *MBh* 5.81.15.

30 1.215.15.

31 *BhG* 1.47: *rathopastha*.

32 *MBh* 4.57.9.



Krisna e Arjuna antes da batalha. Imagem tirada de El blog de Enzo Cozzi

A Bhagavad Gita e a Guerra Interior – O Conceito Filosófico da Guerra

Por Cláudio Dumont

A Constituição do Ser Humano

Para que seja possível entender a guerra desde um ponto de vista filosófico, primeiro será necessário

compreender um pouco melhor o ser humano e a sua constituição. Segundo a tradição hindu, a mesma que nos legou o tratado do *Mahabharata* onde encontramos a *Bhagavad Gita*, temos o homem

constituído por sete elementos divididos em dois grupos, conforme pode ser visto na imagem, sendo as duas principais divisões, ou partes, aquilo a que chamamos aqui de **indivíduo** e de **personalidade**, mas também poderíamos chamar a estas partes distintas de **espírito** e de **matéria**.

CONSTITUIÇÃO SEPTENÁRIA



O ponto interessante aqui, e do qual cabe o destaque, é relativo à dualidade natural e intrínseca presente neste esquema, uma vez que estes elementos, apesar de atuarem de maneira conjunta, são de naturezas diferentes, ambos constituem e tornam o ser humano num ser humano. No entanto, possuem naturezas distintas provendo diferentes aspectos que, ao atuarem em conjunto, nos revelam uma criatura extremamente complexa com uma quantidade gigantesca de potencialidades, mas, também, de lacunas que precisam de ser preenchidas para que seja possível o **desenvolvimento de harmonia** suficiente para que a vida deste ser se manifeste na sua plenitude.

Como foi dito anteriormente, estes dois elementos que constituem o ser humano possuem naturezas distintas, porém, além das distintas naturezas, possuem necessidades e interesses específicos, fazendo assim com que cada um deles tenda para aquilo que tem maior afinidade e necessidade.

Ao passo que o espírito é imortal, eterno e tende para todos aqueles elementos que conhecemos e que assumimos como sendo transcendentais e de valor atemporal, a parte da personalidade é de natureza temporal e material, tendendo para a satisfação de questões mundanas e passageiras, que têm tanta importância quanto o desenvolvimento espiritual, ainda mais se considerarmos que vivemos num mundo concreto e que a vida também tem de chegar a expressar-se nos elementos mais concretos.

Está dinâmica gera, então, forças opostas em direções contrárias que precisam de ser harmonizadas para que a vida ganhe um rumo adequado. Podemos entender o nosso mundo como um mundo dual e, da mesma forma que temos este jogo de opostos no ser humano, é possível identificar o mesmo padrão na natureza ao nosso redor: temos o dia e a noite, o quente e o frio, o positivo e negativo, todos eles opostos complementares que, se coordenados de maneira correta, geram a necessária harmonia por oposição que proporciona o funcionamento adequado da vida, que precisa destes dois opostos a funcionar harmoniosamente, para que possa expressar-se na sua totalidade.



Forças em oposição. Licença Pixabay

Tendo estas considerações em linha de conta e sabendo que estes elementos possuem naturezas e necessidades distintas, podemos dizer, portanto, que o conflito, a disputa pela energia necessária para que seja possível realizar ações de uma ou outra natureza é inevitável, da mesma forma que constantemente lutamos contra a força da gravidade para fazer seja lá o que for, ou que o nosso corpo se recupera constantemente da oxidação que ocorre em detrimento do processo de respiração. O grande ponto aqui não é tanto o conflito em si, pois trata-se de algo que vai acontecer e que acontece constantemente, a **grande questão está em como iremos lidar com este conflito.**

Como estamos a tratar de um elemento específico a que chamamos de guerra, é preciso falar sobre aqueles que são os especialistas no assunto, da mesma forma que quando falamos de saúde falamos de médicos, aqueles que são os especializados em manter e promover a saúde. Portanto, quando falamos do tema da guerra precisamos de falar dos guerreiros, daqueles com qualidades e características específicas que permitem lidar com este elemento de maneira adequada e correta.

Através de uma forma de vida e de ver o mundo, próprios de um guerreiro que sabe que o desenvolvimento da virtude e da defesa do que é sagrado e atemporal implica um sacrifício de elementos materiais passageiros.

A Forma de Vida do Guerreiro

Esta forma de vida própria dos guerreiros implica o conhecimento e a aceitação de alguns preceitos que ditam e que estabelecem como é que o guerreiro vive a sua vida. Para um guerreiro a **VIDA tem um sentido**, não acontece por mero acaso nem passa, simplesmente, sem definição ou sem um objetivo final comum a todos os seres que a integram. Desta forma, um guerreiro entende que **existe uma LEI UNIVERSAL** que rege e coordena todo o processo de vida de todos os seres que compõem aquilo a que chamamos de universo. Desde as galáxias e sistemas solares até aos seres humanos, tudo está sujeito a esta lei que rege a forma como tudo acontece.

Portanto, a VIDA tem um sentido e uma LEI que a rege e governa, isto é, o que poderíamos chamar de Destino ou como encontramos na tradição oriental, *Dharman*, o guerreiro aceita isso e sabe que a sua escolha está em como irá passar pela experiência a que chamamos de VIDA. Tendo basicamente duas opções, passar por esta VIDA de maneira automática e inconsciente ou obedecer conscientemente a esta lei fazendo aquilo que é próprio da sua natureza, cumprindo, assim, o seu Destino e vivendo de acordo com aquilo que os mesmos sábios do oriente chamam de *Karma*. A primeira das opções não implica grandes esforços, já a segunda, só será possível, garantidamente, com esforço e dedicação constante.



Roda de orações. Licença Pixabay

Para que seja possível ao guerreiro cumprir o seu Karma, ele precisa aceitar esta lei universal e deve comprometer-se em cumprir o seu papel, mas, para tanto, ele deve percorrer uma jornada de autoconhecimento que lhe permita entender o porquê de agir, ou melhor dito, no caso do guerreiro, porque lutar.

O guerreiro tem clara, no seu coração, a imortalidade do espírito. Ele sabe que a sua parte material é perecível e que em determinado momento irá passar pela fase desta experiência (VIDA) a que chamamos de morte. No entanto, concebe que o espírito é imortal e que devido à necessidade de se desenvolver e de aprender constantemente com as suas experiências, vai passar inúmeras vezes por ela, com diferentes expressões materiais, a fim de se desen-

volver cada vez mais a cada vez que passa pela parte da experiência (VIDA) a que chamamos de Vida.

Esta forma de vida consiste, portanto, no consciente direcionar da nossa energia para os elementos superiores ou espirituais, fazendo com que, pouco a pouco, os princípios superiores do espírito conduzam às forças inferiores da matéria em direção à compreensão do sentido próprio da VIDA, dando-nos assim a capacidade de nos mantermos fiéis a esta grande lei universal que, em última instância, nos proporciona a capacidade de sermos fiéis a nós próprios e àquilo que concebemos como sendo o bom, o belo, o justo e o verdadeiro.

Podemos então concluir que qualquer um, homem ou mulher, independente de nível social, credo, raça, etc., que viva a sua vida de forma consciente, desenvolvendo todo o seu potencial através da ação própria da sua natureza, por mais humilde que possa ser, poderá ser um guerreiro e viver a sua vida de acordo com estes princípios sempre que busque, constantemente, aplicar a forma de vida do guerreiro.

Por que Lutar?

Esta questão é de extrema importância e relevância para aqueles que decidem viver a sua vida como guerreiros, uma vez que se aceita que a VIDA tem um sentido e uma lei que rege o seu funcionamento. É preciso desenvolver consciência suficiente de quem somos para que seja possível compreender o nosso lugar nessa lei universal e, uma vez compreendido qual seria esse lugar, viver de acordo com ele, cumprindo o nosso dever na VIDA.

Na *Bhagavad Gita*, temos uma boa indicação dada por Krishna a Arjuna, o mestre explica ao seu discípulo que a VIDA é movimento e que todo o universo está inserido nesta dinâmica, cada parte cumprindo o seu papel e seguindo o fluxo da VIDA conforme o esperado e, como parte integrante desta VIDA, o guerreiro também deve agir. E assim como todos os outros seres, de acordo com a sua própria natureza a fim de cumprir o seu Karma e ocupar o seu lugar no mundo e vivendo essa experiência, ser capaz de desenvolver todas as suas potencialidades.



Lakshmi, deusa do Amor. Licença Pixabay

Como foi já mencionado anteriormente, o guerreiro é o especialista na guerra, por *karma* ele nasceu para isso, para estar inserido neste meio. Para aqueles que têm essa natureza guerreira, a guerra é natural e faz parte do seu processo de desenvolvimento além de possuir um entendimento daquilo que é realmente importante, ou seja, da parte espiritual que compõe o ser humano, que é imortal. Sabendo isto, o guerreiro não entra em conflitos internos quando chega o momento de atuar na guerra que, invariavelmente, leva à destruição de formas materiais.

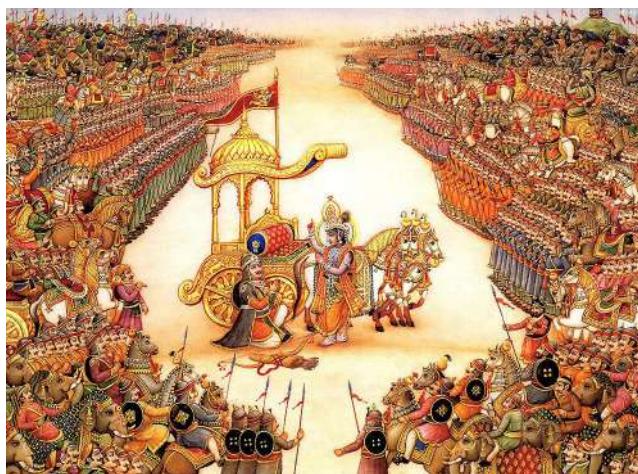
Respondendo então à questão, o guerreiro luta porque é seu dever lutar, sempre que o seu ideal, os valores da beleza, da justiça, da bondade e da verdade estão em jogo os guerreiros levantam-se e dão um passo em frente na defesa dos ideais atemporais que orientam a vida.

A Guerra Interior na *Bhagavad Gita*

A *Bhagavad Gita* é a grande epopeia guerreira da cultura da Índia, narra a história do grande guerreiro Arjuna que recebe as orientações do seu mestre Krishna durante a batalha pela disputa de Hastinapura.

Desde um ponto de vista antropológico, podemos entender a história humana dividindo-a em três estágios: o selvagem, o bárbaro e o civilizado, sendo que as artes da guerra e a própria guerra surgem e são necessárias nos períodos mais duros de selvageria e barbárie.

A guerra em termos práticos implica destruição, morte e sofrimento. Tem uma relação direta com os nossos instintos mais primitivos, de sobrevivência, sendo sempre a última hipótese e consequência, vai acontecer quando for necessária uma mudança drástica das formas, com uma mudança total da forma que se têm no momento, que, esta sim, irá morrer, ser destruída para renascer num novo formato, dando assim uma oportunidade para que a vida se expresse novamente, mas num novo ciclo, agora um pouco mais próximo da sua verdadeira essência.



Krisna e Arjuna antes da batalha.
Imagen tirada de El blog de Enzo Cozz

A Guerra torna-se necessária quando o reino do homem está corrompido pelos defeitos, quando a maldade impera sobre o que é belo, bom, justo e verdadeiro. Nesta circunstância a guerra externa tem de acontecer para que a vida possa voltar ao seu equilíbrio, este mecanismo funciona assim porque perante o mal, o corrupto, o injusto, não existe negociação, e somente uma reta e firme força de vontade o pode eliminar.

A *Bhagavad Gita* oferece-nos uma perspectiva diferente, eleva este conceito da guerra para um

local mais nobre, relacionado com o espiritual, com a nossa vida interior, com o nosso conflito interno diário, a fim de nos alinharmos com o elemento espiritual que possuímos dentro de nós, elemento esse que em última instância é aquilo que verdadeiramente somos.

Através da contínua luta interior, da nossa parte luminosa contra a sombra que constantemente procura dominar as nossas ações, somos capazes de desenvolver o melhor em nós, somos capazes de compreender a vida com a profundidade adequada daqueles que buscam ser, a cada dia, um pouco mais virtuosos, mais valentes, mais generosos e bondosos, dando assim às suas vidas um sentido e uma razão próprios dos que sabem que, para que algo de bom surja, é necessário esforço, é necessário erradicar no campo de batalha os fatores que impedem o crescimento do que realmente importa.

Viva a guerra interior, esta tão mágica e bela experiência que permite que a todo o momento sejamos capazes de desenvolver o nosso melhor, que nos dá a oportunidade de enfrentarmos o nosso maior inimigo: nós mesmos, que permite que pouco a pouco nos possamos forjar a nós mesmos e aproximar cada vez mais da divindade que temos em nós.

“Heroísmo, coragem, firmeza, resolução, sagacidade, impavidez no combate, generosidade e domínio próprio, tal é o Karma dos guerreiros, de acordo com a sua natureza.

O homem que se aplica com alegria ao seu próprio Karma, qualquer que este seja, alcança a perfeição, escuta agora como alcança a perfeição aquele que se atém ao seu Karma.

Venerando, através do cumprimento de seu próprio Karma, aquele do qual emanaram todos os seres e que preenche todo o Universo, o homem alcança a perfeição.”

Krishna, Bhagavad Gita



Akbar, o grande enigma

Por *Manjula Nanavati*

Durante o Renascimento, enquanto a Europa experienciava um grande salto de ideias em quase todos os aspetos do conhecimento, na Índia, nasceu um homem que foi Imperador do Hindustão, usaria a sua indomável coragem e incansável busca de sabedoria para tecer uma audaciosa visão social, política e espiritual no subcontinente Indiano. O seu nome era Abu'l-fath Jal-ud-din Muhammad Akbar.

Muitos documentários foram feitos, para justificar a denominação de Akbar, O Grande. Durante a sua

vida, escrivas, artistas e poetas foram comissionados para registar a vida e fazer crónicas de eventos e circunstâncias do seu reino. Eles acompanharam-no em campos de batalha e caça, estiveram sempre presentes em tribunal para capturar as suas imagens, as suas palavras e os seus atos no tesouro de material, que lhes daria uma luz nas muitas facetas deste evidentemente extraordinário ser humano: o implacável conquistador Mogol, o solícito e liberal Raja Hindu, o desprotegido, mas iluminado Sufi místico, o generoso patrono da

única mistura de cultura Indo-Persa, iconoclasta fundador de uma sincrética religião. Mas será a soma destas partes o verdadeiro reflexo do coração e tendão do homem? Ou são todos estes vislumbres separados denotativos de um profundo e unificador propósito, uma elevada motivação que conduziu a força e o combustível da sua vida?



Imperador Akbar o Grande. Licença domínio público

Os historiadores concordam principalmente com os factos: Akbar, o Grande, o terceiro Imperador Mogol da dinastia de Timurid, que traçou a sua linhagem para Timur, genro de Genghis Khan, tinha 13 anos quando herdou o trono de seu pai Humayun. Como um jovem príncipe, ele foi um espirituoso, rebelde e jovem distraído. Em vez de aprender matemática, história e filosofia sob tutelagem real adequada a um príncipe Mogol, Akbar permaneceu analfabeto e passou a sua infância a caçar, a domar elefantes selvagens, na falcoaria e em corridas de pombos. É, portanto, irônico que, como rei, ele tivesse que vigiar a escrita, a tradução e a ilustração de extraordinários trabalhos, assim como patrocinar generosamente artistas, músicos e poetas da sua corte. Além disto, ele patrocinou uma biblioteca de 24.000 livros em Hindavi, Persa, Grego, Caxemira

e Árabe que ele absorveria ouvindo as recitações e discussões.

No final do século XVI, Akbar governou sobre o que era indiscutivelmente o maior e mais rico império do mundo. Entre batalhas que serviram para consolidar o seu império em expansão, Akbar festejou com espetaculares e extravagantes caçadas organizadas, chamadas Qumarghas. Estas foram uma exibição eficaz da pompa e poder mogol, bem como uma forma de avaliar a capacidade para batalhar dos rajás locais nos seus territórios de origem. Por isso, foi surpreendente quando, em 1578, aos 35 anos, pouco antes de entrar no terreno de caça, de repente cancelou todos os preparativos e ordenou que nenhum animal ou ave fosse ferido. Abu'l Fazl, historiador da corte, intelectual e autor de Akbarnama [N.T. Livro de Akbar] chamou-lhe "um clarão divino de luz". Muhammad Arif Quandahari, cronista da corte e autor de Ta'rikh-i-Akbari [N.T. Capítulo III do Livro de Akbar intitulado "A Administração de Akbar"] descreve-o como "um chamamento divino", e até Abdal Quadir Badauni, poeta, tradutor e autor conhecido por ter sido crítico das opiniões religiosas de Akbar, descreveu-o como um "estado de graça".



Império Mogol finais do século XVI. Licença Creative Commons

De todos estes relatos bem documentados, parece que Akbar experimentou o que poderia ser chamado de uma espécie de epifania espiritual que mudaria o curso do seu governo. A partir daí, convidou académicos e pensadores de todas as religiões e seitas para o Ibadat Khana, a Casa de Adoração. Sufis, sunitas e estudiosos xiitas envolveram-se em discussões e argumentações complexas com

pensadores das religiões brâmane, jainista, budista, zoroastrista, judaica e cristã, para que Akbar tivesse a oportunidade de avaliar a validade das suas várias crenças. A partir destas interações, Akbar concluiu que “há homens sábios a serem encontrados em todas as religiões, e homens de ascetismo, recetores de revelação e trabalhadores de milagres são encontrados em todas as nações.” Esta tornou-se a base para os princípios pelos quais Akbar passaria a governar o seu império; todas as pessoas podiam viver e adorar a Deus como quisessem, e em todas as questões legais, pessoas de todas as religiões seriam tratadas igualmente, resultando numa liberdade social, cultural e espiritual que os historiadores concordam não ter precedentes à época. Será possível que o “flash de discernimento” a que os cronistas da corte de Akbar se referiram, longe de ser uma revelação isolada e inspirada, fosse na verdade o culminar de uma busca contínua de um homem na procura de algo maior? A sua compulsão interior de passar a infância em proximidade com a natureza poderia ter sido um impulso para ver e experimentar a vida por si mesmo, em vez de o fazer através da teoria e da aprendizagem formal? Isto parece ter continuado na idade adulta também, pois Henrique, o padre jesuíta que visitou a corte de Akbar em Fatehpur Sikri, escreveu que o imperador podia muitas vezes ser visto “tosquiando camelos, partindo pedras, cortando madeira ou malhando o ferro, com tanta diligência como se fizesse parte da sua vocação particular”.

A curiosidade exuberante da criança encontraria maturidade na sua juventude, pois o próprio Akbar escreveu: “No final do meu vigésimo ano, experimentei uma amargura interna, e pela falta de provisão espiritual para a minha última viagem, a minha alma foi apreendida com uma tristeza excessiva.” Até que, finalmente, os extensos argumentos filosóficos e religiosos no Ibadat Khana o terão convencido da integridade da vida, levando-o a proclamar: “A verdade é um habitante de todos os lugares.” O que poderia fazer um monarca opulentamente rico e todo-poderoso contentar-se com todas estas atividades? Esta inquietação e melancolia seriam sinônimos de uma profunda inquietação? A sua subsequente imersão no debate

espiritual terá sido uma procura de sentido? Talvez Akbar tenha encontrado algumas respostas no princípio da Harmonia e da Unidade, plasmada pelo Sulh-i-kul [N.T. Princípio Sufi de “Paz Universal”] o qual se esforçou arduamente em transmitir para todos os aspectos do seu governo, incorporando-o no tecido religioso, social, económico, político e artístico dos tempos.

O grande Imperador Mogol começou, naturalmente, a criar para si uma nova identidade que refletia a natureza cosmopolita das suas crenças. Começava o seu dia com o ritual hindu de adorar o sol da manhã. Usava um tilak na testa, um rakhi ou fio protetor no pulso e proibiu o abate de vacas. Decretou que um fogo sagrado fosse mantido em Fatehpur Sikri, segundo o ritual zoroastrista. Manteve os jejuns das tradições jainistas e budistas, repetiu mantras e examinou a sua consciência num esforço para encontrar um código de ética que o tornaria uma pessoa melhor e um rei digno para os seus súbditos. Numa carta dirigida a Filipe II de Espanha, escreveu que os bons imperadores devem perseguir “a possibilidade de apurar a verdade, que é o objetivo mais nobre do intelecto humano”. A harmonia também se refletiu, concretamente, em matéria de estado e na diversidade dos seus cortesãos; homens cujas linhagens hindus, muçulmanas, rajput, iranianas e turanis se traduziriam normalmente em temperamentos e crenças contraditórios, foram, no entanto, capazes de administrar e coordenar eficazmente as suas obrigações e deveres. Para consternação dos clérigos da corte, Akbar aboliu o imposto jaziya cobrado a todos os não-muçulmanos e o imposto ao peregrino cobrado nos locais sagrados hindus, proclamando que era moralmente errado penalizar qualquer um na busca da luz de Deus. Foram construídas vias com casas de repouso para ajudar peregrinos em dificuldades, e caravanserais para abrigar e alimentar os pobres. Além disso, o sati forçado foi proibido, tendo sido permitido às viúvas voltarem a casar e a idade legal para o casamento foi aumentada para 16 e 14 anos, para rapazes e raparigas, respectivamente. No seu Maktab Khana, a Casa das Traduções, uma vertente única da literatura indo-persa estava a surgir; um círculo de elite de escritores e teólogos iniciou a tradução

do Mahabharata e dos Vedas, a partir do sânscrito para o persa; Akbar acreditava que “a harmonia seria encorajada se os muçulmanos se familiarizassem com este antigo sistema de pensamento”. Para promover este espírito de compreensão e concórdia, Akbar encomendou traduções de volumes persas, árabes e gregos para que todos “pudessem ter o prazer de beneficiar e procurar a Verdade Divina”. A acompanhar estas traduções, estariam sumptuosas ilustrações feitas numa mistura de estilos persas e indianos, refletindo igualmente a influência do Ocidente. O Tasveer Khana [N.T. algo como a Casa dos Artistas] de Akbar estava cheio de artistas, trabalhando meticulosamente em miniaturas pintadas com pigmentos feitos de ouro e prata, *lapis lazuli*, cobre e açafrão. Calígrafos e escribas foram contratados para copiar o Corão sagrado. Um estilo de arquitetura chamado Akbari, uma amalgama de características hindus, budistas, jainistas e islâmicas, começou a moldar a paisagem do Hindustão sob a forma de mesquitas, templos, palácios e jardins fúnebres.

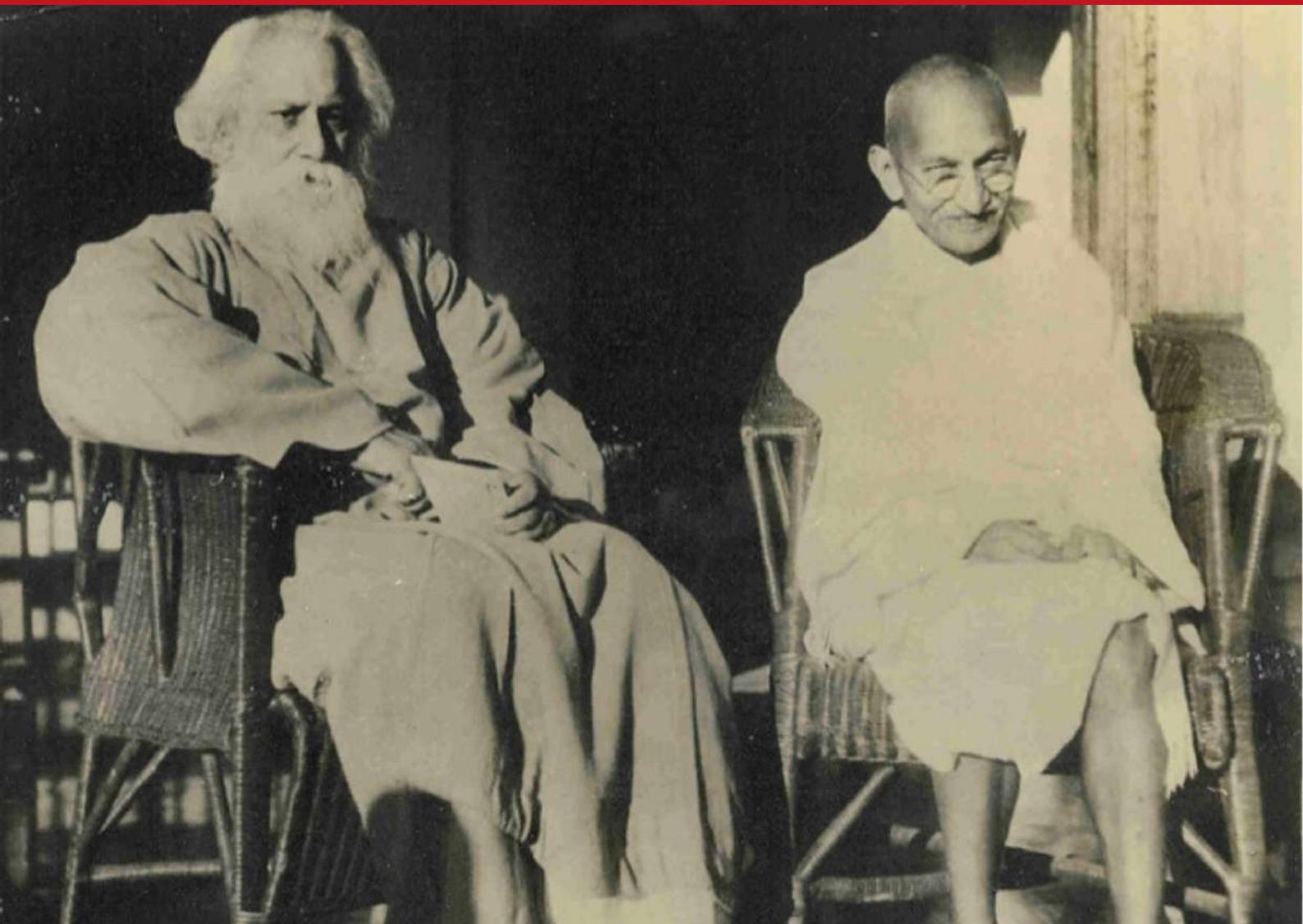


Túmulo de Akbar o Grande. Licença Creative Commons

Tão profundamente foi inspirado Akbar a conciliar as diferenças que dividiam o seu império e tão convencido da correlação entre as diferentes crenças, que até se atreveu a propor uma nova

religião chamada Din-i-Ilahi [N.T. Religião de Deus ou Divina], que se dizia ser uma síntese de elementos retirados do islão, hinduísmo e zoroastrismo, mas também incluindo princípios do budismo, jainismo e cristianismo. Mais do que uma religião, era um código moral pessoal, para ser adotado completamente por opção, o qual procurava construir a fraternidade e unir as diversas comunidades que compunham o seu império.

Ao longo da história, quando uma civilização está em ascensão, há muitas vezes um líder cuja energia ousada e inabalável é cristalizada na construção de um ambiente propício, não apenas para alguns, mas para TODOS os que procuram elevar-se e aumentar o seu estado de consciência. Tendem a ser figuras controversas, pois remam contra a maré, agitando as águas à sua volta, enquanto mergulham dentro de si, mergulhando profundamente para encontrar a luz. Para mim, Akbar era sem dúvida um rei extraordinário em constante agitação, e foi julgado por isso muitas vezes. Puristas islâmicos vilipendiaram-no e mitos e lendas deificaram-no, Bollywood romantizou-o e as cantigas de escárnio e maldizer de Akbar e Birbal humanizaram-no. Seja como for visto, Akbar continua a ser um grande enigma e um inspirador exemplar; um rei-filósofo, cuja vida foi marcada por uma busca sincera de unidade e harmonia, e uma coragem implacável para lhe dar manifestação; um monarca poderoso que, persistentemente, se instigou para discernir o essencial do não-essencial; um imperador cuja crença na investigação racional igualou a sua profunda e permanente fé em Deus; um governante que escolheu firmemente a tolerância em vez do preconceito, a empatia ao invés da indiferença e a unidade ante a separação; e, em última análise, para nós hoje, um visionário do passado, a quem poderíamos justificadamente recorrer, para lições sobre o nosso futuro.



Tagore junto de Gandhi

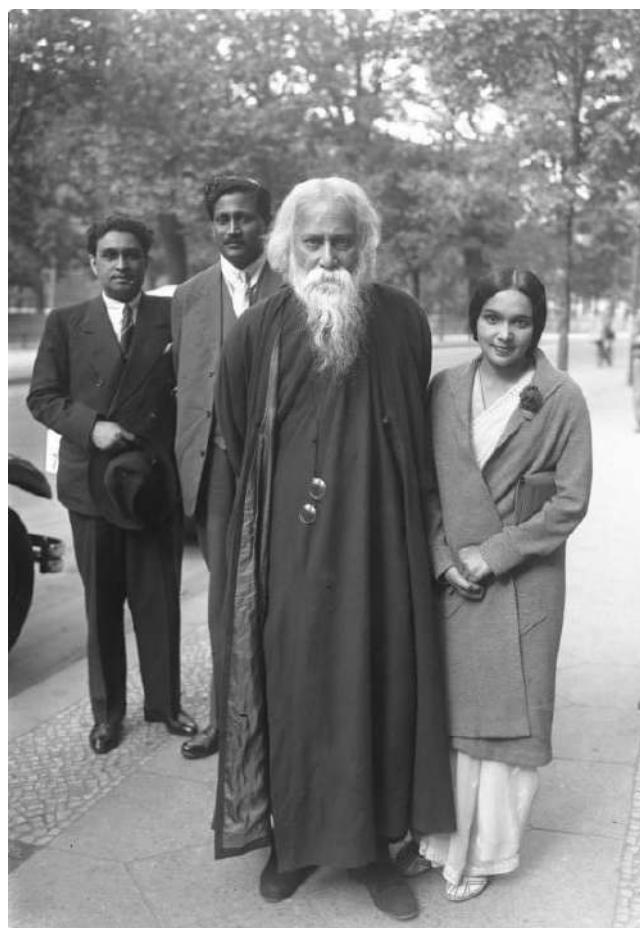
Vislumbre do Legado de Tagore através de Vandana Hazra

Por Manjula Nanavati

Como poeta, músico, escritor, artista e educador, prémio Nobel da Literatura, Laureate Rabindranath Tagore foi um polímata visionário. Os seus versos, as suas histórias e canções são simples e pessoais mas, contudo, elegantes e profundas. O seu estilo lírico tem a capacidade de focar como uma lupa

para capturar os detalhes mais ínfimos da natureza, ao mesmo tempo que lança um holofote pelos céus, para abranger as galáxias mais vastas e magníficas, repletas de estrelas. As suas canções deram voz a cada homem e os seus diversos sentidos revelaram-se para os atentos.

Para explorar o seu legado filosófico com o Círculo de Cultura e a Organização Internacional Nova Acrópole, hospedou a Sra. Vandana Hazra, dançarina de Bharatanatyam, conferencista e escritora. Vandana é um membro da Faculdade da Universidade Rabindra Bharati, assim como da Universidade Visva Bharati University, em Shantiniketan, na Índia.



Rabindranath Tagore, o poeta-filósofo indiano.
Licença Creative Commons

O seu interesse na poesia e visão de Tagore permitiu-lhe uma bolsa de estudos através do Departamento da Cultura do Governo da Índia, para investigar “A dança clássica e a relevância de Tagore”.

Através de uma apresentação de multimédia que incluiu dança, poesia e canções, Vandana partilhou a sua visão pela sabedoria mística do génio de Tagore. Este artigo reúne os vislumbres das percepções de

Vandana com a minha própria investigação de Tagore, destacando apenas alguns princípios que considerei filosoficamente importantes.

“O homem cuja familiaridade com o mundo não o leva mais fundo do que a Ciência o leva, nunca entenderá o que é que o homem com a visão espiritual encontra nesses fenômenos naturais.”

Tagore¹

É evidente que Tagore acreditava que uma educação desligada da vida era inútil e que a educação mais elevada era aquela que alinhava o homem à harmonia natural da Vida e promovia a autoexpressão criativa. Ele acreditava que a Natureza na sua generosidade e compaixão era a melhor professora. Por isso, diz Vandana, “a escola que ele idealizou era a céu aberto com crianças sentadas debaixo das árvores.”

“A verdade é silenciosa e é apenas a imaginação que se torna eloquente. A realidade reprime o fluxo de sentimento como uma rocha; a imaginação abre um caminho para si mesma.”

Tagore²

“Tagore sentiu que a imaginação ajudava a elevar o nível da própria consciência, da mera fisicalidade da vida”, diz Vandana, sugerindo que, para Tagore, a imaginação era uma ferramenta para conceder às crianças, a liberdade de sair do reino material e entrar num outro mundo que é “mais que verdadeiro”, além das limitações da dualidade do verdadeiro e do falso.

¹ Tagore, Rabindranath. *Sadhana - The Realization of Life*. Prabhat Prakashan. (2018).

² Tagore, Rabindranath. *The Complete Works of Rabindranath Tagore*. General Press. 2017.



Rabindranath Tagore fotos da infância.
Licença Creative Commons

Tagore acreditava que deveria ser permitido às crianças desenvolver e dar total rédea a essa virtude. Para esse propósito ele incorporou histórias, canções, dança, drama, música e arte, como elementos essenciais para alimentar esse crescimento, para começarem a sentir o intangível, o imaterial e o metafísico.

Citando Tagore, Vandana traduz: “Quando percebo que fui convidado para este banquete de celebração que é a Vida, onde as estrelas e galáxias se movem em conjunto, onde a vida e a morte dançam em ritmo, eu percebo que sou uma parte indivisível disso. Logo, eu sou precioso, e por isso me júbilo”.

Essa sensação de “preciosidade” que enfatizou Tagore deve ser percebida e celebrada cedo na vida; trata-se do reconhecimento do valor próprio, sentido e propósito, para contribuir na grandeza da existência. É o que dá força para viver alegremente ou, nas palavras de Tagore, “viver a vida pela orla”, em vez de apenas sobreviver.

“Deixem-me rezar não para ser protegido dos perigos, mas para ser destemido ao enfrentá-los.”

Tagore³

³ Tagore, Rabindranath. The Complete Works of Rabindranath Tagore. General Press. 2017.

Além disso, Tagore não estava a tentar salvar-nos da experiência de dor ou tristeza. Em vez disso, os seus poemas místicos dizem-nos que somos capazes de superar a nossa angústia e vê-la como parte do ciclo da vida. Se nos sintonizarmos e nos integrarmos com a mudança das marés e das estações, balançarmos ao som da música e da harmonia do grande projeto da natureza, nós aprendemos que também somos uma parte interligada do seu magnífico ritmo cíclico.

“O pecado não é uma mera ação, mas é uma atitude de vida que toma como certo que a nossa meta é finita, que o nosso Eu é a verdade derradeira e que não somos essencialmente Um, mas que cada um existe para a sua própria existência individual”.

Tagore⁴

Tagore era religioso à sua própria maneira, única, continua Vandana, “ele estava a tentar encontrar um modo de abraçar não apenas a humanidade, mas todo o universo”. Para isso, afastou-se de rituais que diferenciavam e buscou uma prática inclusiva que pudesse unir todos. Ele compilou as ideias das Upanishads, da Gita, do Brahmo Samaj, de textos budistas, do Cristianismo e do pensamento Ocidental moderno.



Comemoração do 150º aniversário de nascimento de Rabindranath Tagore, organizada pelo Ministério da Cultura, Governo da Índia. Licença Creative Commons

⁴ Tagore, Rabindranath. *Sadhana - The Realization of Life*. Prabhat Prakashan. (2018).

Tagore acreditava que o intuito mais alto que o homem poderia aspirar é a união com a Realidade Suprema, e esta foi a narrativa recorrente no cânone filosófico e poético de Tagore. Ele acreditava que Deus não pode ser compreendido pela razão e pela lógica; a sua realidade deve ser percebida através da experiência e da intuição.

“A mesma corrente de vida que corre nas minhas veias, noite e dia corre pelo mundo e dança em compassos rítmicos. É a mesma vida que jorra de alegria pelo pó da Terra em inúmeras placas de relva e que se rompe em tumultuosas ondas de folhas e flores. Sinto que os meus membros se tornam gloriosos pelo toque deste mundo de vida. E o meu orgulho vem do pulsar da vida de Eras dançando no meu sangue neste momento.”

Tagore⁵

“Tagore reconheceu três abordagens à universalidade”, explica Vandana. “Uma delas passou pela capacidade da RAZÃO do homem: As leis da natureza são governadas pela razão, cuja mente humana é capaz de compreender. Portanto, embora não tenham sido ainda descobertas todas as leis da natureza, o homem está confiante de que através da razão, ele pode compreender e tornar-se Uno com a natureza. Mas assim como o mundo se presta a ser entendido pela razão, também o universo pode ser apreendido pelo AMOR: devemos analisar ao separar as coisas, mas quando as colocamos juntas, isso é Amor, a força natural de atração. E, finalmente, há UNIÃO.

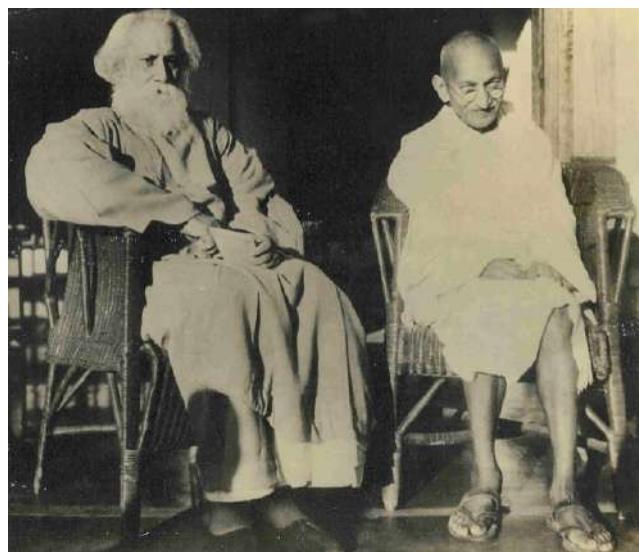
Tagore acreditava que é o senso de unidade com o universo que estabelece no homem o sentido de preciosidade da vida para a qual ele nasceu.

⁵ Tagore, Rabindranath. *The Complete Poems of Rabindranath Tagore's Gitanjali*. S.K. Paul. Sarup & Sons. (2006)

“Como podemos deixar de cultivar o sentido de beleza se desejamos ter um homem completo?”

Tagore⁶

Como esteta e mestre de muitas tradições artísticas, Rabindranath Tagore era particularmente sensível à Beleza. Acrescenta Vandana, “Satyam - Shivam - Sundaram” (Verdade - Divindade - Beleza) é uma frase familiar que nos vem da Sabedoria Tradicional Indiana. A Verdade é um conceito filosófico, enquanto Beleza é um conceito estético.



Tagore junto de Gandhi

O apelo das artes não é para o cérebro.

É através dos sentidos que assimilamos a Beleza. Tagore enumerou todos os sentidos através dos quais a Natureza está a tentar tocar-te e a chamá-la para si.

Ela atrai-te através das tuas sensibilidades, no esforço de aproximar-te o suficiente, para revelar os seus segredos, a sua verdade. Tagore acreditava que a Verdade se manifestava em si na Beleza, e a Beleza era o caminho para a Verdade.”

“O verdadeiro princípio da arte é o princípio da Unidade.”

Tagore⁷

Tagore recebeu o prémio Nobel da literatura em 1913 e foi nomeado Cavaleiro pelo rei George V em 1915. No entanto, ele renunciou ao título de Cavaleiro quatro anos depois, numa carta ao vice-rei britânico da Índia, protestando contra a desumanidade do massacre de Jallianwala Bagh: “A severidade desproporcional dos castigos infligidos àquelas infelizes pessoas e os métodos de os executar, estamos convencidos, que não encontram paralelo na história de governos civilizados... A hora chegou, em que as distinções de honra fazem a nossa vergonha gritar, nos seus contextos incongruentes de humilhação, e eu, de minha parte, desejo ficar, desrido de todas as distinções especiais, ao lado dos meus compatriotas”.⁸

Embora contemporâneos envolvidos nas necessidades da sua era e dos seus compatriotas, duas pessoas não poderiam diferir tanto quanto Gandhi e Tagore – o asceta frugal e frágil e o poeta aristocrático com as suas vestes esvoaçantes e barba. Ambos eram publicamente adorados pelos seus princípios e pelos seus sistemas de crenças e os dois trouxeram reconhecimento e admiração à Índia no palco do mundo, contribuindo para o seu país através de dedicação, sacrifício e exemplo pessoais. Contudo, eles discordavam veementemente em muitas coisas.

“Swaraj (autogoverno) não é uma questão de mera autossuficiência na produção de tecidos. O seu verdadeiro lugar está dentro de nós, a mente com o seu poder diverso continua a construir swaraj para si mesma.”

Tagore⁹

⁶ Tagore, Rabindranath. On Art and Aesthetics. Orient Longmans. (1961).

⁷ Tagore, Rabindranath. On Art and Aesthetics. Orient Longmans. (1961).

⁸ Tagore, Rabindranath. Selected Letters of Rabindranath Tagore. Edited by Krishna Dutta & Andrew Robinson. Cambridge University Press. (1997).

⁹ Dalton, Dennis. Mahatma Gandhi: Non-violent Power in Action. Columbia University Press. (1993).



Pintura de Rabindranath, Tagore

Embora se debatessem incessantemente e escrevessem artigos que se contradiziam, a sua amizade permaneceu intacta. Vandana explica: “O respeito mútuo e a veneração de um pelo outro fez Gandhi atribuir a Tagore o título de Gurudev (Professor Divino), enquanto que foi Tagore quem primeiro chamou Gandhi de Mahatma (Grande Alma), quando este foi preso no rescaldo do Massacre de Jallianwala Bagh.”

“O patriotismo não pode ser o nosso abrigo espiritual final; o meu refúgio é a Humanidade. Não vou comprar vidro pelo preço de diamantes, e nunca permitirei que o patriotismo triunfe sobre a Humanidade enquanto eu viver”.

Tagore¹⁰

Opostos em tudo, à exceção do espírito, Gandhi e Tagore influenciaram a Índia de forma muito diferente. Diz Vandana, “Gandhi não estava envolvido com a valorização da Beleza. O seu estandarte eram as lições a serem aprendidas através da purificação, da disciplina, das dificuldades, do jejum. Ele estava preocupado com as atrocidades infligidas aos seus compatriotas e compelido a tornar-se um líder que despertou um país para a ação. Tagore foi um

homem de pensamento, um criador de formas, de pinturas, músicas, histórias e o seu foco era a liberdade do Eu. Embora os seus temperamentos opostos e sensibilidades os tenha levado por caminhos diferentes, ambos estavam unidos na paixão pela busca da Verdade. Cada um estava a tentar acender uma luz diferente, como no livro ‘A Verdade chamou-os de forma diferente’.”

Vandana concluiu: “Tagore foi um grande ser humano, moderno, inclusivo, acessível e disponível para todos nós. Ele separou astutamente o melhor da nossa herança antiga, pegou o que era pertinente e compreensível e excluiu o que poderia levar a más interpretações. As nossas escrituras e os textos religiosos são importantes não necessariamente pelas respostas que dão, mas pelas questões que levantam. Cada geração tem que preservar essas questões, e cabe às pessoas de diferentes épocas tentar responder-lhes, de acordo com a sua compreensão de vida naquele momento”.

Este foi então o presente de Tagore para nós. Ao que parece, ele estava convencido de que a Vida nos fornece muitas oportunidades para se expandir para espaços maiores de consciência. Mas às vezes os véus que carregamos impedem-nos de reconhecer e aproveitar esses momentos. O seu legado é um trabalho prolífico para nos sensibilizar para esses momentos, na esperança de que funcionem como um impulso para nos levar um passo adiante na evolução de nossa consciência.

¹⁰ Tagore, Rabindranath. Selected Letters of Rabindranath Tagore. Edited by Krishna Dutta & Andrew Robinson. Cambridge University Press. (1997).



O Caminho Extremo do Meio

Por José Ramos

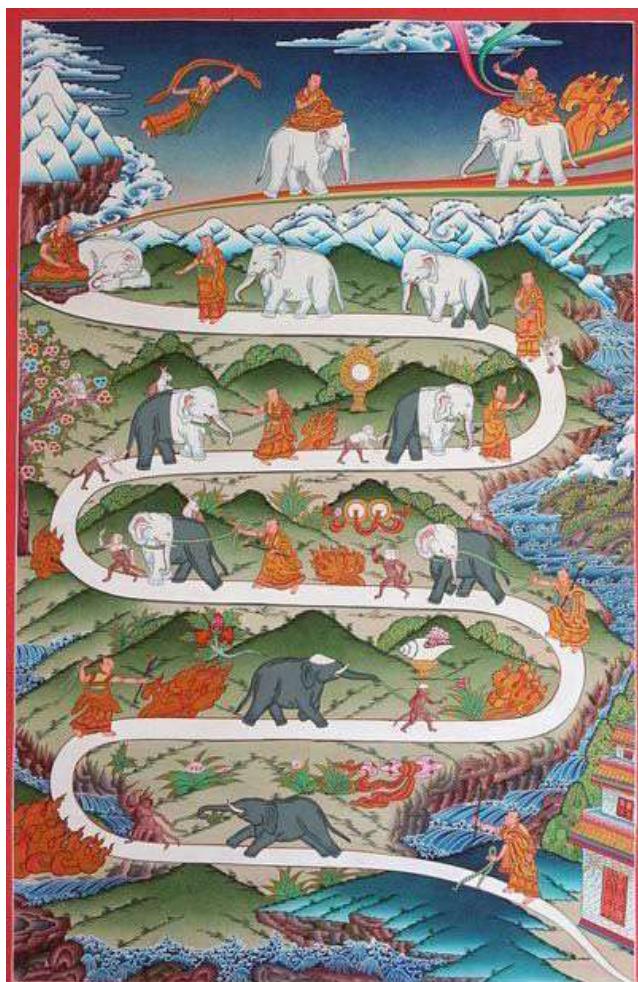
O título deste artigo pode chamar a atenção de alguns porque “O Caminho do Meio” é geralmente entendido como uma espécie de equilíbrio entre extremos, uma espécie de moderação equidistante, nem muito quente nem muito fria.

No entanto, embarcar neste caminho nas nossas vidas é uma decisão arriscada, cheia de força e uma autêntica aventura espiritual. Este caminho não consiste num “compromisso” entre contrários e opostos, pois como apontam os Sutras budistas,

é um caminho que se percorre **sem entrar em nenhum dos extremos**, sem depender deles para encontrar um ponto médio, mas sim, superando os dois extremos e indo mais além, dando um salto para uma conceção diferente, “sempre para cima e para a frente”.

De facto, no nosso dia-a-dia, costumamos percorrer um caminho diferente: o “Caminho da Conveniência”, que é morno, diplomático, cheio de compromissos entre o que deveria ser e o que ousamos ser.

A aceitação do risco e a aventura do Caminho do Meio faz-se enfrentando tudo o que tira a nossa consciência do Caminho, evitando as duas tendências extremas dos pólos opostos, procurando assim uma **via de superação** dessa dualidade.



Meditação Budista

Esta via de superação consiste também em fazer um **esforço exacerbado e poderoso de vontade** para construir um ego, igualmente poderoso, contra as investidas da vida.

Herman Hesse conta, no seu famoso romance "Siddharta", como é que o seu protagonista, uma espécie de espelho humanizado do próprio Buda, começou a praticar um ascetismo extremo depois de se retirar para a floresta enquanto shramana. Assim, ele passou a dominar de tal forma a sua consciência que podia desconectar-se completamente do

mundo, elevando a sua consciência a planos desconhecidos, absorvendo todo o Universo no seu ser e fugindo completamente dos laços estabelecidos pela ilusão mundana.

Finalmente, ele voltou do seu transe para o eu, mas um **eu que era ainda mais poderoso e gigante** do que antes de começar a sua viagem mística.

"Siddhartha tinha um fim, uma única meta: ele queria estar vazio, sem sede, sem desejos, sem sonhos, sem alegria nem tristeza. Ele desejava morrer para fugir de si mesmo, para não ser o eu, para encontrar a tranquilidade num coração vazio, para permanecer aberto ao milagre através dos pensamentos despessoalizados: esse era o seu objetivo."

"Quando todo o eu estivesse derrotado e morto, quando fossem silenciados todos os vícios e todos os impulsos no seu coração, então ele teria que despertar o último, o mais íntimo do ser, o que não é mais o eu, mas sim o grande segredo."

"Ele aprendeu estes e outros métodos, abandonou-se a si mesmo mil vezes; permanecia no não-eu durante horas e dias. Mas, ainda que os caminhos o afastassem do eu, no final, sempre o levavam de volta ao eu."

Siddharta, Herman Hesse

A aniquilação do "eu" foi, portanto, ilusória, mais uma miragem neste mundo cheio de espelhos e adornos; no exercício extremo de anulação do ego, a força aplicada foi tão grande que fez o ego ficar ainda mais forte.

Mais tarde, depois de renunciar ao caminho dos ascetas, voltou-se para a vida do prazer e do mundo onde, novamente, o fracasso o aguardava. De uma maneira curiosa, a personagem do romance, Siddharta, que é uma forma de Buda, encontra o próprio Iluminado, e diz-lhe que não o pode seguir, porque, de alguma forma, mesmo reconhecendo que o seu Caminho era perfeito e não poderia ser superado, Siddharta teve que encontrá-lo sozinho, assim como o Buda o fez.

Algumas lições que podemos aprender com isto tudo:

- **O Caminho do Meio não é uma forma de complacência suave**, de equilíbrio moderado, ou seja, de água morna que, como disse o evangelista, só serve para vomitar.
- **O Caminho do Meio é uma forma de renúncia**, renuncia-se a dois extremos, evita-se entrar na floresta e no palácio, no ascetismo inútil e no luxo das sedas, na “humildade paralisante” e na “vaidade pessoal”.
- **Não é voluntarismo, não é abandono nem desistência**. Não é o orgulho do asceta, nem o uso do cabelo rapado e sua tigela bem visível, apesar de quando, por vezes, vazia de comida, estar sempre cheia de vaidade.
- **Não consiste em aniquilar o “eu”, porque o eu é a única coisa que temos para trabalhar.**

Trata-se de aperfeiçoar, de construir, de formar um eu mais flexível, sempre pronto a escutar a voz subtil do Espírito. Somente quando conquistamos o EU, é que nos podemos livrar do pequeno eu, mas não antes, porque senão, corremos o risco de nos tornarmos estúpidos.

- **Devemos seguir o Buda, o que implica seguir o nosso próprio caminho**, porque foi isso que ele fez. Não significa não escutemos, nem que não possamos aprender muitas coisas importantes com os outros, mas o caminho faz-se com o nosso caminhar.

Os Mestres existem, mas só nos indicam o caminho, e isso **não consiste em elogiá-los, nem imitá-los servilmente, nem reverenciá-los até beijarmos o chão, nem inclinar-se babando diante desses mestres**, mas consiste sim em respeitar os seus ensinamentos, que nos devem levar a **tentar mais uma vez** e lutar.





Licença Pixabay

A Jóia no Lótus

Por Juan Martin

Num curioso livro do perito em questões tibetanas, o **Dr. Donald Sewell Lopez**, professor da Universidade de Michigan, cujo título é “Prisioneiros de Sangri-La: O Budismo Tibetano e o Ocidente”, faz uma revisão muito completa de muitos dos mitos sobre o Tibete e o seu misticismo na cultura ocidental.

O Tibete passou de uma terra desconhecida e longe do mundo, para povoar o imaginário coletivo enquanto terra “perdida” e parada no tempo, especialmente na sequência da invasão chinesa dos anos 50 do século passado. A sua lenda aprofundou-

-se ainda mais, dentro do possível, passando de um conhecimento privado de alguns especialistas e estudiosos para se afirmar como um país mítico e místico, conhecido por todos no campo da cultura popular.

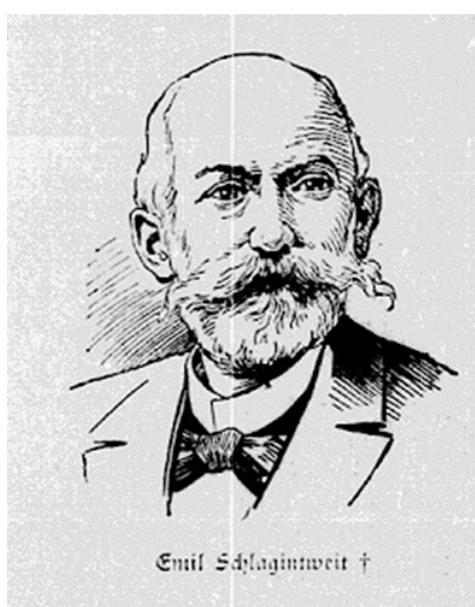
Os tibetologistas disponibilizaram ao público interessado um conhecimento material e mais preciso sobre esta cultura e os seus símbolos, mas também, de alguma forma, como também aconteceu com o Egito, os estudos destas civilizações e as publicações académicas repetidas em diferentes meios de

comunicação, embora tenham aproximado o Tibete e o Egito dos grandes meios de comunicação social, perderam totalmente o espírito daqueles aventureiros loucos do século XIX, substituindo-o por um “conhecimento científico detalhado”, que, na verdade, quando chega ao público em geral, não ensina nada mais do que o esqueleto profundamente detalhado destas civilizações, mas desprovido da sua alma.

Alguns tibetologistas e egitólogos modernos estão lentamente a eliminar aquele espírito romântico capaz de mover almas. Afinal, é disso que se trata, pois para que queremos conhecer a história, senão para recriar em nós mistérios, intuições e forças que nos inspiram e que, ao mesmo tempo, moldam a nossa psique para que deixemos o espaço de conforto burguês que criámos, procurando novamente a aventura romântica, talvez imprecisa, talvez ilusória, mas verdadeira, porque contêm a Jóia no Lótus?

“Esta jóia só é procurada pelos jovens de coração capazes de seguir um sonho.”

Desse Tibete que nos escapa, vem a famosa oração e invocação **“Om Mani Padme Hum”**, que é repetidamente pronunciada por milhões de devotos budistas no mundo. Mas qual é o verdadeiro significado da dita fórmula?



O estudioso alemão do final do século XIX, **Emil Schlagintweit**, famoso pelas suas obras sobre o budismo tibetano, escreveu sobre este assunto o seguinte:

“Om Manipadme Hum”, ou “A Jóia no Lótus, Amen”.

Esta oração é uma invocação a Padmapani, que se acredita ter sido dada aos tibetanos; é a oração mais repetida de todas, e por isso despertou a curiosidade dos primeiros visitantes ao Tibete. No entanto, o seu verdadeiro significado foi, durante muito tempo, considerado duvidoso, e só a partir da investigação mais recente foi possível chegar a conclusões definitivas...

Apesar deste significado evidente, os budistas no Tibete e na Mongólia encontram um significado místico em cada uma das seis sílabas que compõem esta frase. Há livros inteiros cheios de explicações fantásticas.

Emil Schlagintweit

Desde que o mundo é mundo, ou, pelo menos, desde que o Homo Sapiens substituiu o Neandertal, tanto quanto sabemos, este novo homem foi caracterizado pela sua capacidade de simbolizar. Assim, cobriu o espaço à sua volta com marcas e sinais nas rochas, gravou os animais que pretendia caçar no teto das suas grutas, cobriu os seus corpos com tatuagens e até atribuiu símbolos especiais à sua tribo.

Esse significado simbólico era, em muitos casos, de um tipo místico, ainda que custe a aceitar àqueles que fingem que o ser humano é apenas carne, ossos e um certo computador de gordura localizado na cabeça. E era místico porque o símbolo ajudava a conectar-se com elementos supraracionais e coletivos, para além da pessoa efémera e solitária. A este respeito, sobre a fórmula “Om Mani Padme Hum”, escreveu a eminente teósofa e professora/mestra H.P. Blavatsky:

“Om”, diz o adepto ariano, o filho da quinta raça que inicia e termina com esta sílaba a sua saudação ao ser humano e a sua evocação

às presenças não humanas. “Om-Mani”, murmura o adepto turano, o descendente da quarta raça; e traz uma breve pausa adicional: “Padme-Hum”.

Os orientalistas traduziram erradamente esta famosa evocação pela frase “Oh, a Jóia no Lótus!” porque se Om é literalmente uma sílaba consagrada à Divindade, Padme significa “no Lótus”, e Mani quer dizer “pedra preciosa”, não são porém corretamente traduzidas as palavras em si mesmas nem no seu significado simbólico.

Nesta fórmula, a mais sagrada de todas as orientais, **cada sílaba não contem apenas um poder secreto que produz um determinado resultado; também a evocação na íntegra possui sete significados diferentes com outros tantos efeitos que diferem entre si.** Os sete significados e os seus respectivos efeitos dependem da entoação que se dá à fórmula no conjunto e a cada uma das suas sílabas; também o valor numérico das letras aumenta e diminui, de acordo com o ritmo dado. (H. P. Blavatsky)

O comentário acima referido do professor Emil Schlagintweit, alude à negação de qualquer explicação da dita fórmula. Ou, por outras palavras, de acordo com o mesmo, milhões e milhões de seres humanos, muitos deles filósofos e pensadores, estrategistas, sacerdotes, cientistas, historiadores, literários e poetas, não tinham a mais pequena ideia do significado da oração própria da sua religião, enquanto que ele, erudito ocidental, julgava ter o direito de opinar e julgar como fantástica uma outra qualquer explicação que não fosse a sua. Começamos bem.

Porém, o ponto de vista de Blavatsky oferece-nos outra visão que atribui à frase um significado místico e esotérico e até chega a descrever um poder oculto na pronúncia correta da mesma.

Não obstante, se tivéssemos que ficar com uma explicação mais simples e, ao mesmo tempo, profun-

da, ficaríamos com esta, para já: o Deus relacionando com a Jóia do Lótus é **Avalokitesvara**, também conhecido como Padmapani, o Senhor do Lótus ou Suporte do Lótus.

Avalokitesvara é uma palavra composta cujo significado aproximado é “**O Senhor que contempla de cima**”. Refere-se ao Sétimo princípio ou Eu Superior no ser humano, é Krishna, Cristo ou Buda, no interior. É o Senhor que sustem o Lótus, o princípio trino que se expressa na oração que estamos a analisar, pois “Om Mani Padme hum” é formado na realidade por sete sílabas, uma vez que a primeira se decompõe em **A-um**, ou seja a tríade superior de onde surge todo o septenário humano.

As representações de Avalokitesvara mostram-no segurando o Lótus na mão; da mesma forma, todo o nosso ser, toda a nossa personalidade, é sustentada e tem o seu último fundamento na Essência Espiritual que nos governa e nos sustenta.

O Lótus representa precisamente a personalidade humana purificada: o lótus é a planta que surge da lama, que cruza as águas, que se abre ao ar e ao fogo solar. Assim, representa o ser humano purificado, pois, tal como as pétalas do lótus, não é manchado pela lama nem pela sujidade da água com que se depara, abrindo-se embebido nessa pureza perante a luz do Espírito, o Avalokitesvara.

Nem todos os eres humanos o alcançam ao mesmo tempo; assim, há lótus que permanecem na lama, outros flutuam apenas no interior das águas e apenas uns poucos conseguem abrir-se finalmente por cima das águas aos ventos do espírito ígneo.

Como podeis ver, nem sempre os eruditos são capazes de alcançar as verdades que apenas tu podes ver do fundo do teu coração. Os estudiosos, se levam a Verdade consigo, também caminham rumo ao Espírito, mas se apenas se deixarem levar pelo orgulho, serão conduzidos ao materialismo mais cego.



Avalokitesvara



Estátua de Arjuna. Creative Commons

O Domínio do Arco

Por *Yogastha Kuru Karmani*

Primeiro estabeleça-se em si mesmo, e somente depois aja.

Introdução

Dentre uma série de versos místicos compilados no Bhagavad Gita, esta é uma das instruções fundamentais que Krishna transmite a um Arjuna perturbado, quando confrontado com a perspetiva de matar os seus próprios primos no campo de batalha de Kurukshetra, a fim de restabelecer o dharma no reino.

A tradição filosófica sugere que por trás deste enredo reside uma dimensão mais profunda, revelada apenas àquele que sabe desvendar os seus mistérios, voltando-se para dentro, para o Kurukshetra interior, contido no ser humano. Capturada na elaborada mitologia, está uma verdade fundamental sobre a condição humana, caracterizada por uma batalha interior entre os Kauravas (os inúmeros vícios humanos, e a causa da ignorância) e os Pândavas (o potencial divino), entre a não-verdade e a Verdade.



Estátua de Arjuna. Creative Commons

A fim de manobrar através deste campo de batalha interior, o protagonista Arjuna serve como símbolo de um herói humano – um poderoso guerreiro realizado especificamente como um lendário arqueiro. Assim, quando a mesma tradição oferece um volume dedicado à arte e à ciência do tiro com arco, isso certamente garante um olhar mais profundo, para quem procura “estabelecer-se em si mesmo”, como um passo fundamental na preparação para entrar na batalha interior.

Dhanurveda

A palavra Dhanurveda traduz-se literalmente como “Conhecimento do Arco”. É considerado um texto de apoio que complementa o Yajur Veda (Livro do Ritual), um dos 4 cânones primários da Literatura Védica. À primeira vista, parece ser um tratado

técnico que documenta a ciência e prática antigas do tiro com arco. Ele detalha elaboradamente os vários tipos de arcos, flechas, alvos, posturas e os diversos usos de cada um, e inclui até recomendações sobre momentos auspiciosos para se iniciar o estudo do tiro com arco. Aos alunos é dada uma formação holística completa, para que estejam preparados para responder a todas as situações.

No entanto, reduzir *Dhanurveda* a um simples catálogo de armas e estratégias de batalha seria um erro. Como em qualquer prática, é fácil imaginar que a disciplina e a prática necessárias no treino de tiro com arco facilitam o desenvolvimento do ser humano, física e mentalmente. Embora este seja, por si só, um trabalho audacioso, quando considerado no contexto da tradição védica, parece que mesmo este trabalho difícil anseia pela preparação de um veículo bem formado; em última análise, destina-se a ser usado para transportar algo de valor; neste caso, uma consciência humana purificada.

A Formação do Veículo

Dr. John Douillard, autor e estudioso do Yoga e Ayurveda, diz: “Quando se faz a puxada completa de um arco na tentativa de disparar uma flecha... É preciso segurar e estabilizar a flecha e a corda num estado de absoluta quietude ou silêncio. O menor movimento da corda criará um voo exponencialmente distorcido da flecha.”

Há que se notar que não basta compreender isso. Isso requer prática e perseverança verdadeiras, pois geralmente a mente é reativa, calculista, sempre ocupada com o passado, antecipando o futuro, e raramente no próprio controlo. Podemos descrevê-lo como concentração, ou como uma habilidade de afastar distrações causadas pelos apegos. Douillard explica: “No minuto em que deixamos a mente vagar, distrair-se ou pensar no resultado, a mente liga-se instantaneamente aos frutos dessa ação. A mente procurará a recompensa, a satisfação de atingir o alvo, o retorno do investimento... cada ação torna-se uma manipulação do ambiente para alcançar uma recompensa.



Competição de arqueiros Mughals, Índia.
Licença Creative Commons

E assim, na prática de empunhar o arco, o aluno começa a transformar-se, com autocontrolo, concentração e estabilidade interior. A motivação de cada ação é gradualmente purificada, de tal forma a não emergir do apego, medo ou antecipação, mas da serenidade. É a partir deste estado meditativo de “estabelecer-se no ser” que o arqueiro é capaz de realizar a ação certa, a libertação da sua flecha. Esta é talvez a parte mais importante da meditação, muitas vezes negligenciada nos nossos tempos – o imperativo de agir. Tal ação correta torna-se a recompensa em si mesma.

Tiro com arco interior

Pode-se recorrer ao Manduka Upanishad para revelar mais claramente o objetivo maior, um propósito espiritual, desta prática solitária.

*dhanur grhītvā aupaniṣadām mahāstrām
śaram hy upāsā-niśitām saṁdadhīta,
āyama tād-bhāvagatena cetā lakṣyām
tād evākṣaram, saumya viddhi.*

*praṇavo dhanuḥ, śaro hy ātmā, brahma
tal lakṣyam ucyate,
apramattena veddhayyam, śaravat
tanmayo bhavet.*

*Pegue o poderoso arco do Upanishad,
coloque sobre ele uma flecha [Mente],
afiada e reta,*

*Puxe a corda do arco, mente imersa em
Brahman, o objetivo, deixe voar e perfurar
[saber] de forma infalível.*

*A prática é o Arco, tu és a Flecha, o
Brahman [Verdade] é o teu alvo,
Acerte-o infalivelmente, torna-te um com
ele.*

Arjuna a conquistar Draupadi na sua swayambara. Ele tem que acertar um peixe girando em uma roda com uma flecha vendo apenas seu reflexo.

Constatamos, portanto, que, em última instância, a tradição humana tem sussurrado incessantemente através dos tempos a necessidade de atravessar a distância da ignorância, através da aquisição de conhecimentos vivos, uma realização interior que resulta da experiência. O domínio do tiro com arco, e o sistema descrito na Dhanurveda, pode servir como uma prática simbólica e formativa, para “estabelecer-se em si mesmo”, transcendendo as máscaras transitórias, de forma a facilitar esta transformação.



Arjuna a conquistar Draupadi na sua swayambara.
Ele tem que acertar um peixe girando em uma roda com uma flecha vendo apenas seu reflexo



Sobre a natureza dos deuses védicos: os Adityas

Por Ricardo Martins

Apesar de existirem vários deuses que ao longo do Rigveda vão recebendo o epíteto de aditya, este é aplicado, tradicionalmente, apenas a três deuses: Mitra, Varuna e Aryaman, que serão, como veremos, úteis na nossa compreensão de qualquer trindade.

O deus Mitra é definido pelo seu nome, mitra, que tem como primeiro significado «aliança»,

expressando o acordo entre duas partes, bem com a relação que envolve obrigações mútuas e recíprocas. No Rigveda, mitra é usado para tratados de paz, contractos de casamento e juramentos sacrificiais feitos entre os homens e os deuses. A palavra mitra refere também o «aliado», aquele com quem é estabelecida aliança ou o mediador dessa mesma aliança. Podemos compreender, assim, Mitra como

o deus das alianças, aquele que protege as alianças entre os homens e que castiga quem as violar. Nos hinos mais tardios dos Vedas, Mitra tornar-se-á num deus aliado, que ajuda todos os homens, vistos como aliados, e que medeia o conflito, tornando-se num deus pacífico.



Mitra e o touro. Licença Creative Commons

O deus Varuna estará relacionado com o vrata, «mandamento» e «autoridade», representando a ordem vertical que desce. Varuna é representado como rei do mundo dos homens através da autoridade do seu mandamento, mas também é o rei do mundo natural, governando as águas e as chuvas. O governo de Varuna sobre a natureza e sobre os homens permite a compreensão de que as leis de um se aplicam aos outros. Sendo a verdade (rita) aquilo que governa as acções do universo, a ordem ritual e as regras de comportamento, Varuna converte-se no deus que governa a obediência a esta mesma verdade. Nos textos tardios dos Vedas, Varuna aparece como o deus que ata e que aprisiona, tornando-se num deus terrível, associado à má sorte e às doenças. Aqui, torna-se também num deus das águas e passa a habitá-las, especialmente o oceano.



Escultura do Deus Varuna no templo Rajarani em Orissa (India).
Licença Creative Commons

Aryaman deriva de ari, «outro <como nós>» (e não «inimigo», como virá a ser compreendido mais tarde) e arya, «nobre» e «civilizado» (tal como no grego aristos). Como tal, Aryaman subentende «costume» e «civilização». Aryaman é o deus, ou princípio, que governa aqueles que são civilizados e o deus que protege a cultura védica. Aryaman pode ser usado como «costume», mas também como «aliado por costume», «compatriota», semelhante ao airyaman avéstico, que designa aquele que partilha dos mesmos costumes. Aryaman castiga aqueles que não agem em conformidade com os costumes e recompensa quem o faz. Está também especialmente relacionado com a organização familiar e com a casa, onde os costumes têm um papel fundamental.



Deus Aryaman. Imagem tirada do site Prakash Jyotisa

Estes três deuses estão relacionados entre si por serem os guardiões dos princípios fundamentais que organizam e governam uma sociedade, uma vez que as actividades dos homens são governadas pelas alianças e pactos feitos entre eles, pelos mandamentos daqueles que assumem posições de autoridade e pelos costumes transmitidos de geração em geração. Como tal, Mitra, Varuna e Aryaman são os deuses das alianças, dos mandamentos e dos costumes, que se complementam entre si.

O epíteto aditya, que caracteriza os três deuses, pode ser um matronímico que os define como «descendentes de Aditi», mas também um adjetivo construído sobre aditi, com o sentido de «inocência»,

«isenção de culpa», etc. Se esta interpretação do nome for correcta, Aditi torna-se na deusa da inocência, e os Adityas naqueles que trazem, garantem e protegem essa mesma inocência. A deusa Aditi protege, assim, os inocentes, aqueles que não podem ser culpabilizados. Nos textos tardios dos Vedas, Aditi aproxima-se do conceito de maternidade e torna-se na mãe dos deuses e dos homens.

Tendo em conta que os Adityas são a expressão celeste dos reis terrenos, aqueles que protegem a ordem social, o epíteto deverá ser compreendido como «inocentes» e «protectores da inocência», transformando-os numa espécie de juízes celestes.

Quando outros deuses são chamados de Adityas, provavelmente, isto deve-se ao facto de estarem a assumir as suas funções de protectores da inocência, ou as características específicas de Mitra, Varuna ou Aryaman.

Mais tarde, os Adityas, no seu uso plural, vão expressar um conjunto de deuses, recorrentemente ao lado de outros grupos, especialmente os Rudras e os Vasus, perfazendo, no seu conjunto, trinta e três deuses (~ as trinta e três vértebras da coluna divididas em cervicais, torácicas e lombares), e no singular vai representar o sol, por representar o imparável caminho da verdade e expressar a sua presença.

Estes três deuses representam, no seu conjunto, uma das mais arcaicas expressões de uma trindade e de um triplo logos solar, onde Varuna ocupa o lugar da Vontade que se expressa em Lei (mandamento e autoridade), Mitra ocupa o lugar do Amor-Sabedoria que se converte em Energia-Vida (a aliança entendida em todas as suas possibilidades), e Aryaman ocupa o lugar da Inteligência que se converte em Forma (costume e civilização).

Por outro lado, seguindo a mesma leitura, Varuna é o aspecto vertical (mandamento), Mitra o horizontal (aliança) e Aryaman a transmissão desta cruz primeira, aquilo que põe a roda em movimento (costume).



Os Sete Sonhos de Ravana, O Egocêntrico

Por Jose Carlos Fernández

Todos estes “sonhos” são as fantasias perigosas que lançam a nossa ignorância e orgulho no mundo e o convertem numa caverna de miséria e infortúnio. Claro que não incluímos aqui o “sonho de Ravana” descrito por um autor anônimo no livro com o mesmo título, onde, esse sim, mostra a verdadeira natureza da alma e o caminho que pode purificá-la da sua inércia e dos seus erros.

Recordemos que Ravana, um dos protagonistas da epopeia do Ramayana, é o grande inimigo do herói divino Rama, avatar de Vishnu. Ravana, é possuidor de um orgulho sem medida, decide raptar a “mais bela das mulheres”, Sita, que, à semelhança do sequestro de Helena, traz a guerra à sua cidade e ao seu reino, que ele imaginava inconquistável. Como a Esfinge egípcia, antes que o raio de inteligência

do deus Thoth a acalmasse, quando ela era uma amalgama de animais de diferentes naturezas e tendências; Ravana é um asura (um titã) com 10 cabeças, cada uma com os seus próprios instintos e paixões, unidas apenas no seu feroz egoísmo. O filósofo Sri Ram ensina-nos que esta personagem simboliza muito bem a natureza de ahamkara, o aspecto da mente que está ligado à matéria e à diferenciação, e de onde surge a “heresia da separatividade”, de nos considerarmos diferentes do todo-universo do qual fazemos parte. Ahamkara é, literalmente, a produção (kara) do eu (aham), o eu no sentido pejorativo de ego que actualmente lhe damos, como raiz do egoísmo e o egocentrismo.



Trata-se, pois da raiz da humanidade sem luz divina, ou seja, uma raiz egoísta, culpada e indiferente ao meio ambiente - se não é para o possuir - desrespeitoso com tudo o que vive, sem verdadeira piedade nem empatia, ou seja, numa chave, “o” psicopata e anti-social que vive em cada ser humano, como uma sombra que quer engolir a alma. Em suma, o que a Pistis Sofia chama magistralmente de “o egocêntrico”, e que tortura a luz divina caída na prisão da matéria, Sofia (a sabedoria)

Nalguns textos são mencionados os 7 Sonhos de Ravana, que simbolizam as 7 formas de loucura da humanidade fanática pela atração magnética da matéria, e arrastada por ela, querendo desafiar a

lei e a ordem divinas e assim querendo romper ou escapar da rede de Brahma que une cada átomo da existência com o todo universal.

Evidentemente os símbolos são sempre polivalentes e também podemos interpretar a cara e a coroa de uma mesma ideia. Ou seja, por outras palavras, noutra chave, Ravana seria o próprio Deus prisioneiro da matéria, sujeito a ela e querendo libertar-se do karma que o faz arder de dor, como um Prometeu acorrentado, uma eternidade viva e sofrida ao mesmo tempo; ou como Lúcifer que se rebela contra uma ordem que não respeita a natureza da liberdade infinita que dorme em cada existência.

Poderíamos interpretar a partir destas duas faces este mesmo símbolo. Os “sonhos” que mencionamos são assim chamados porque foram tentativas frustradas. Pois o ser humano é incompleto e ainda não conquistou seu potencial divino, e por outro lado é vítima do seu passado e egoísmo.



1 - O primeiro sonho de Ravana foi construir uma escada para o céu. Ele queria que todos pudessem ascender à condição divina e começou a construir degraus que iam da terra ao céu, semelhantes à torre de Babel da religião hebraica e cristã. Quando ele morreu, a escada ficou inacabada, claro.

Por um lado, está o sentido de usurpação da posse sem méritos adquiridos, de violação de uma pureza da qual não somos dignos. Por isso, em grande parte das tradições míticas, a escada deve ser estendida do céu à terra e não o contrário, assim como se diz que a porta do Templo se abre por dentro e não por fora, ou seja, o acesso ao sagrado abre-se a partir do próprio sagrado, toda a tentativa de levar o sujo ao puro, converte em sujo o puro. E quando o puro desce, fá-lo pela sua própria chama, a qual gera ao seu redor uma fortaleza que o protege, como uma bolha de ar na água.

Por outro lado, simboliza o nobre esforço para melhorar o presente, de ir para um céu que nos chama e nos espera, de se revoltar, e destruir a prisão que nos aprisiona.

2 - O segundo sonho de Ravana era adoçar a água do mar. E assim acabaria o problema da escassez de água potável.

Simbolicamente é não querer que haja lágrimas humanas, que a vida seja feliz independentemente das nossas acções. Um espelho das sociedades de hoje em que vendem a felicidade a preço de saldos, com drogas e todo tipo de fascínios e brinquedos que estupidificam. Construir um mundo de fantasias que negam a existência da dor, da amargura natural da vida, com a qual desaparece a necessidade de compreensão, e vivemos fora da realidade. Como disse o Buda, a primeira nobre verdade é reconhecer a dor e que a existência nos mundos da forma e do desejo está necessariamente associada à dor, de uma forma ou de outra.

De outra perspectiva, é o nobre sonho de adoçar o sofrimento humano, de fazer cessar a causa que o produziu, ou como diz o texto místico A Voz do Silêncio:

“Sabe, ó Narjol, tu da Senda Secreta, as suas puras e frescas águas devem ser usadas para dulcificar

as amargas ondas do Oceano, esse imenso mar de sofrimento formado pelas lágrimas dos homens.”

3 - O terceiro sonho incompleto era fazer com que o ouro tivesse aroma. Assim Ravana, como Midas, poderia fazer toda a sua cidade em ouro. Tendo este nobre metal aroma, ele poderia encontrá-lo onde quer que estivesse.

Numa chave, é através do olfacto animal que podem ser encontrados poder e dinheiro, numa ganância insaciável que tudo quer possuir. A ambição, a sede de poder, de arrebatá-lo vampiricamente onde quer que esteja. Egoísmo brutal e sem sentido, como não vemos no reino animal, onde todo o comportamento instintivo e egoísta é coordenado com as necessidades do conjunto.

Noutra, pode significar a necessidade do puro, do nobre, do bom (simbolizado pelo ouro), onde quer que esteja, sabendo penetrar nas aparências enganosas. O amor que sabe ver o essencial, como diz O Principezinho.

4 - O quarto sonho de Ravana, já que ele tinha uma tez escura, é que todos fossem - ele também - brancos, para que ninguém tivesse que se esconder por causa da cor da sua pele.

O que significa não aceitar as alternâncias da natureza, dia e noite, vigília e descanso, e a diversidade que tudo enriquece, porque se há algo contrário à vida, é a homogeneidade na sua expressão. Já conhecemos formas de pensar, raças e países que quiseram eliminar violentamente as diferenças, ou enclausurar os que eram diferentes, até que foram desaparecendo, como aconteceu no século XIX com os tanzanianos exilados pelos ingleses para uma ilha onde eles - filhos da selva - morreram de tristeza. A brutalidade do pensamento único, de não aceitar as diferenças, nem as diferentes perspectivas de um facto.

Noutra chave, poderia significar o enorme poder de transmutação da alma em relação aos elementos, tornando-os cada vez mais subtils e perfeitos, abandonando o antigo para ir na direcção do futuro necessário.



5 - O quinto sonho de Ravana era que o sangue fosse branco para que ninguém pudesse detectar um crime executado por ele. Ou seja, que a terra não beberia o dito sangue exigindo vingança.

Num aspecto, é criar um mundo no qual as pessoas estão tão distantes da natureza que nem têm sangue nas veias. Sangue real, substituído por fantasias nutritivas e pelo que a natureza

nos considera cada vez mais estranhos, mais absurdamente distantes do seu caminho. Bem, a isto, de acordo com as alucinações de Yuval Noah Harari - e muitos outros - já nos estamos a aproximar com a nova espécie homem-máquina com inteligência artificial.

Noutra chave, representaria, talvez, a vontade e o espírito humanos tão elevados na sua evolução natural, que o sangue já não é mais como o conhecemos, mas uma espécie de fluido luminoso, como uma condensação de energia solar, mas não tão dependente dos elementos químicos da terra.

6 - O sexto sonho de Ravana é que o álcool não tenha cheiro, de modo que não pode ser detectado pelo cheiro quem o tiver bebido. Ou seja, uma sociedade completamente bêbada, drogada, estúpida, anulada, sem vontade nem iniciativa, nem capacidade de amar, mas que todos considerassem normal, lógica, a única opção de facto. Nisto podemos de facto mencionar o triunfo de Ravana, quando apenas os morais e honestos são considerados anormais, tal espécie em extinção.

Noutra chave, talvez signifique uma humanidade embriagada de entusiasmo, insensível às vozes da terra e dos sentidos, uma embriaguez inodora, pois não dependeria de nada estranho ou destrutivo, mas dos seus próprios estados elevados de consciência. Como disse o Buda, não há perfume mais divino nem mais inebriante do que o da virtude.

7 - No sétimo sonho de Ravana desapareceria toda a adoração a Deus e à alma das estrelas, ou à essência da vida, para que o adorassem como o único Deus. Bem, este é o sonho de todo sóciopata, do qual Ravana é o paradigma.

Como no poema “No encontro da Humanidade”
de Jacinto Benavente

No “encontro” da Humanidade

Milhões de homens gritam o mesmo;

Eu, eu, eu, eu, eu, eu!...

Eu, eu, eu, eu, eu, eu!...

Cu cu, cantou o sapo;

Cu, cu, debaixo d’água!...

Como é monótono o sapo humano!

Como é monótono o homem-macaco!

Eu, eu, eu, eu, eu, eu!...

E depois: A mim, para mim;

Na minha opinião, no meu entender.

Meu, meu, meu, meu!

E em francês existe um “Moi”!

Ah, o “Moi” francês, esse sim, é muito grande!

“Monsieur le Moi!”

O sapo é melhor

Cu, cu, cu, cu, cu!

Só os que amam sabem dizer Tu!

Esta é a dimensão obscura deste símbolo, Ravana, mas na chave luminosa representa a capacidade do ser humano ser como uma estrela de luz espiritual radiante, e cuja consciência alcança cada átomo do Cosmos no infinito (o que os budistas chamam de Nirvana). Um estado que imaginamos, que fez os filósofos e místicos egípcios dizerem, n’ O Livro da Morada Oculta:

“Eu sou Tum no meio do oceano celestial, e em verdade, todos os deuses me favorecem eternamente. O Meu nome é um mistério. A minha

morada é sagrada para sempre... Sou omnipotente! Sou omnipotente!” (VII)

“Eu sou aquele que faz nascer os Deuses do Abismo e quando o seu ciclo está cumprido os vê descer para o Nada” (XXIV).

Claro, também imaginamos que quem alcançou tal estado se tornou absolutamente livre do egoísmo e da matéria e se transformou num oceano de bondade.

curso

● ● ●

FILOSOFIA PRÁTICA



Conhecer-se a si mesmo

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.



A harmonia do mundo

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.



O sentido da existência

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