

JOSÉ RAIMUNDO GUIMARÃES

**A POLIFONIA CONTEMPLADA COMO CONSTRUTORA DO
INTERMINÁVEL SABER POR MEIO DO ATO TRADUTÓRIO
NA TRADUÇÃO COMENTADA E ANOTADA DO ŚRĪ
RĀMĀNUJA GĪTĀ BHĀṢYA**

**Florianópolis
2009**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

JOSÉ RAIMUNDO GUIMARÃES

**A POLIFONIA CONTEMPLADA COMO CONSTRUTORA DO
INTERMINÁVEL SABER POR MEIO DO ATO TRADUTÓRIO
NA TRADUÇÃO COMENTADA E ANOTADA DO ŚRĪ
RĀMĀNUJA GĪTĀ BHĀṢYA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre no curso de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina.

Área de concentração: Processos de re-textualização.

Linha de pesquisa: Teoria, crítica e história da tradução.

Orientador: Prof. Dr. Markus J. Weinger.

**Florianópolis
2009**

**Catlogação na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina**

G963p Guimarães, José Raimundo

A polifonia contemplada como construtora do interminável saber por meio do ato tradutório na tradução comentada e anotada do Sri Ramanuja Gita Bhasya / [dissertação] / José Raimundo Guimarães ; orientador, Markus J. Weininger. - Florianópolis, SC, 2009.
350 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução.

Inclui referências

1. Linguística. 2. Polifonia. 3. Construção do saber. 4. Somatória. 5. Tradução filológica. 6. Sri Ramanuja Gita Bhasya. 7. Tradução e interpretação. I. Weininger, Markus. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução. III. Título.

CDU 801=03

JOSÉ RAIMUNDO GUIMARÃES

**A POLIFONIA CONTEMPLADA COMO CONSTRUTORA DO
INTERMINÁVEL SABER POR MEIO DO ATO TRADUTÓRIO
NA TRADUÇÃO COMENTADA E ANOTADA DO ŚRĪ
RĀMĀNUJA GĪTĀ BHĀṢYA**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pela Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, área de concentração em processos de retextualização e linha de pesquisa em teoria, crítica e história da tradução.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Markus J. Weininger

Universidade Federal de Santa Catarina
Orientador

Prof. Dr. Carlos Alberto Gohn

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Mauri Furlan

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Werner Heidermann

Universidade Federal de Santa Catarina
Suplente

Florianópolis, 29 de julho de 2009.

AGRADECIMENTOS

Ao Sublime Senhor Supremo, por Sua inspiração;

Ao prof. e orientador Dr. Markus J. Weininger que no meu processo polifônico de construção do saber foi o maestro;

Ao prof. Dr. José Roberto O'Shea (UFSC) e ao prof. Dr. Werner Heidermann (UFSC), pelas críticas e sugestões ao projeto dessa dissertação na fase de qualificação;

Ao prof. Dr. Carlos Alberto Gohn (UFMG), que como avaliador desta dissertação na sua fase final, esmeradamente iniciou seus comentários citando o seguinte provérbio latino: “non scholae, sed vitae discimus”, ou seja, “não para a escola, mas aprendemos para a vida”;

Ao prof. Dr. Mauri Furlan (UFSC), pelas críticas e sugestões na fase final desta dissertação, cuja grande lição ficou impressa no seu axioma, “Uma vez perdida a inocência da prática empírica do traduzir, a tradução torna-se uma prática teórica”;

A todos aqueles que foram meus professores nas disciplinas do curso da PGET;

À CAPES, pela parcial bolsa de pesquisa;

À Aline Cassol Daga pela revisão textual;

À Elaine Cristina Basqueroto Coelho pela diagramação;

À Wanessa Gonçalves Silva e ao Sylvio Claudio Oliveira de Carvalho pelas sugestões no processo de aprimoramento desta dissertação;

Ao Rodrigo Gomes Ferreira que me apoiou desde o início até a fase derradeira da pesquisa;

Aos colegas de estudo e funcionários da PGET, em especial ao Umberto Teixeira e à Marivone Rossoni Bedin, e a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização desta pesquisa.

“Traduzir é tanto uma arte quanto uma técnica. Os dois pólos podem ser aperfeiçoados, através da discussão teórica sobre tradução.”
Markus J. Weininger (2009, p. xxiv)

RESUMO

O objetivo principal desta pesquisa é demonstrar e analisar a polifonia como construtora do saber por meio de atos tradutórios. Visando a demonstração de tal propósito, esta pesquisa conta com uma parcial tradução comentada e anotada, ao português, da obra “Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya”, que compreende o clássico filosófico-espiritual “Bhagavad Gītā”, junto ao canônico Bhāṣya (comentário) de Śrī Rāmānuja (1017-1137). Ambos os textos foram escritos originalmente na língua sânscrita e traduzidos para o inglês da Índia por Svāmī Ādidevānanda (1912-1983), portanto, a minha tradução anexada a esta dissertação é uma tradução indireta, ou seja, do inglês indiano para o português brasileiro, mas com ênfase na terminologia filosófica do texto original em sânscrito e em seu aspecto milenar da cultura hindu. Essa estratégia tradutória foi fundamentada nos princípios da teoria funcionalista de Christiane Nord (2001), especificamente, na estratégia tipo documento-filológica. O fato de se tratar de uma tradução interlingual indireta, envolvendo a presença de várias vozes tradutoras enriquece o teor da tradução e da pesquisa que contempla tal aspecto, não como uma perda, ou melancolia (LAGES, 2007), mas, essencialmente, como somatória no processo de construção do saber por meio da produção textual tradutória.

Palavras-chave: Polifonia. Construção do saber. Somatória. Tradução comentada e anotada. Teoria e prática. Tradução filológica. Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya.

ABSTRACT

The main purpose of this study is to demonstrate and analyse the polyphony as constructor of knowledge by means of translational acts. Aiming at the demonstration of this purpose the present study includes a partial commented and annotated translation into Portuguese of the “Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya”, which includes the philosophical-spiritual classic “Bhagavad Gītā” together with its canonical Bhāṣya (comment) by Śrī Rāmānuja (1017-1137). Both texts were originally written in Sanskrit and translated into Indian English by Svāmī Ādidevānanda (1912-1983). Thus the translation included in this dissertation is an indirect translation, from Indian English into Brazilian Portuguese, with emphasis on the original Sanskrit text’s philosophical terminology and its millenar aspects of hindu culture. This translation strategy was based on Christiane Nord’s (2001) functionalist theory, more especificaly her philological, document-type strategy. The fact of being an interlingual indirect translation that involves the presence of various translating voices is enriching the contents of the translation and of the analysis that contemplates this aspect, not as a loss or melancholy (LAGES, 2007), but rather as an essential adding up in the process of building knowledge through texts produced by translation.

Keywords: Polyphony. Building knowledge. Addition. Commented and annotated translation. Theory and practice. Philological translation. Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
1.1 ESTUDOS DA TRADUÇÃO	22
1.2 TRADUÇÃO COMENTADA	25
1.3 DEMARCAÇÃO E OBJETIVO DA PESQUISA	26
1.4 RAZÃO DA ESCOLHA DO TEXTO E O SEU PÚBLICO ALVO.....	27
1.5 VISÃO METODOLÓGICA DO DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA.....	28
PRIMEIRA FASE	31
2 A BHAGAVAD GĪTĀ E O BHĀṢYA	31
2.1 A BHAGAVAD GĪTĀ	31
2.1.1 Procedência do nome e do texto	31
2.1.2 Aspectos sobre a data de origem do texto escrito, oral e do seu tema.....	32
2.1.3 Autoria da Bhagavad Gītā	33
2.1.4 Enredo histórico da Gītā	34
2.1.5 A Bhagavad Gītā como literatura épica, filosófica e religiosa	35
2.1.5.1 Estilo literário	36
2.1.5.2 Aspecto literário épico.....	36
2.1.5.3 Aspecto filosófico	38
2.1.5.4 Aspecto religioso	39
2.1.6 A Gītā no contexto do Hinduísmo, da humanidade e do Brasil.	41
2.1.6.1 A Gītā no Hinduísmo.....	42
2.1.6.2 A Gītā na humanidade	42
2.1.6.3 A Gītā no Brasil	44
2.2 O BHĀṢYA	47
2.2.1 Definição e importância de um Bhāṣya	48
2.2.2 Origem do Bhāṣya de Rāmānuja	49
2.2.3 Procedência da visão filosófica do Bhāṣya	50
2.2.4 Estilo literário e linguagem do Bhāṣya	50
2.2.5 Visão da Gītā sob a ótica do Bhāṣya de Rāmānuja	51
SEGUNDA FASE	57

3 ATO TRADUTÓRIO: TEORIA E PRÁTICA.....	57
3.1 TEORIA	57
3.1.1 Modelos teóricos de tradução	57
3.1.2 Teoria funcionalista	59
3.1.3 Delimitando o tipo estratégico na tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya	66
3.1.4 Endossando a estratégia escolhida.....	70
3.1.5 Paratextos	72
3.1.5.1 Notas do tradutor.....	73
3.2 PRÁTICA	74
3.2.1 Considerações práticas sobre o uso da estratégia na produção textual e na produção de sentidos.....	74
3.2.2 Produção textual.....	75
3.2.3 Produção de sentido	79
3.2.3.1 “Ātman” ou “self” traduzido por “Eu espiritual”.....	86
3.2.4 Problemas e dificuldades tradutórias.....	92
TERCEIRA FASE	101
4 ANÁLISE DAS VOZES CONSTRUTORAS DO INTERMINÁ- VEL SABER POR MEIO DO ATO TRADUTÓRIO.....	101
4.1 VOZES PROTAGONISTAS E SECUNDÁRIAS	102
4.1.1 Análise da voz de Kṛṣṇa como construtora do saber por meio do ato tradutório	103
4.1.2 Análise da voz de Vyāsa como construtora do saber por meio do ato tradutório	109
4.1.3 Análise da voz de Rāmānuja como construtora do saber por meio do ato tradutório.....	113
4.1.4 Análise da voz construtora do saber de Ādidevānanda por meio do ato tradutório.....	119
4.1.5 Análise da minha voz como construtora do saber por meio do ato tradutório.....	123
4.1.5.1 As notas do tradutor construindo o saber	133
4.1.6 A voz do leitor como construtora do saber por meio do ato tradutório	139
4.2 A CONTEMPLAÇÃO CONJUNTA DAS VOZES PROTAGONIS- TAS COMO CONSTRUTORAS DO SABER ANALISADAS NUM ÚNICO EXCERTO DO ŚRĪ RĀMĀNUJA GĪTĀ BHĀṢYA	140
4.2.1 A voz de Kṛṣṇa.....	143

4.2.2 A voz de Vyāsa.....	144
4.2.3 A voz de Rāmānuja.....	144
4.2.4 A voz de Ādidevānanda.....	145
4.2.5 Minha voz	146
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	149
REFERÊNCIAS	153
APÊNDICE A – Breve resumo do Mahābhārata	162
APÊNDICE B – The Gītārtha-Saṅgraha of Śrī Yāmunācārya	168
APÊNDICE C – Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya	178
APÊNDICE D – Breve histórico da vida de Śrī Kṛṣṇa	251
APÊNDICE E – Breve histórico da vida de Vyāsa.....	258
APÊNDICE F – Breve histórico da vida de Rāmānuja.....	260
APÊNDICE G – Breve histórico da vida de ṇdidevāNanda.....	266
APÊNDICE H – Breve relato histórico da relação da minha voz como tradutor do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya	268
APÊNDICE I – Lista das obras citadas como referência nas notas de rodapé do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya	271
APÊNDICE J – Lista dos respectivos nomes das obras abreviadas citadas no Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya	273
APÊNDICE K – Guia da pronúncia em sânscrito	274
ANEXO A – Texto original em Sânscrito e em inglês do primeiro e do segundo capítulos do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya	276

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como campo de atividade central a obra “Śrī¹ Rāmānuja Gītā Bhāṣya”², que compreende o clássico filosófico-espiritual “Bhagavad Gītā” junto ao comentário de Śrī Rāmānuja sobre o mesmo. A obra na sua íntegra contém 620 páginas e foi publicada pela Sri Ramakrishna Math em Mylapore na Índia em 2001, numa edição bilíngüe que contém tanto o texto da Bhagavad Gītā (doravante BG ou apenas Gītā) quanto o comentário de Śrī Rāmānuja em sânscrito e inglês, sendo que a tradução do sânscrito para o inglês foi realizada por Svāmī³ Ādidevānanda. Portanto, aqui se trata de uma tradução interlingual indireta, ou seja, do inglês para o português, porém com a possibilidade de pesquisar o texto original sânscrito em caso de dúvidas.⁴ O fato de se tratar de uma tradução interlingual indireta enriquece ainda mais o teor analítico do cerne da pesquisa, cuja proposta principal é demonstrar a atuação polifônica⁵ como construtora do interminável

¹ Os termos em sânscrito utilizados (com exceção de algumas transcrições) serão grafados conforme a convenção de Genebra (Geneva Oriental Congress, em 1894). Para maiores detalhes sobre a pronúncia de tais palavras, veja guia de pronúncia no APÊNDICE K.

² Todos os termos estrangeiros quando sintaticamente inseridos neste texto em português serão apresentados em itálico para diferenciar da grafia do português a menos que estejam destacados entre aspas, porém os nomes próprios e os títulos das obras citadas permanecerão na grafia corrente do texto em português e sem itálicos. A palavra “Gītā” é substantivo feminino em sânscrito, por isso o mesmo gênero será usado aqui, não obstante ao fato de que alguns autores usem o masculino em português (que será mantido em citações destes autores). A situação torna-se mais complexa pelo fato da dificuldade de discernir quais conceitos sânscritos já foram incorporados ao português, e, assim, dispensariam itálicos (por exemplo “yoga”, “karma”, etc.).

³ A palavra “Svāmī” é às vezes escrita com “w” ao invés de “v” dependendo da grafia utilizada pelo seu portador. No caso dessa dissertação utilizarei sempre a grafia utilizada pelo próprio portador, portanto algumas vezes ela aparecerá com “v” e outras vezes com “w”. Esse mesmo critério ocorrerá com quaisquer outras palavras, ou seja, sempre seguirei a grafia do texto fonte no caso de citações, mesmo que seja diferente da grafia adotada por essa dissertação.

⁴ Meu conhecimento da língua sânscrita é limitado, porém em razão da existência de algumas traduções justalineaes da Gītā, tais investigações se tornam possíveis e, também, em alguns casos mais específicos, há sempre a possibilidade de consultar dicionários e pessoas conhecedoras do sânscrito.

⁵ É importante ressaltar que a idéia de polifonia nesta dissertação não está relacionada com o conceito de polifonia cunhado por Mikhail Bakhtin, no qual polifonia é contemplada como um aspecto de narrativa literária, que compreende uma diversidade de vozes com diferentes opiniões. (Para maiores detalhes, veja, por exemplo: BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.) Nesta dissertação, a idéia de polifonia, ou seja, reunião de vozes, é referida à atuação das pessoas que

saber no processo de produção de um novo texto por meio do ato tradutório⁶. Essa proposta tradutória apresenta o tradutor como construtor do saber, pois, conforme será demonstrado na terceira fase, ele constrói o seu saber por meio do ato tradutório que fica registrado na sua produção textual, ou seja, no texto alvo. E a idéia de interminável, diz respeito ao leitor que dá continuidade à construção do saber por meio de sua produção de sentidos, seja isto de forma mental, oral ou escrita. E, no pertinente ao saber que o tradutor constrói, tal saber é o fruto de suas habilidades lingüísticas, do seu conhecimento prático e teórico do ato tradutório, dos seus conhecimentos e das suas realizações internas e externas em relação ao texto que está sendo traduzido, tanto do ponto de vista do texto propriamente dito quanto do(s) produtor(es) do texto. A dedução é que quanto maior o conhecimento e as realizações que se tem do tópico que está sendo traduzido e quanto mais consciente se estiver do processo que envolve o ato tradutório, maior será a construção do saber do tradutor no texto alvo e do leitor do mesmo. E, esse saber, também, advém da intuição superior, ou seja, da inspiração ou dos insights que ocorrem durante todo o processo da atividade tradutória. Enfim, esse saber é resultante da ação, ou seja, do processo tradutório que envolve os seus aspectos retrospectivo, introspectivo e prospectivo e, do intelecto, por intermédio do qual o saber se manifesta em sua forma consciente. Esses três termos aqui utilizados: ação, intelecto e saber -, no âmbito da nomenclatura sânscrita pertinente à filosofia da Bhagavad Gītā, são designados de *karma* (ação), *buddhi* (intelecto) e *jñāna* (saber). Porém, é oportuno que suscinte a questão que o leitor poderia fazer uma relação do termo “construção do saber” com a idéia do termo “construtivismo” utilizados epistemologicamente por Jean Piaget e Lev S. Vigotsky. No entanto, ainda que possa haver paralelos, a idéia do “construtivismo” de Piaget e Vigotsky está, de modo geral, relacionada com a ontogênese, e a “construção do saber”, aqui percorrida, com o ato tradutório. Ademais, é relevante que se diga que a idéia do termo “construção do saber” aqui utilizado surgiu como consequência do próprio ato tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya. A polifonia, ou seja, as várias vozes denotadas

exercem uma direta ou indireta influência no processo de produção textual por meio do ato tradutório. A influência direta é denominada de voz protagonista e a indireta de voz secundária.

⁶ Ato tradutório é compreendido nesta dissertação como a manifestação final do processo tradutório que, conforme será explicado mais adiante, envolve o aspecto retrrospectivo, intropectivo e prospectivo que se requer numa tradução. Portanto, nesse contexto, o processo tradutório culmina no ato tradutório que se materializa no texto traduzido e em suas possíveis extensões na forma de comentários e anotações e, por consequência, no ato de leitura do mesmo.

no processo tradutório dessa obra favoreceram o surgimento de tal conceituação, e sua razão de assim ser denominada, isto é, “construção do saber”, é demonstrada por meio deste trabalho de pesquisa, mais especificamente, na terceira fase desta dissertação.

As diferentes vozes construtoras do saber, que serão analisadas em detalhes na terceira fase deste trabalho, são categorizadas como protagonistas e secundárias. As vozes protagonistas, como o próprio nome diz são as vozes que exercem uma direta liderança no processo de produção textual tradutória, e as vozes secundárias são as que, indiretamente, contribuem para a formação das vozes protagonistas. As vozes protagonistas foram divididas em cinco, com base no grau de suas relevâncias no contexto de materialização dos seus atos tradutórios, ou seja, desde o surgimento da voz do interlocutor da *Gītā*, Śrī Kṛṣṇa; a voz do redator da voz interlocutora, Vyāsa; a voz do comentador do texto redigido por Vyāsa, Rāmānuja; a voz do tradutor do texto redigido em sânscrito por Vyāsa e Rāmānuja para o inglês, ou seja, a voz de Ādidevānanda e a voz do tradutor do texto do inglês para o português, isto é, a minha voz, que no contexto geral desta dissertação, age não apenas como voz tradutora mas também como pesquisadora. A voz do leitor, também considerada como protagonista, não foi incluída entre as cinco citadas porque ela representa a voz do vir-a-ser, que surge após a finalização do texto alvo. Desse modo, considerando a voz do leitor como uma voz referencial, que representa uma coletividade, ela não poderá ser analisada individualmente, mas a menção a ela como extensão da construção do interminável saber será parte dos tópicos descritos na terceira fase dessa pesquisa. E as vozes secundárias, em relação a essas vozes protagonistas, também não serão analisadas individualmente, mas tão somente apresentadas quando se fizer necessário no contexto da descrição da voz protagonista. Não obstante, como exemplo, pode ser dito que a voz de Arjuna no texto da *Bhagavad Gītā* atua como voz secundária da manifestação da voz protagonista de Bhagavān Kṛṣṇa, ou que a voz secundária do preceptor de Rāmānuja, Śrī Yāmuna, atua como formadora da voz protagonista de Rāmānuja. Portanto, a manifestação dessas vozes, como construtoras do saber por meio do processo de produção textual tradutória, será examinada a partir de uma análise que se inicia desde a produção do texto em sânscrito, passando para o inglês e chegando ao texto alvo, ou seja, o português. Contudo, neste trabalho, a tradução indireta através de várias etapas não é contemplada como a-

créscimo de perdas, mas como somatória⁷ de ganhos de conhecimento no texto alvo final, conforme será demonstrado de forma elaborada na terceira fase desta pesquisa. Daí, a razão da idéia do termo “construção do saber”, do contrário seria “demolição do saber”.

Na seqüência desta Introdução, para uma melhor contextualização da proposta, a pesquisa é situada na sua devida área de atuação acadêmica, ou seja, no mapa geral da disciplina de Estudos da Tradução, e, por sua vez, no ramo da tradução comentada, no qual o foco central da pesquisa foi delimitado. Na seção seguinte, descrever-se-á sobre a justificação e o objetivo da pesquisa, e como parte final dessa Introdução, será apresentado um quadro da seqüência metodológica na qual a pesquisa foi desenvolvida.

1.1 ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Estudos da Tradução é uma disciplina emergente, do ponto de vista acadêmico, a qual segundo Shuttleworth (1977, introd.) ainda está “*finding its feet*”, ou seja, buscando se firmar no seu espaço.

O nome “Estudos da Tradução” foi sugerido por Holmes em 1972, no seu histórico artigo “The Name and Nature of Translation Studies”, apresentado no 3º Congresso Internacional de Linguística Aplicada em Copenhagem. Segundo Holmes (1988), os Estudos da Tradução podem ser divididos em Estudos Puros da Tradução (*Pure Translation Studies*) e Estudos Aplicados da Tradução (*Applied Translation Studies*). Como Estudos Puros da Tradução, ou seja, como um objeto de pura pesquisa, aí se apresentam dois objetivos principais, a saber:⁸

- (1) to describe the phenomena of translating and translation(s) as they manifest themselves in the world of our experience and (2) to establish general principles by means of which these phenom-

⁷ Esta somatória, não se refere necessariamente em termos de quantidade textual, mas especificamente, à qualidade da performance da estratégia utilizada na produção textual, no sentido da aproximação e interação do tradutor com o texto fonte e o seu autor.

⁸ Todas as citações em inglês, com os seus devidos textos correspondentes em português, encontradas nesta dissertação foram traduzidas por mim, ou de outra forma, o nome do tradutor foi inserido.

ena can be explained and predicted.⁹ (HOLMES, 1988, p. 71)

Holmes (1988) classifica essas duas divisões em Estudos Descritivos da Tradução e Estudos Teóricos da Tradução. Os Estudos Descritivos da Tradução, por sua vez, subdividem-se na pesquisa orientada no produto, na função e no processo. A pesquisa orientada no produto (*product-oriented*) é aquela em que o texto traduzido, nesse caso o produto, será analisado, por exemplo, em termos de comparação com outras traduções desse mesmo texto, seja na mesma língua ou em línguas diferentes. Nesse contexto o foco é o estudo das traduções individuais em relação às outras traduções, levando em consideração vários aspectos tais como o histórico, o social e o estético. Holmes (1988), empolgado com a perspectiva da pesquisa orientada no produto, salienta que uma das grandes metas desse estudo será apresentar uma história geral das traduções, ou seja, começando desde os seus primórdios na antiguidade até os dias atuais. Por outro lado, pesquisa orientada na função (*function-oriented*) é o estudo direcionado não para o processo descritivo da tradução em si, mas especificamente para a influência ou a função do texto traduzido na sociedade, ou como Holmes (1988 p. 72) diz: “*it is a study of contexts rather than texts*”¹⁰. Holmes (1988 p. 72) enquadra o perfil dessa pesquisa na área de sociologia e a denomina de “*socio-translation studies*”. A pesquisa orientada no processo (*process-oriented*) é o que Williams e Chesterman (2002) denominam de aspecto introspectivo, ou seja, o ato tradutório contemplado do ponto de vista interno do tradutor ou, como Holmes sugere, é a revelação dos dados da “*little black box*” da mente do tradutor, e portanto Holmes (1988 p. 73) intitula esse processo de “*psycho-translation studies*”. Esse foco da pesquisa tem como função estudar a natureza das tomadas de decisões do tradutor bem como suas estratégias para solucionar os problemas consequentes do ato tradutório.

No que concerne aos Estudos Teóricos da Tradução, Holmes (1988, p. 73) os divide em parcial e geral e descreve que o principal objetivo desse estudo consiste

⁹ “(1) descrever o fenômeno de traduzir e da(s) tradução(ões) como eles se manifestam no mundo da nossa experiência, e (2) estabelecer os princípios gerais por meio dos quais estes fenômenos podem ser explicados e previstos.”

¹⁰ “é um estudo dos contextos em vez dos textos.”

in using the results of descriptive translation studies, in combination with the information available from related fields and disciplines, to evolve principles, theories, and models which will serve to explain and predict what translating and translations are and will be.¹¹

No que se refere aos Estudos da Tradução Aplicada Holmes aponta quatro áreas de atuação ou “*of use*” (de uso) conforme palavras de Bacon¹² (1972, apud HOLMES, 1988 p. 77). As quatro áreas de aplicação são: área de treinamento ou educação do tradutor (*translator training*); área concernente aos itens que ajudam ou apóiam o trabalho do tradutor, tais como dicionários, softwares, etc (*translation aids*); política de tradução (*translation policy*) e crítica de tradução (*translation criticism*).

Em suma, os três ramos da área dos Estudos da Tradução, ou seja, o descritivo, o teórico e o aplicado, segundo Holmes (1988) são interdependentes e se complementam como partes integrantes da disciplina. Além desses, o autor adiciona a esses três ramos mais dois aspectos que incorporam os Estudos da Tradução: o aspecto histórico que envolve a descrição da história da tradução e o aspecto metodológico que envolve os métodos e modelos que podem ser utilizados em pesquisa nos ramos citados.

Esse modelo de Holmes (1988) sobre o mapeamento da área de Estudos da Tradução, tem servido de base e inspiração para outros modelos e foi demonstrado com o objetivo de posicionar esta pesquisa na sua devida área acadêmica. É importante ressaltar que, do ponto de vista acadêmico e profissional, os Estudos da tradução é uma disciplina que tem sua própria identidade e que cada vez mais expressa o seu valor e importância na sociedade, pois serve de parâmetro tanto para os críticos e teóricos da tradução como para os próprios tradutores.

¹¹ “em usar os resultados dos estudos descritivos em combinação com as informações disponíveis dos relacionados campos e disciplinas, para desenvolver princípios, teorias, e modelos que servirão para explicar e prognosticar o que o traduzir e as traduções são e virão a ser.”

¹² Veja S. Pit Corder, “Problems and Solutions in Applied Linguistics”, artigo apresentado numa sessão penária do Congresso de Lingüística Aplicada em Copenhagen em 1972.

1.2 TRADUÇÃO COMENTADA

Dentro da área de Estudos da Tradução, onde a tradução comentada que é o foco desta pesquisa estaria situada? Antes de responder a essa pergunta, é importante que se compreenda o que é uma tradução comentada. Williams e Chesterman (2002, p. 7) apresentam a seguinte definição:

A translation with commentary (or annotated translation) is a form of introspective and retrospective research where you yourself translate a text and, at the same time, write a commentary on your own translation process. This commentary will include some discussion of the translation assignment, an analysis of aspects of the source text, and a reasoned justification of the kinds of solutions you arrived at for particular kinds of translation problems.¹³

Então, segundo a terminologia de Williams e Chesterman (2002), o projeto de pesquisa da tradução comentada está focado no aspecto introspectivo e retrospectivo que se manifesta na forma de um comentário. O introspectivo diz respeito à função cognitiva do tradutor, ou conforme denominado por Wilss (1999, p. 137) refere-se ao uso da inteligência do tradutor em respostas às suas tomadas de decisões em relação à forma de traduzir, como por exemplo, literal ou não-literal, e também em relação às estratégias utilizadas para solucionar os problemas tradutórios. Por outro lado, o aspecto retrospectivo está direcionado à análise do texto fonte, envolvendo a relação do tradutor com o autor atinente à sua produção literária e visão de mundo, no sentido de melhor compreender o processo criativo do texto fonte, seu estilo, função, audiência, etc. Para complementar essa visão de Williams e Chesterman (2002), cabe acrescentar ainda o aspecto prospectivo, isto é, a análise referente ao texto alvo, tais como sua função, estilo, audiência, visibilidade do

¹³ “Uma tradução comentada (ou uma tradução anotada) é uma forma de pesquisa introspectiva e retrospectiva onde você mesmo traduz um texto e, ao mesmo tempo, escreve um comentário sobre o seu próprio processo tradutório. Este comentário incluirá alguma discussão da tarefa da tradução, uma análise dos aspectos do texto fonte, e uma satisfatória justificação dos tipos de soluções que você obteve para os tipos particulares dos problemas de tradução.”

tradutor, etc. No caso desta pesquisa, o aspecto prospectivo assume um destaque especial, pois é no texto alvo e a partir dele que a demonstração das várias vozes tradutoras como construtoras do saber se manifestam na sua plenitude.

Diante disso, uma vez que se pretende situar a tradução comentada dentro do mapa da área de Estudos da Tradução, pode-se considerá-la como uma ramificação dessa disciplina, na qual a pesquisa situa-se no texto de partida e de chegada junto à explicitação do ato tradutório, envolvendo teoria e prática. Ademais, como centro da pesquisa, deve constar uma questão específica referente ao fenômeno¹⁴ tradutório, que direcione a investigação para uma determinada finalidade, no intuito de contribuir com a soma do conhecimento na área pesquisada. Tal finalidade será o tema da seção seguinte.

1.3 DEMARCAÇÃO E OBJETIVO DA PESQUISA

O foco principal desta pesquisa reside na análise das vozes que participaram no processo de produção textual tradutória do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, desde o surgimento da voz tradutória de Kṛṣṇa, seguida das vozes de Vyāsa, Rāmānuja, Ādidevānanda e da minha. Tal análise polifônica tem como objetivo não apenas a análise das estratégias tradutórias, ou seja, da natureza das tomadas de decisões do tradutor, mas, acima de tudo, o objetivo de demonstrar a atividade de produção textual tradutória como propulsora da interminável construção do saber por meio da presença atuante da voz do tradutor. Essa análise, conforme sugerida, é o tema da terceira fase desta pesquisa.

Portanto, esta investigação científica situada no âmbito dos estudos descritivos na área dos Estudos da Tradução, segundo mapeamento de Holmes, não tem o intuito de demonstrar resultados quantitativos ou prescritivos, mas resultados que demonstrem por meio da análise das vozes produtoras textuais que elas são construtoras do saber por meio de seus próprios atos tradutórios e, que portanto, neste contexto a tradução é contemplada como somatória e não como perda.

¹⁴ Por “fenômeno” aqui se entende a definição de número 2 dada no novo Aurélio (1999, p. 893): “Fato de interesse científico, suscetível de descrição ou explicação”.

1.4 RAZÃO DA ESCOLHA DO TEXTO E O SEU PÚBLICO ALVO

Atualmente, segundo Turci (2007), há mais de 3.000 traduções da Gītā produzidas nas mais diversas línguas, sendo que quase 1.000 estão no idioma inglês. Dentre todas essas Gītās¹⁵ traduzidas e comentadas, tanto no oriente como no ocidente, conforme pesquisadores e estudiosos, há dois comentários da Gītā que são considerados os mais relevantes e que têm servido, durante séculos, de inspiração para a grande maioria dos outros comentários. Esses dois proeminentes comentários são o de Śāṅkara (788-820) e o de Rāmānuja (1017-1137), denominados *bhāṣya* em sânscrito, sendo que, na forma de registro histórico, o comentário de Śāṅkara é tido como um dos mais antigos dentre todos.

No Brasil, segundo pesquisa de Ferreira (2006), há 22 edições da Gītā, porém, nenhuma delas é a tradução da Gītā comentada por Śāṅkara ou por Rāmānuja. Portanto, percebendo essa lacuna e em razão de uma empatia filosófica e devocional, escolhi trabalhar com o texto Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, tornando-o acessível aos leitores que não têm acesso ao texto em sânscrito ou inglês.¹⁶

Quanto ao público alvo, essa obra destina-se principalmente aos inquiridores transcendentalistas, aos que preconizam e praticam os diferentes seguimentos da ortodoxia hindu, aos estudiosos em geral e, enfim, aos admiradores da Gītā.¹⁷

A razão de preparar, dentre os dezoito capítulos que a obra contém, apenas os dois primeiros para que sirvam como ilustração para os leitores desta dissertação, se deu em razão que, de um modo geral, na Gītā cada verso ou capítulo pode ser analisado ou estudado separadamente sem prejuízo dos demais e, também, em função do tempo delimitado para a apresentação desta pesquisa em nível de mestrado. No entanto, em termos de análise da apresentação da obra, esta será contemplada em toda a sua extensão.

¹⁵ O sânscrito não faz plural com “s”. No entanto, é comum quando se escrevem os termos sânscritos isoladamente no meio de textos em português observar o plural com “s”. Portanto, tal critério será usado nessa dissertação.

¹⁶ É importante esclarecer, que mesmo considerando esta escolha pessoal, tenho também profundo apreço pelo comentário filosófico e devocional de Śāṅkara.

¹⁷ É interessante frisar que, do ponto de vista do objetivo principal da pesquisa, ou seja, “da polifonia contemplada como construtora do interminável saber por meio do ato tradutório”, o seu público alvo é os pesquisadores e estudantes do fenômeno tradutório, tanto no âmbito teórico quanto prático.

1.5 VISÃO METODOLÓGICA DO DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

O processo de desenvolvimento metodológico dessa pesquisa sucedeu-se em três fases. Na primeira fase, a qual está relacionada ao aspecto retrospectivo, o foco se deteve no estudo do histórico e conteúdo do texto fonte, ou seja, o Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, que é composto da Bhagavad Gītā e do Bhāṣya (comentário) elaborado por Rāmānuja. Portanto, nessa fase os textos da Gītā e do Bhāṣya foram analisados e apresentados separadamente.

Na segunda fase, também caracterizada como sendo o aspecto cognitivo ou introspectivo, abordou-se a questão do ato tradutório tanto em sua característica teórica quanto prática. Com o intuito de uma maior conscientização do tradutor em relação ao seu ato tradutório, isto é, em relação a sua produção textual tradutória, foi apresentado certos aspectos da teoria funcionalista e concluiu-se que a estratégia tipo documento-filológica seria apropriada para o embasamento teórico no processo tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, tendo em vista o propósito do tradutor. No contexto prático, abordou-se a questão dos recursos utilizados na estratégia de produção textual e na questão da produção dos sentidos do texto fonte para o texto alvo e, em seguida, foram apontados alguns dos problemas e soluções encontrados no decorrer da atividade tradutória. Nessa fase tratou-se também da importância dos paratextos (prefácio, glossário etc.) e, mais especificamente, da relevância que as notas do tradutor ocuparam na produção do texto alvo. De fato, tais notas, numa tradução do tipo documento-filológica, exercem uma função tão proeminente no processo de produção textual que no caso do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya a tradução passou a ser designada não apenas de comentada, mas, também, anotada. Comentada em função dos comentários do tradutor sobre aspectos teóricos e práticos do ato tradutório, e anotada em relação ao número expressivo das notas de rodapé na formação do discurso do tradutor.

A terceira fase dessa pesquisa, a qual está relacionada com o aspecto prospectivo, teve como foco principal o texto já produzido na língua alvo, no qual e a partir do qual, a função majoritária da pesquisa se efetivou, ou seja, a análise das diferentes vozes tradutórias que atuaram no processo de produção textual, desde o surgir da voz da fala de Kṛṣṇa, até a voz do tradutor para o português, e, por fim, aludiu-se tam-

bém à voz do leitor. Todas essas vozes, conforme demonstrações apresentadas, foram contempladas como construtoras do saber por meio de suas produções textuais tradutórias.

Após essas três fases, o trabalho de pesquisa foi finalizado com as considerações finais sobre a questão da polifonia contemplada como construtora do interminável saber por meio do ato tradutório, tendo como ilustração o texto *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*.

Para uma melhor visualização, um quadro conforme ocorreu o desenvolvimento metodológico da pesquisa será mostrado a seguir:

Introdução

Estudos da Tradução

Tradução comentada e anotada

1ª Fase	2ª Fase	3ª Fase
Aspecto retrospectivo	Aspecto introspectivo	Aspecto prospectivo
Texto fonte	Ato tradutório	Texto alvo
Histórico e conteúdo	Abordagem teórica e prática	Análise das vozes construtoras do interminável saber por meio dos seus atos tradutórios

Considerações finais

PRIMEIRA FASE

2 A BHAGAVAD GĪTĀ E O BHĀṢYA

Esta primeira fase da pesquisa, conforme explicitado na Introdução, compreende o aspecto retrospectivo, ou seja, um estudo de reconhecimento do objeto da pesquisa, a saber, o Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya. Uma apresentação segundo a tradição na qual ambos os textos - a obra milenar Bhagavad Gītā e o Bhāṣya (comentário) elaborado por Rāmānuja - estão inseridos será o tema abordado nessa primeira fase. Primeiramente, será apresentado a Bhagavad Gītā e, em seguida, o Bhāṣya.¹⁸

2.1 A BHAGAVAD GĪTĀ

Esta seção abordará os seguintes temas atinentes à obra: data e autoria, enredo, cenário geográfico e estilo literário e métrico. Além disso, de maneira breve, apresentar-se-á um histórico de sua significância no âmbito da cultura hindu, da humanidade em geral, e em particular do Brasil.

2.1.1 Procedência do nome e do texto

¹⁸ Esta primeira fase tende apenas a analisar os textos da Gītā e do Bhāṣya de uma forma objetiva, sendo que o lado subjetivo dos textos, envolvendo os seus sujeitos ou autores, Bhagavān Kṛṣṇa e Rāmānuja, serão analisados na terceira fase, quando as vozes autoras dos textos são contempladas como construtoras do saber por meio da produção textual tradutória.

O termo “Bhagavad Gītā” literalmente significa “A Canção de Bhagavān”. Bhagavān (*bhaga* – fortuna; *vān* – possuidor) é um epíteto de Kṛṣṇa, que se refere a Ele como o possuidor das seis fortunas em grau ilimitado, a saber: riqueza, força, fama, beleza, conhecimento e renúncia. Gītā significa canção, e os ensinamentos de Bhagavān Kṛṣṇa são denominados de canção porque são enunciados na forma de versos melodiosos, portanto próprios para serem entoados ou cantados. Na linguagem da literatura védica é comum denominar uma pessoa muito poderosa de *bhagavān*, tais como os deuses ou os sábios auto-realizados, porém Kṛṣṇa, para ser distinguido dos outros *bhagavāns*, é descrito no “Śrīmad Bhāgavatam”¹⁹ (1.3:28) como sendo “*kṛṣṇas tu bhagavān svayam*”, ou seja, “porém Kṛṣṇa é o próprio Bhagavān” ou, em outras palavras, Ele é a origem de todos os outros *bhagavāns*.

A Bhagavad Gītā, ainda que seja considerado um texto independente, é parte do maior épico já escrito na história da humanidade, o Mahābhārata. Os dezoito capítulos da Bhagavad Gītā compreendendo os seus 700²⁰ versos fazem parte da seção “Bhīṣma-parva” do grande épico Mahābhārata.

2.1.2 Aspectos sobre a data de origem do texto escrito, oral e do seu tema

A data de escrita do texto da Bhagavad Gītā é um tema polêmico, e até certo ponto desgastante do ponto de vista histórico da pesquisa, uma vez que não há um consenso entre os pesquisadores. De fato, as datas propostas variam em centenas de anos, ou, às vezes, até em alguns milhares de anos. Veja-se, por exemplo, que o pesquisador Lamotte²¹ (1929, apud STELLA, 1970), acredita que a data provável da origem do texto oscile entre o século III a.C. e o III d.C., porém Radhakrishnan (2000, p. 14), escreveu:

From its archaic constructions and internal references, we may infer that it is definitely a work of

¹⁹ Śrīmad Bhāgavatam ou Bhāgavata Purāṇa é um dos Purāṇas (textos que descrevem histórias dos tempos antigos) que faz parte da literatura místico-filosófica tradicional do hinduísmo.

²⁰ Em algumas edições o número de versos chega a 701.

²¹ LAMOTTE, E. *Notes sur la Bhagavadgita*, Paris, 1929.

the pre-Christian era. Its date may be assigned to the fifth century B.C., though the text may have received many alterations in subsequent times.²²

Entrementes, a data da Gītā, do ponto de vista de sua transmissão oral para Arjuna, no campo de batalha de Kurukṣetra, segundo cálculos páleo-astronômicos apontados por Duarte (1998), indica que o evento da Guerra do Mahābhārata ocorreu por volta do ano 3.000 a.C. Porém, há também que se dizer que, segundo os mestres da escola Suddha Dharma Mandalam, este diálogo entre Śrī Kṛṣṇa e Arjuna ocorreu em um domingo, no mês de Kartika²³, no período de Śrī Kāla (entre seis e dez horas da manhã), há aproximadamente treze mil anos (RIBEIRO JÚNIOR, 1990). E no que diz respeito à origem do seu conteúdo filosófico a data remonta à época mais remota da humanidade, pois o próprio Śrī Kṛṣṇa, o locutor da Gītā, fala para Arjuna (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 156):

The Lord said: I taught this imperishable Yoga to Vivasvān; Vivasvān taught it to Manu; Manu declared it to Ikṣvāku. Thus handed down in succession, the royal sages knew this (Karma Yoga). But with long lapse of time, O Arjuna, that Yoga was lost to the world. It is the same ancient Yoga which is now taught to you by Me, as you are My devotee and My friend. For, this is a supreme mystery. (BG 4:1-3)²⁴

2.1.3 A autoria da Bhagavad Gītā

²² “Das suas construções arcaicas e de suas referências internas, podemos inferir que é uma obra definitivamente da era pré-cristã. A sua data pode ser estimada no século V a.C., ainda que o texto tenha tido muitas alterações nos tempos subsequentes.”

²³ O mês de Kartika, de acordo com o calendário nacional indiano, corresponde ao período de 23 de outubro à 21 de novembro.

²⁴ “O Senhor Supremo disse: Eu ensinei este imperecível Yoga a Vivasvān; Vivasvān o ensinou a Manu; Manu o instruiu a Ikṣvāku. Assim transmitido de um para outro, os reis sábios conheceram este (*Karma Yoga*). Mas com o passar do tempo, ó Arjuna, este *Yoga* perdeu-se no mundo. Este mesmo antiquíssimo *Yoga* está agora sendo ensinado a você por Mim, porque você é Meu devoto e amigo. Pois, isto é um mistério supremo.”

Quanto à autoria do texto da BG, há consenso entre os tradicionais eruditos e pesquisadores que um eminente sábio do passado, descrito no Mahābhārata como sendo filho de Parāśara e Satyavati e conhecido pelo nome de Kṛṣṇa Dwaipāyana Vyāsa, seja o seu autor. No Mahābhārata (GANGULI, 2000, p. 3) isso é descrito da seguinte forma:

The son of Satyavati having, by penance and meditation, analysed the eternal Veda, afterwards composed this holy history, when that learned Brahmarshi of strict vows, the noble Dwaipayana Vyasa, offspring of Parasara, had finished this greatest of narrations, he began to consider how he might teach it to his disciples.²⁵

Ratificando tal enunciação, Ādi Śankara Ācārya, um dos maiores intérpretes da Gītā, diz “The Vedic Dharma, as it was imparted by the Lord, has been set forth by the omniscient and venerable Vedavyāsa in seven hundred verses, celebrated as the Gītā”²⁶ (WARRIER, 2000, p. 3); e, complementando Swami Dayananda, comenta: “Vyāsa is also called Vedavyāsa because it was he who edited all of the oral tradition contained in the Veda”²⁷ (DAYANANDA, [s.d.], p. 74).

Dessa forma, o sábio Vyāsa é não apenas reconhecido como o autor ou compilador da Gītā, ou seja, do Mahābhārata, mas de todos os Vedas, incluindo algumas de suas literaturas suplementares tais como o Vedānta-Sūtras e o Śrīmad Bhāgavatam.

2.1.4 Enredo histórico da Gītā

²⁵ “O filho de Satyavati tendo, através da penitência e meditação, analisado o eterno *Veda*, após isso compôs esta história sagrada {o *Mahābhārata*}. E quando (ele) esse erudito Brahmarshi de votos estritos, o nobre Dwaipāyana Vyāsa, filho de Parāśara, terminou esta {que é considerada} a maior das narrações, ele começou a considerar como ele poderia ensiná-las para seus discípulos.”

²⁶ “O Dharma védico, tal como foi transmitido pelo Senhor Supremo, foi apresentado pelo onisciente e venerável Vedavyāsa em setecentos versos, celebrado como a Gītā.”

²⁷ “Vyāsa é também chamado Vedavyāsa porque foi ele que editou toda a tradição oral contida nos Vedas.”

É dito no Śrīmad Bhāgavatam (1982) que, após editar os Vedas, o sábio Vyāsa por compaixão pelas pessoas que não têm propensão para a leitura dos discursos filosóficos concernentes aos tópicos de relevância espiritual, escreveu, para o enlevamento das pessoas em geral, o grande épico Mahābhārata, o qual expõe os princípios mais elevados dos conceitos espirituais na forma de narração da história dos Pāṇḍavas. E aconteceu, então, que para a boa fortuna de todas as classes de ordem social e espiritual, no meio desse grande épico foi inserido a BG que é considerada a essência de todo o conhecimento védico. Talvez, a genialidade dessa atitude generosa de Vyāsa seja a causa, mesmo nos dias atuais, da popularidade da Gītā entre todas as classes de pessoas. É interessante notificar que, em fins do século XX, B. R Chopra e Ravi Chopra produziram e dirigiram para a televisão indiana a novela do drama Mahābhārata, que foi exibida em 94 episódios de 45 minutos cada²⁸.

Considerando que a Gītā, ainda que recitada, lida e estudada como um texto independente, é parte integrante do épico Mahābhārata, conclui-se então que, para se ter uma visão mais ampla sobre a origem da batalha entre os Kauravas e os Pāṇḍavas e do diálogo entre Śrī Kṛṣṇa e Arjuna, torna-se necessário, mesmo que de uma forma breve, fazer uma exposição do texto do Mahābhārata. Sendo assim, deixo à disposição do leitor um breve resumo do épico Mahābhārata no APÊNDICE.

2.1.5 A Bhagavad Gītā como literatura épica, filosófica e religiosa

Esta seção consiste, primeiramente, de uma breve descrição do estilo literário da Gītā e, em seguida, aborda alguns dos seus aspectos contemplados do ponto de vista épico, filosófico e religioso.

²⁸ Esta novela intitulada, INDIA'S GREATEST EPIC MAHABHARAT, produzida e dirigida por B.R. Chopra e Ravi Chopra, não passou apenas na televisão indiana, mas foi comercializada para o público em geral, em 16 DVDs de 4:30 h cada, totalizando um total de 72 horas de gravação.

2.1.5.1 Estilo literário

A Gītā foi originalmente escrita em versos com métrica, uma forma chamada “*sloka*” em sânscrito, ou seja, estância ou estrofe. Dayananda ([s.d.], p.22) descreve estes versos como tendo apenas dois metros: o *anuṣṭubh* e *triṣṭubh*. Segundo Duarte (1998, p. 22), o *anuṣṭubh* é composto de versos de oito sílabas e o *triṣṭubh* de onze sílabas.

2.1.5.2 Aspecto literário épico

A Gītā é compreendida como uma obra literária épica, pois o diálogo de natureza filosófico-espiritual que ocorre entre Kṛṣṇa e Arjuna, no meio do campo da batalha de Kurukṣetra, está inserido no enredo da epopéia do Mahābhārata. Sendo assim, só se compreende o conteúdo do texto do primeiro capítulo da Gītā contextualizando-o com o contexto geral da obra. Por isso, entendida dentro desse ponto de vista, a Gītā é uma obra literária épica cujo enredo tem princípio, meio e fim.

O primeiro verso da Gītā é um apelo direto ao seu aspecto literário épico²⁹ e começa assim (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 44): “Dhṛtarāṣṭra said: On the holy field of Kurukṣetra, gathered together eager for battle, what did my people and the Pāṇḍavas do, O Saṅjaya?”³⁰. É interessante evidenciar que muitos tradutores e comentaristas da Gītā relegam o seu aspecto épico e vão diretamente para a essência, que consiste do seu conteúdo filosófico-espiritual. Esse é o caso de Śaṅkara, que começa a elaborar o seu comentário apenas a partir do verso 10 do segundo capítulo, e, parcialmente, o de Rāmānuja, que começa o seu comentário a partir do verso 19 do primeiro capítulo – uma atitude ainda mais radical em relação ao seu aspecto épico foi tomada por certos tradutores, por exemplo, Huberto Rohden que chegou a omitir os primeiros 24 versos em sua tradução. Há, também, certos comentaristas

²⁹ É interessante frisar que o nome Mahābhārata, “Mahā” (grande) “Bhārata” (Índia), é uma alusão à grande história da Índia, pois nos tempos antigos a Índia era conhecida como Bhārata, nome esse em referência ao bem-sucedido governo do rei Bhārata.

³⁰ “Dhṛtarāṣṭra disse: No sagrado campo de Kurukṣetra, reunidos e desejosos de lutar, o que fizeram o meu povo e os Pāṇḍavas, ó Saṅjaya?” (BG 1:1)

tas que não apenas relegam o aspecto épico, mas que o consideram mera ficção, esse é o caso, por exemplo, de Gandhi (LIMA, 1992, p. 23), que no seu comentário ao primeiro verso da Gītā diz,

O Gita não é um discurso histórico. Necessita-se amiúde de uma ilustração física para se demonstrar uma verdade espiritual. Isto não é a descrição de uma guerra entre primos, e sim entre nossas duas naturezas – o Bem e o Mal. Eu considero Duryodhana e os seus como os baixos impulsos do homem, e Arjuna e os seus como os impulsos elevados. O campo de batalha é nosso próprio corpo. Uma eterna batalha se segue entre os dois campos, e o Poeta a descreve vividamente. Krishna é o Morador Interno, sempre sussurrando a um coração puro”

Por outro lado, tradutores e comentaristas como Swami Dayananda Saraswati ([s.d]), A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (1989), Bhaktivedanta Nārāyaṇa Mahārājā (2000) e S. Radhakrishnan (2000) aprofundam-se com muita riqueza de detalhes na questão literária épica, situando o leitor dentro do enredo da obra como um todo.

Da mesma forma que o primeiro, o último verso da Gītā é uma evocação ao seu espírito épico e diz o seguinte (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 607): “Wherever there is Śrī Kṛṣṇa, the Lord of Yoga, and Arjuna the Archer, there are ever fortune, victory, wealth and sound morality. This is my firm conviction”.³¹ Comentando sobre esse verso Prabhupāda (1986, p. 722) escreveu:

The Bhagavad-gītā began with an inquiry of Dhṛtarāṣṭra’s. He was hopeful of the victory of his sons, assisted by great warriors like Bhīṣma, Drona and Karna. He was hopeful that the victory would be on his side. But after describing the scene on the battlefield, Sañjaya told the King, “You are thinking of victory, but my opinion is that where Kṛṣṇa and Arjuna are present, there will be all good fortune.” He directly confirmed that Dhṛtarāṣṭra could not expect victory for his

³¹ “Onde quer que esteja Śrī Kṛṣṇa, o Senhor do *Yoga*, e o arqueiro Arjuna, sempre haverá fortuna, vitória, riqueza e justa moralidade. Esta é a minha firme convicção.” (BG 18:78)

side. Victory was certain for the side of Arjuna because Kṛṣṇa was there.³²

Esse é o drama, a intriga, a luta pelo poder régio, a luta do bem e do mal, que permeia todo o enredo da epopéia denominada “Mahābharāta”. Fazendo prevalecer o *dharma*, ou seja, a virtude, a ética, a justiça, a prosperidade e a vitória daqueles que estão do lado do Deus encarnado - denominado Kṛṣṇa, o Supremo governante dos céus e da terra, o bem-querente dos devotos e o terror dos Seus inimigos – a grande batalha, então, chega ao seu derradeiro fim. Eis aí, portanto, a inspiração e o orgulho do povo indiano pela narrativa da epopéia, pois ela representa o passado divino e glorioso da Índia, passado esse que move o sentimento místico e religioso do povo indiano até os dias presentes, e, certamente, assim como as águas místicas do rio Ganges, tal sentimento se perpetuará para as gerações futuras. É por isso que, mesmo contemplada do ponto de vista épico, a Gītā não é tida como uma literatura ordinária, mas como uma literatura divina, que se tornou uma escritura para os hindus, assim como a literatura épica do Velho Testamento se tornou uma escritura para judeus e cristãos.

2.1.5.3 Aspecto filosófico

Por filosofia, para as finalidades dessa dissertação, entende-se a definição dada no novo Aurélio (1999, p. 905):

Estudo que se caracteriza pela intenção de ampliar incessantemente a compreensão da realidade, no sentido de apreendê-la na sua totalidade [...] ora ‘realidade suprema’, ora ‘causa primeira’, ora ‘fim último’, ora ‘absoluto’, ‘espírito’, ‘matéria’, etc [...].

³² “A Bhagavad-gita começou com uma indagação de Dhṛtarāṣṭra. Ele estava esperançoso da vitória de seus filhos, assistidos por grandes guerreiros como Bhīṣma, Drona e Karna. Ele estava esperançoso de que a vitória estaria de seu lado. Mas após descrever a cena no campo de batalha, Sañjaya disse ao rei: “Você está pensando em vitória, mas minha opinião é que onde Kṛṣṇa e Arjuna estão presentes, haverá toda a boa fortuna.” Ele confirmou diretamente que Dhṛtarāṣṭra não podia esperar vitória para seu lado. A vitória era certa para o lado de Arjuna porque Kṛṣṇa estava ali.”

A Gītā é, por natureza, um texto predominantemente filosófico, uma vez que o seu objetivo crucial é versar sobre o conhecimento da natureza das coisas em geral, tais como a natureza do espírito, da matéria, da ação e do conhecimento. Portanto, inspirados nesses princípios filosóficos da Gītā, alguns estudiosos e pesquisadores a definiram da seguinte maneira:

A Gītā é um dos resumos mais claros e mais completos da filosofia eterna que jamais se tem escrito. Daí o seu valor permanente, não somente para os indianos, mas para toda a humanidade... A Bhagavad-Gītā é e pode ser a proclamação espiritual mais sistemática da filosofia eterna (HUXLEY, 1945 apud STELLA, 1970, p. 12).

É o mais belo e talvez o único poema verdadeiramente filosófico que nos possa oferecer literatura; é aquilo que de mais nobre, profundo e sublime o mundo nos possa oferecer (HUMBOLDT, 1944, apud STELLA, 1970, p. 12).

Bhagavad Gita, o livro número um; é como se nos estivesse falando não o pequeno e acanhado, mas sim um grandioso, sereno e consistente império; a voz de uma antiga inteligência que em outra época e clima ponderou e solucionou estes mesmos problemas que nos afligem (EMERSON, [s.d]),, apud DUARTE, 1998, p. 33).

2.1.5.4 Aspecto religioso

Na Índia, costuma-se dizer que filosofia sem religião é mera especulação mental e que religião sem filosofia é mero sentimentalismo. Portanto, na temática filosófica da Gītā o aspecto religioso está profundamente incrustado. Por religião subentende-se o significado literal da palavra que vem do latim, proveniente do verbo *religar*, que significa tornar a ligar, ou seja, religar; portanto, religião é igual à religação. Por conseguinte, esse é também o sentido em sânscrito, proveniente da pala-

vra “*yoga*”, derivada da raiz verbal “*yug*”, que significa unir ou ligar - “*yoga*” é igual a “união”. Dessa forma, os vocábulos “religião” e “*yoga*” compartilham de um mesmo sentido semântico no tocante ao aspecto transcendente do ser humano.

De modo geral, toda religião é caracterizada como uma crença que apresenta três características básicas: fé, devoção e rendição. Essas características têm como objetivo ou proposta salvar o indivíduo do enredamento da vida material e elevá-lo à plataforma espiritual ou, em outras palavras, libertar o indivíduo do seu *karma*, permitindo que o espírito se manifeste em sua forma pura. Dentro da terminologia da religião hindu, o termo utilizado é *mokṣa* ou *mukti* que, em termos gerais, significa liberação ou salvação do ciclo de nascimentos e mortes que prevalece no conceito da vida material, ou seja, no mundo mortal. No sentido dessa salvação ou liberação está incluída, também, a idéia de retornar à suprema morada de Deus, ou seja, o retorno ao paraíso espiritual.

Na Gītā, essa promessa de salvação pertinente ao tornar-se uno com o Ser Absoluto ou ao retornar à Sua morada permeia o texto como a sua meta principal e, de fato, o que se denomina filosofia é o meio didático para explicar e definir o processo de como alcançar tal fim. Na BG 13:34, Śrī Kṛṣṇa diz:

Those who thus discern with the eye of knowledge the difference between the body or the Field (Kṣetra) and the knower of the body or Field-knower (Kṣetrajña), and the means of deliverance from the manifested Prakṛti – they attain the Supreme” (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 458).³³

Em relação à importância da fé para alcançar tal salvação, Kṛṣṇa (BG 9:3) esclarece que: “Men devoid of faith in this Dharma³⁴, O scorcher of foes, ever remain without attaining Me, in the mortal pathway of Samsāra”³⁵ (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 295). E no tocante à função da devoção está dito: “Through devotion, he comes to know Me fully – who and what I am in reality, who I am and how I am. Knowing

³³ “As pessoas que distinguem com o olho do conhecimento a diferença entre o corpo ou campo (*kṣetra*) e o conhecedor do corpo ou conhecedor do campo (*kṣetrajña*), e o meio de libertação da *prakṛti* (matéria) manifestada – tais pessoas alcançam o Supremo.” (BG 13:34)

³⁴ *Dharma*, ou seja, os princípios virtuosos que abrem o caminho para a liberação ou salvação.

³⁵ “As pessoas desprovidas de fé neste *dharma*, ó castigador dos inimigos, sempre permanecem no caminho mortal do *samsāra* {ciclo de nascimentos e mortes} sem alcançar-Me” (BG 9:3).

Me thus in truth, he forthwith enters into Me” (BG 18:55)³⁶ (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 588). Quanto à rendição, Bhagavān Kṛṣṇa diz: “Taking refuge in Me and performing all works constantly, one, by My Grace, attains the eternal and immutable realm” (18:56)³⁷ (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 590); e, finalizando, Śrī Kṛṣṇa diz: (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 598) “Completely relinquishing all Dharmas, seek Me alone for refuge. I will release you from all sins. Grieve not” (BG 18:66)³⁸.

Dessa forma, o que ficou compreendido como sendo o significado ou a proposta da religião ou *yoga*, a Gītā, por sua vez, apresenta como sendo um manual ou prospecto dessa ideologia. Sendo assim, aqueles que se tornam dedicados ao apelo filosófico, devocional ou transcendente da Gītā são denominados de *jñānīs* (sábios), *bhaktas* (devotos) ou *yogues*.

2.1.6 A Gītā no contexto do Hinduísmo, da humanidade e do Brasil

Esta seção tem como objetivo apresentar sucintamente um panorama da representação da Gītā no cenário do hinduísmo, da humanidade em geral e, em particular, do Brasil.

³⁶ “Através da devoção, a pessoa chega a Me conhecer completamente – quem e o que Eu sou em realidade. Conhecendo-Me verdadeiramente dessa forma, a pessoa imediatamente entra em Mim” (BG 18:55).

³⁷ “Tomando refúgio em Mim e executando constantemente todos os trabalhos, a pessoa, por Minha graça, alcança a morada eterna e imutável” (BG 18:56).

³⁸ “Abandone completamente todos os *dharma*s e busque refúgio exclusivamente em Mim. Eu libertarei você de todos os pecados. Não se aflija” (BG 18:66).

2.1.6.1 A Gītā no Hinduísmo³⁹

A BG representa para a cultura hindu algo assim como o Novo Testamento representa para a cultura cristã, ou, como Stella (1970, p. 12) diz, “[a BG] é também denominada a Bíblia da Índia”. E Radhakrishnan (2000, p. 12) atesta “a Gītā não representa nenhuma seita do hinduísmo, mas o hinduísmo como um todo”. E Oldenberg⁴⁰, ([s.d.], apud STELLA, 1970), afirma que nenhuma outra obra na Índia foi tantas vezes copiada em manuscritos e traduzida para os mais diversos dialetos, e provida com uma abundância de comentários e comentários de comentários, como a BG. E Zimmer (2003, p. 274) diz que a Bhagavad Gītā é “a expressão mais autorizada, popular e memorizada, dos princípios básicos que norteiam a vida religiosa indiana”.

2.1.6.2 A Gītā na humanidade

A Gītā, conforme menção de Radhakrishnan (2000, p. 11), desde os tempos da antiguidade tem exercido sua influência em vários países, a começar pela China e o Japão chegando até aos países ocidentais. Radhakrishnan menciona que as duas principais obras do budismo Mahayana, “The Awakening of Faith in the Mahayana” e “The Lotus of the True Law”, foram profundamente influenciadas pelos ensinamentos da Gītā. No ocidente, mais precisamente em Portugal, sua influência data desde o século XVI conforme descreve Duarte (1998, p. 30):

É bem verdade que os portugueses já haviam conquistado Goa desde o século XVI, e traduzido para o português os principais clássicos indianos, como o Ramayana e o Mahabharata (do qual a

³⁹ Hinduísmo aqui pode ser compreendido conforme definição dada pelo Oxford dictionary: advanced learner’s encyclopedic (1995, p. 427): “Indian religion, philosophy and social system characterized by belief in reincarnation, worship of several gods, and the caste system. Its three main gods are Brahma, Siva and Vishnu.”

⁴⁰ Oldenberg H., *La Litteratura de la antiga Índia*, p. 169.

Bhagavad Gita é um capítulo), o que influenciou profundamente a literatura portuguesa, como tão bem demonstrou Selma de Vieira Velho em sua tese “*A influência da mitologia hindu na literatura portuguesa dos séculos XVII e XVIII*”.

Segundo Stella (1970), a primeira obra que apareceu na Europa, traduzida do sânscrito para o inglês, foi a BG do inglês Charles Wilkins publicada em 1785. Essa obra de Wilkins foi intitulada “Bhagvat-geeta, or Dialogues of Kreeschna and Arjoon”. Dois anos após sua publicação em inglês, ela foi traduzida para o francês, e em 1802, para o alemão. O pintor e poeta inglês William Blake, em 1809, fez uma homenagem a essa publicação numa pintura em que retrata Wilkins juntamente com alguns *brahmanas*⁴¹ eruditos trabalhando na tradução (WIKIPEDIA, 2007).

Por volta do início do século XIX surge na Alemanha uma tradução anotada da BG, do sânscrito para o latim, elaborada por August Wilhelm Von Schlegel. Essa tradução mereceu uma atenção especial de Langlois e Humboldt, conforme mencionado na introdução do texto “Sobre a Bhagavad-Gita”, de Schlegel (2001, p. 107):

Quando Schlegel publicou sua tradução da Bhagavad-Gita (para o latim), seu trabalho foi criticado por Langlois. Wilhelm Von Humboldt discute essa crítica numa carta (do tamanho de uma tese de doutorado). Humboldt, grande conhecedor do assunto, trata não somente da crítica de Langlois, da qual ele discorda em muitos pontos, mas também faz explicações gerais sobre o espírito do poema, a terminologia metafísica dos indianos e a possibilidade da sua tradução para uma outra língua.

Humboldt ([s.d.], apud STELLA, 1970, p. 12), enviou uma carta, em 1827, para Franz Von Gentz, exaltando a Gītā da seguinte forma: “a obra mais profunda e mais sublime que o mundo haja produzido”.

A Gītā tornou-se, portanto, um patrimônio de toda a humanidade, em virtude de a sua temática ser de natureza universal, de interesse para todos, independentemente do fato de estar cultural e historicamente relacionada à civilização ariana ou aos textos védicos.

⁴¹ Membros da classe dos sacerdotes e educadores da cultura hindu.

2.1.6.3 A Gītā no Brasil

O interesse pela BG no Brasil, conforme Apolloni (2006) demonstra em um artigo publicado na REVER, pode ser notado já nos anos 20 do século XX, com a publicação da tradução da BG para o português por Francisco Valdomiro Lorenz. A partir de então, segundo pesquisa de Ferreira (2006, p. 49), já foram constatadas vinte e duas traduções da Gītā para o português do Brasil. Dentre essas Gītās, apenas algumas poucas delas tiveram como base o texto original em sânscrito, sendo que a grande maioria das traduções, consideradas indiretas, foram realizadas através de traduções do inglês ou do espanhol.

Conforme será demonstrado a seguir, vários fatores vêm contrbuindo para a formação do público leitor da BG no Brasil. No início, a começar pela tradução da Gītā de Lorenz, cuja segunda edição data de 1924, o interesse pela divulgação e leitura da Gītā, segundo pesquisa de Apolloni (2006), advinha de um público voltado aos estudos esotéricos⁴², do qual Lorenz era um integrante ativo. O próprio Lorenz (1924, apud APOLLONI, 2006) já na “Introdução” da sua Gītā, manifesta esse aspecto universal esotérico nas seguintes palavras:

A leitura desta Sublime Canção é útil para todos: cada um porem, poderá assimilar e compreender só aquillo que estiver em harmonia com o desenvolvimento de suas faculdades psychicas e espirituas. (p. 4)

Não podemos desvendar totalmente o sentido esotérico deste precioso livro, porque – conforme as leis da natureza superior – cada um ha de descobri-lo por si mesmo; ajuntamos, entretanto, notas e observações que serão uteis para os que aspiram á iniciação. (p. 5)

Como já dissemos, além do sentido historico, material ou literal, tem a Bhagavad Gîtâ (como toda a

⁴² Por estudos esotéricos ou esoterismo, entende-se aqui a seguinte definição dada no novo Aurélio (1999, p. 808): “Designação que abrange um complexo conjunto de doutrinas práticas e ensinamentos de teor religioso e espiritualista, em que se confundem influências de religiões orientais e ciências ocultas, associadas a técnicas terapêuticas, e que, supostamente, mobilizam energias não integrantes da ciência e que visam a iniciar o indivíduo nos caminhos do auto-conhecimento, da paz espiritual, da sabedoria, da saúde, da imortalidade etc.”

Escritura Sagrada: a Bíblia, os Vedas, o Kóran, etc.) ainda varios degraus de sentido espiritual ou esoterico; e para que nossos leitores possam com facilidade descobril-o, dir-lhes-emos que a lucta aqui descripta é a que se trava no interior de cada homem, entre o ‘Bem’ e o ‘Mal’. (p. 8-9)⁴³

A partir de então, em 1950, conforme apontado por Apolloni (2006), o *Yoga* (como prática de exercícios corporais, respiratórios e relaxamento) é introduzido no Brasil por Léo Costet de Mascheville. Isso significa que certas práticas e ramificações filosóficas da cultura hindu, como, por exemplo, o sistema de “Yoga de Patãñjali”, começa a ganhar espaço e a formar um público além do esotérico.

Em 1962, surge a primeira edição da *Gītā* traduzida pelo professor, conferencista e escritor Huberto Rohden. Segundo Rohden (1962, apud FERREIRA, 2006, p. 123), essa tradução foi “baseada principalmente em Sir Edwin Arnolds e Swami Premananda, com apoio de Franz Hartmann e conferência com Bhaktivedanta Swami Prabhupada”. Dessa forma, tal acontecimento selou a relação direta com o hinduísmo, pois, diga-se de passagem, Rohden foi iniciado em Kriya Yoga por Swami Premananda, que, por sua vez, foi discípulo do proeminente Yogananda Paramahansa, fundador da Self-Realization Fellowship nos Estados Unidos em 1920. Em 1970, surge a *Gītā* traduzida, diretamente do sânscrito, por Jorge Bertolaso Stella, professor emérito de História das Religiões da USP. Essa *Gītā*, fruto de um trabalho esmerado de Stella, é direcionada a um público mais acadêmico e não foi publicada como livro, mas por partes, originalmente, na Revista de História (USP), conforme registrado por Ferreira (2006). Em 1973, surge a *Gītā* do espanhol Roviralta Borrel, traduzida para o português por Eloísa Ferreira. Essa *Gītā*, que foi originalmente publicada em Madri em 1910, é, também, fruto do movimento esotérico, pois Borrel foi um dos fundadores da Sociedade Teosófica, na Espanha, em 1889. No Brasil, essa *Gītā* teve um caráter mais popular, pois foi lançada pela Biblioteca Planeta por intermédio da editora Três e comercializada não apenas nas livrarias, mas nas bancas de revistas espalhadas por todo o país. Na sequência de popularização da *Gītā*, em 1976, surge a edição de A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, o líder mundial do Movimento Hare Kṛṣṇa, traduzida do inglês por Márcio Lima Pereira Pombo. Essa *Gītā* é extensivamente comentada por Prabhupāda, segundo os princípios da escola

⁴³ A grafia reproduzida foi a do texto original.

Brahma Madhva Gauḍīya Sampradāya, e apresenta os ensinamentos de Kṛṣṇa com intensa ênfase no seu aspecto religioso. Surgem, então, os adeptos ou devotos de Kṛṣṇa no Brasil, e a Gītā passa a ser comercializada nas calçadas das ruas, dentro dos ônibus e de casa em casa – enfim, a Gītā se torna um livro mais popularmente conhecido e o nome de Kṛṣṇa, na forma do “mahā mantra” Hare Kṛṣṇa, é entoado nos templos, nas ruas e nas praças, na maioria das grandes cidades do Brasil.

Após o “boom” da Gītā de Prabhupāda, uma outra BG de realce popular que surge é a de Gandhi, que foi traduzida do inglês por Norberto de Paula Lima e publicada em 1992, ganhando seu espaço junto ao público em virtude do carisma de Gandhi, por tudo que ele representa para Índia e para a humanidade em geral. Em 1998, surge mais uma Gītā com tendência popular, traduzida do sânscrito para o português pelo carismático intelectual baiano Rogério Duarte. Essa Gītā segue os passos da linha devocional filosófica de Prabhupāda, porém, é apresentada em versos e com uma nota introdutória de Caetano Veloso. Weininger (1999) fez uma apurada análise-crítica dessa Gītā, que foi publicada nos Cadernos de Tradução da UFSC.

Em 1999, surge a Gītā de Sathya Sai Baba, personagem de grande influência no cenário hindu contemporâneo e com seguidores espalhados por todo o mundo. Ela foi traduzida do inglês pelo conferencista, escritor e professor de *Yoga* José Hermógenes, o qual publicou mais de 20 livros sobre *Yoga* e é, em grande parte, responsável pela popularidade do *Yoga* no Brasil hoje. No ano de 2002, surge a Gītā de Bhakti Rak-saka Sridhara Maharaj, proveniente também da mesma linhagem espiritual de Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, isto é, da Brahmā Madhva Gauḍīya Sampradāya, traduzida do inglês por um dos mais antigos discípulos de Prabhupāda no Brasil, Bhuvana Mohan, em associação com Bhimala Dasí⁴⁴.

⁴⁴ Existem outras Gītās, mencionadas na pesquisa de Ferreira (2006), que não foram citadas nesta relação, mas que certamente tiveram e têm sua importância dentro do processo de formação dos leitores da Gītā. Estas Gītās são a de S. Paramazend citada na bibliografia de Stella (1970, p. 26), porém sem menção de quando ela foi publicada. A Gītā (contendo apenas os seis primeiros capítulos) de Gloria Arieira, diretora e presidente do Centro de Estudos de Vedanta e Sânscrito no Rio de Janeiro, que foi traduzida do sânscrito e publicada em 2009 pela Vidya-Mandir editorial. A Gītā traduzida, adaptada e comentada por Murilo Nunes de Azevedo em 1981 pela editora Cultrix. A Gītā de David Gomes Jardim Júnior, não contendo todos os versos, porém publicada pela Ediouro em 1985. A Gītā de Henrique de Araújo Mesquita publicada pela Ediouro em 1987. A Gītā traduzida do sânscrito para o inglês por H. Yogui e do inglês para o português por Vasudeva Row, publicada pela editora Bandeirantes em 1993. A Gītā de Maharishi Mahesh Yogi traduzida do inglês por Jayme da França Torres Júnior e Márcia de Castilho Torres pela editora Best Seller em 1994, porém apenas dos capítulos 1 ao 6. A Gītā de Swami Prabhavananda e Christopher Isherwood com introdução por Aldous Huxley e traduzi-

E por fim, está surgindo agora a Gītā de Rāmānuja, que por sua preciosidade histórica e profundo teor filosófico e religioso dentro da história do hinduísmo, certamente terá, também, no Brasil, seu espaço nas mentes e corações dos inquiridores transcendentalistas, dos estudiosos em geral, dos que preconizam e praticam os diferentes seguimentos da ortodoxia hindu e, enfim, dos admiradores da Gītā. No futuro, certamente virão muitas outras Gītās como a de Śankara, Madhva, Radhakrishnan, Aurobindo, Yogananda, Dayananda, Bhaktivedānta Nārāyaṇa e tantas outras. Algumas ficarão por muito tempo, outras por um tempo razoável e outras desaparecerão logo após a primeira edição, mas a Gītā de Kṛṣṇa ficará eternamente e, quem sabe, quando houver um lapso do seu conhecimento, Ele voltará a falá-la para um outro discípulo ou para o mesmo Arjuna, numa outra circunstância, tempo e lugar!

2.2 O BHĀṢYA

Enquanto o foco da seção anterior dessa primeira fase da pesquisa foi o texto da Bhagavad Gītā, nesta seção o enfoque é sobre o texto do Bhāṣya; no entanto, a finalidade continua a mesma: estabelecer a relação e a familiarização do tradutor-leitor com o texto a ser traduzido. Primeiramente, é apresentada uma definição do termo *bhāṣya* e sua importância no contexto da interpretação da literatura védica, em seguida, o

da do inglês por Thalysia de Matos Peixot Kleinert, publicada pela editora Shakti em 1994. A Gītā apresentada por Rukmini Pati Prabhu, publicada pela editora Madras em 1994, porém não apresenta todos os versos. A Gītā direcionada para o público infanto-juvenil traduzida do inglês por Vishaka e publicada pela editora Bhaktivedanta Book Trust em 1996. A Gītā apresentada por Chandramukha Swami baseada na BG de A.C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda encontrada na Internet <http://www.gita.vraja.net/> em 24 de julho de 2006 por Ferreira (2006, p. 130). A Gītā de Olavo Desimon traduzida do inglês inspirada na tradução do sânscrito para o inglês de Ramananda Prasad. A Gītā do Suddha Dharma Mandalam, traduzida do inglês por Haydée Tourino Wilmer e editada em 2002, que difere da Gītā tradicional por conter 26 capítulos e 745 versos, enquanto a tradicional tem 18 capítulos e 700 ou às vezes 701 versos. Há também uma outra Gītā do Suddha Dharma Mandalam, traduzida com base nas edições do inglês e do espanhol por José Ruguê Ribeiro Júnior e um grupo de membros do Suddha Dharma Mandalam, editada em 1990. E por fim, A Gītā (contendo apenas os seis primeiros capítulos) de Gloria Aricira, diretora e presidente do Centro de Estudos de Vedanta e Sânscrito no Rio de Janeiro, que foi traduzida do sânscrito e publicada em 2009 pela Vidya-Mandir editorial. (Obs.: As publicações das duas últimas Gītās citadas não constam da relação de Ferreira (2006).

Bhāṣya de Rāmānuja é analisado em razão de sua origem, procedência da sua visão filosófica, estilo literário e natureza da sua linguagem. Por último, a Gītā é contemplada sob a ótica do Bhāṣya de Rāmānuja.

2.2.1 Definição e importância de um Bhāṣya

O Monier-Williams “Sanskrit English Dictionary” (2002, p. 755) define o termo *bhāṣya* como um trabalho explanatório, uma exposição ou um comentário. Em geral, o termo se aplica mais especificamente aos textos explanatórios de ordem filosófico-religiosa. Um típico *bhāṣya* consiste de uma exposição de um *sūtra*⁴⁵ ou, até mesmo, de qualquer verso *śāstrico* (escritural), normalmente caracterizado por uma explanação palavra por palavra.

Os grandes mestres das escolas tradicionais do Vedānta se destacaram por estabelecerem seus *bhāṣyas* fundamentados numa interpretação lexical dos versos e de relacionarem essas interpretações a outros versos da mesma obra ou de outras obras que trazem consigo a autoridade dos Vedas. No caso da filosofia Vedānta, os textos considerados preeminentes são as Upaniṣads, o Vedānta-Sūtras e a Bhagavad Gītā, tecnicamente conhecidos como os três *prasthānas* (textos básicos). Os grandes comentadores, cujos *bhāṣyas* tornaram-se referência para o estudo e a compreensão dos textos védicos, foram denominados de *ācāryas*, ou mestres que ensinam por meio de suas próprias realizações. Entre esses proeminentes *ācāryas*, destacam-se: Śāṅkara (788-820), Rāmānuja (1017-1137), Madhva (1199-1276), Nimbārka (Século XII) e Vallabha (1479-1531).

Radhakrishnan (2000, p. 20) afirma que, segundo a tradição hindu, os diferentes *bhāṣyas*, ou ponto de vistas estabelecidos pelos *ācāryas*, são complementares e não contraditórios, ou seja, tais comentários ampliam nossa visão no processo de decodificação dos textos. Nikhilananda (2004, p. 5), comentando sobre a importância do *bhāṣya*, escreve:

⁴⁵ O termo *sūtra* refere-se a um aforismo conciso, ou seja, que condensa o conhecimento para uma fácil aprendizagem e memorização.

One may read the Gītā without the help of any commentary, comprehend its meaning in a general way, and feel its uplifting influence; but the commentaries reveal much of the subtlety, grandeur, depth, and sublimity that would otherwise remain hidden. Without the help of the commentaries it is sometimes impossible to discover the thread that connects the verses and the chapters. The text of the Gītā well serves the purpose of daily devotional reading; but the commentaries help one to sound its depths.⁴⁶

Eis aí, conforme descrito por Nikhilananda, a significância do *bhāṣya* dos *ācāryas* no processo de compreensão dos textos sagrados.

2.2.2 Origem do Bhāṣya de Rāmānuja

Não se tem uma data específica de quando o Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya foi escrito. Supõe-se que tenha sido em algum período no século XI, porém, de acordo com o Sampatkumaran e Buitenen (1985)⁴⁷ o Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya foi escrito posteriormente ao comentário do Vedānta-Sūtras, que foi, também, extensivamente redigido por Rāmānuja e conhecido pelo nome de Śrī Bhāṣya. Sampatkumaran chegou a essa conclusão baseados na constatação de que, em alguns excertos do Gītā Bhāṣya referente ao Vedānta-Sūtras, tais passagens não são extensivamente comentadas, supondo-se que já tenham sido analisadas suficientemente no Vedānta-Sūtras. Rāmānuja considerava que seus leitores já tivessem tido contato com esses mesmos tópicos através do comentário do Vedānta-Sūtras. Ramakrishnananda, em sua obra sobre a vida de Rāmānuja, foi muito enfático em afirmar: “After accomplishing this great work {Śrī Bhāṣya}, Yatiraja {Rāmānuja} wrote four more

⁴⁶ “Alguém pode ler a Gītā sem a ajuda de comentários, compreender os seus significados de uma maneira geral, e sentir a sua enlevante influência; porém os comentários revelam muito da sutileza, grandeza, profundidade, e sublimidade que de outro modo permaneceria oculto. Sem a ajuda dos comentários torna-se algumas vezes impossível de descobrir o fio que conecta os versos e os capítulos. O texto da Gītā é apropriado ao propósito diário da leitura devocional; mas os comentários ajudam a pessoa a penetrar em suas profundezas”.

⁴⁷ Introduction, p. XIII e XIV.

invaluable books, viz., Vedanta-deepam, Vedanta-sara, Vedartha-sangraha and Gita-bhashya”⁴⁸ (RAMAKRISHNANANDA, 2002, p. 192).

2.2.3 Procedência da visão filosófica do Bhāṣya

Percebe-se, lendo o Gītārtha-sangraha, que Rāmānuja se inspirou profundamente em tal texto na elaboração do seu Gītā Bhāṣya. O Gītārtha-sangraha é o resumo do significado da Gītā exposto em 32 versos pelo preceptor de Rāmānuja, Śrī Yāmuna. A visão da interpretação filosófica de Śrī Yāmuna está implícita em todo o Bhāṣya de Rāmānuja, porém, explicitamente, apenas duas vezes ele faz citação direta do Gītārtha-sangraha. As citações ocorrem nos comentários dos versos 9-10 e 72 do segundo capítulo da Gītā (ĀDIDEVĀNANDA, 2001).⁴⁹ Para o leitor interessado em aprofundar-se na relação do Gītārtha-sangraha com o Bhāṣya de Rāmānuja, inseri no APÊNDICE B – The Gītārtha-sangraha of Śrī Yāmunācārya, os 32 versos do Gītārtha-sangraha.

2.2.4 Estilo literário e linguagem do Bhāṣya

Svāmī Tapasyānanda (ĀDIDEVĀNANDA, 2001), na introdução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, comenta que Rāmānuja escreve num estilo no qual predominam longos períodos com frases adjetivais, cuja suave melodia é como música para o ouvido. À parte do estilo da escrita, a linguagem utilizada por Rāmānuja é de natureza devocional e filosófica, que se atém em descrever o conteúdo do verso sem desviar-se em polêmicas ou críticas em relação a outras correntes de pensamento, sal-

⁴⁸ “Após completar esta grande obra {Śrī Bhāṣya}, Yatirāja (Rāmānuja) escreveu mais quatro inestimáveis obras, a saber: o *Vedānta-dīpa*, o *Vedānta-sāra*, o *Vedārtha-sangraha* e o *Gītā-bhāṣya*”.

⁴⁹ Páginas 60, 113 e 114.

vo apenas nos comentários 2:12 e 13:2, quando ele argumenta em relação à filosofia de Bhāskara e de Śaṅkara.

2.2.5 Visão da Gītā sob a ótica do Bhāṣya de Rāmānuja

O interlocutor da Gītā é Kṛṣṇa; e Vyāsa, o compilador da Gītā, denomina Kṛṣṇa de Bhagavān⁵⁰, por isso, antes de Kṛṣṇa falar, ele sempre escreve “Śrī Bhagavān uvāca”, ou seja, “Śrī Bhagavān disse”. Dessa forma, ao chamar Kṛṣṇa de Bhagavān, Vyāsa quer caracterizar a identidade de Kṛṣṇa como sendo o Ser Supremo, e na ótica de Rāmānuja, esse Ser Supremo é Nārāyaṇa. Para deixar isso evidente, logo no início da Gītā, após ter descrito sobre a identidade de Nārāyaṇa, Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 43) escreve:

Under the pretext of relieving the earth of its burdens but really in order to make Himself available for us (men) to take refuge in Him, He incarnated on the earth as Śrī Kṛṣṇa. He thus became the visible object for the sight of all men, and did divine actions that captivated the minds and eyes of all, high and low.⁵¹

Ratificando essa sua visão da identidade suprema de Kṛṣṇa, novamente Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 359-360) diz:

Śrī Kṛṣṇa who is Nārāyaṇa, the Supreme Brahman now incarnated as the son of Arjuna’s maternal uncle, and seated as a charioteer in his chariot showed Arjuna, the son of Pritha His paternal aunt, that Lordly form uniquely His own, which is the ground of the entire universe, which is mani-

⁵⁰ Para definição de Bhagavān veja seção 2.1.1 dessa primeira fase.

⁵¹ “Sob o pretexto de aliviar o fardo da terra, mas verdadeiramente com o intuito de tornar-Se disponível para nós (seres humanos) tomarmos refúgio Nele, Ele encarnou-se na terra como Śrī Kṛṣṇa. Ele então se tornou o objeto visível para a visão de todos os seres humanos, e realizou ações divinas que cativaram as mentes e olhos de todos, (seres) superiores e inferiores.”

fold and wonderful, and which rules over everything.⁵²

Para Rāmānuja, a identidade da entidade viva é singular e eterna, não em termos da sua identidade com o *ahamkāra* (eu material, ou seja, o produto do *karma* da pessoa), mas em termos de sua identidade com o *Ātman* (Eu espiritual, isto é, a verdadeira natureza espiritual da pessoa, também conhecida como *Brahman*). Essa mesma singularidade se faz presente entre as entidades vivas, caracterizando, assim, a existência da pluralidade - “eu”, “você”, “nós”. Sobre a questão da individualidade da alma e da diferença entre ela e Deus, Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 63), na interpretação do verso 2:12 da Gītā, escreve:

The foregoing implies that the difference between the Lord, the sovereign over all, and the individual selves, as also the differences among the individual selves themselves, are real. This has been declared by the Lord Himself. For, different terms like ‘I’, ‘you’, ‘these’, ‘all’ and ‘we’ have been used by the Lord while explaining the truth of eternity in order to remove the misunderstanding of Arjuna who is deluded by ignorance.⁵³

Porém, ainda que os Eus espirituais sejam individuais e diferentes do Senhor Supremo, a natureza deles e do Senhor Supremo é a mesma:

And then you will see all beings without any exception in Me, because of the similarity of nature of the pure selves with one another and with My nature. (...) Therefore all selves dissociated from Prakṛti are equal in nature to one another and

⁵² “Śrī Kṛṣṇa, que é Nārāyaṇa, o Brahman Supremo agora encarnado como o filho do tio maternal de Arjuna {Vasudeva} e sentado como um quadrigário em sua quadriga mostrou para Arjuna, o filho de Pritha {Kuntī} Sua tia paterna, essa Sua inigualável e própria Forma Soberana, que é a base do universo inteiro, que é diversificada e maravilhosa, e que tudo controla.”

⁵³ “O precedente implica que a diferença entre o Senhor Supremo, o soberano sobre todos, e os Eus espirituais, como também as diferenças entre os próprios Eus espirituais, são reais. Isto tem sido declarado pelo próprio Senhor Supremo. Pois, diferentes termos como “eu”, “você”, “estes”, “todos” e “nós”⁵³ têm sido usados pelo Senhor Supremo durante a explicação sobre a verdade da eternidade a fim de remover a incompreensão de Arjuna que está iludido pela ignorância.”

equal in nature to the the Lord of all.⁵⁴
(ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p.184-185)

E para Rāmānuja, essa real natureza do *Ātman* (Eu espiritual) é *Brahman*, que por sua vez, é a felicidade suprema (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 113):

This state of performing disinterested work which is preceded by the knowledge of the eternal self and which is characterised by firm wisdom, is the *Brāhmī*-state, which secures the attainment of the Brahman (the self). After attaining such a state, he will not be deluded, i.e., he will not get again the mortal coil. Reaching this state even during the last years of life, he wins the blissful Brahman (the self) i.e., which is full of beatitude. The meaning is that he attains the self which is constituted of nothing but bliss.⁵⁵

O Senhor Supremo, cuja natureza assim como o *Ātman* é *Brahman*, é também a base ou a origem desse *Brahman*, conforme o próprio Kṛṣṇa (14:57) diz: “I am the ground of Brahman, the immortal and immutable, of eternal Dharma and of perfect bliss” (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 480)⁵⁶. Para Rāmānuja, o estágio último da bem-aventurança, que vai além do estágio da auto-realização, ou seja, da realização da identidade da pessoa como *Brahman*, é o estágio em que o Eu espiritual realiza que ele é um eterno servo do Senhor Supremo. Essa servidão é manifestada através da excelência do *paramā-bhakti* - o amor supremo.

⁵⁴ “E então você verá todos os seres sem nenhuma exceção em Mim, por causa da similaridade da pura natureza dos Eus espirituais uns com os outros e com a Minha natureza. (...) Portanto todos os seres desassociados da *prakṛti* {natureza material} são iguais em natureza uns com os outros e iguais em natureza ao Senhor Supremo de todos.”

⁵⁵ “Este estado de executar o trabalho desinteressado que é precedido pelo conhecimento do Eu espiritual eterno e que é caracterizado pela compreensão firme, é o estado *brāhmī*, o qual assegura a obtenção do *Brahman* ({ou seja, a verdadeira natureza do} Eu espiritual). Após alcançar tal estado, a pessoa não será mais iludida, ou seja, ela não entrará novamente na espiral mortal {ou seja, no ciclo dos nascimentos e mortes}. Alcançando este estado mesmo durante os últimos anos de vida, a pessoa obtém o bem-aventurado *Brahman* ({ou seja, a verdadeira natureza do} Eu espiritual), a qual é plena de bem-aventurança. O significado é que a pessoa alcança {a natureza do} Eu espiritual que é constituída de nada menos que bem-aventurança.”

⁵⁶ “Eu sou a base do Brahman imortal e imutável, do Dharma eterno e da perfeita bem-aventurança” (14:27)..

Quanto a isso, Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 404), comentando o verso 11 do capítulo 12, diz:

When the individual self is visualised to be of the nature of a Śeṣa (subsidiary) to the the Lord, and when the veil of nescience consisting in identifying the self with the body is removed by contemplation on the self generated through the performance of works without attachment to the fruits and with My propitiation as sole objective – then supreme Bhakti to Me will originate by itself.⁵⁷

Para Rāmānuja, a realização do Eu espiritual constitui um elemento para a adoração da Pessoa Suprema, Śrī Nārāyaṇa, ou, conforme ele sugere na introdução do capítulo sete: “The vision of the nature of the individual self of the aspirant constitutes an element of that worship”⁵⁸ (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 242). Por sua vez, Bhakti Yoga, que é expressa pelos termos *vedana* (conhecimento), *upāsanā* (adoração) e *dhyāna* (meditação), conforme dito na introdução do capítulo 3, é o meio de realizar a Pessoa Suprema, Śrī Nārāyaṇa, que é o *Brahman* Supremo.

Prapatti, ou rendição a Deus, ocupa um lugar especial na visão do Bhāṣya de Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 481): “Thus, seeking surrender to the Lord with one-pointed mind is the only means for transcending the Gunas and for the attainment of the state of Brahman through that”.⁵⁹

Para Rāmānuja, não apenas a entidade viva no seu estado condicionado ou liberado, mas também a *prakṛti* (matéria) são *śeṣas*, ou seja, dependentes do Senhor Supremo e formam o Seu corpo como um todo. Dessa forma, o Senhor Supremo é contemplado como sendo o Eu Supremo de ambas. Por conseguinte, Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 504) atesta:

⁵⁷ “Quando o Eu espiritual é visualizado como sendo da natureza de um *śeṣa* (subsidiário) do Senhor Supremo, e quando o véu da nesciência que consiste em identificar o Eu espiritual com o corpo é removido por meio da contemplação no Eu espiritual ocasionado através da execução dos trabalhos sem apego aos frutos e tendo a Minha satisfação como o único objetivo – então o Bhakti supremo a Mim surgirá por si só.”

⁵⁸ “A visão da natureza do Eu espiritual do aspirante constitui um elemento dessa adoração.”

⁵⁹ “Desse modo, render-se ao Senhor Supremo com uma mente indesviável é o único meio para transcender os *gunas* (modos da natureza) e para a realização do estado de *Brahman*.”

Prakṛti and the individual self in whatever modes of existence they be, both constitute the glory (Vibhūti) of the Lord; and that the real nature of the Lord as the Supreme Person is distinct from unconscious matter and conscient entity in both states of bondage and freedom, as He is unmutable, pervading, supporting and ruling.⁶⁰

E também está dito (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 249), “[...] the universe of inanimate and animate beings exists as the body with Brahman (i.e. the Supreme Person) as their Self”⁶¹, ou, também conforme dito na introdução ao décimo capítulo, “[...] the universe is governed by His will, as it constitutes His body, with Him for its Self”⁶² (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 325).

Dessa forma, o todo-complexo que forma a concepção filosófica de Deus (Īśvara ou Bhagavān), das entidades vivas (jīvas), tanto no seu estado condicionado ou liberado, e da matéria (prakṛti), tanto no seu estado manifesto (de nome e forma) ou imanifesto (energia pura), segundo a visão denotada no Bhāṣya de Rāmānuja, foi cunhado pelo termo *viśiṣṭādvaita*, que é comumente traduzido como “qualificado não-dualismo”, ou “não-dualidade do todo qualificado”, ou ainda “não-dualidade com qualificações” – portanto, a idéia, nesse caso, é de um Ser Supremo qualificado. As entidades vivas e a natureza material são contempladas como atributos do *Brahman* Supremo, ou seja, Śrī Nārāyaṇa ou Vāsudeva, ou conforme dito por Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 260) em relação ao seu comentário do verso 7:19 na Gītā: “Therefore the knower of this truth alone is here spoken of as a man of knowledge or as one knowing ‘All this is Vāsudeva’ [vāsudevaḥ sarvam iti]”⁶³.

⁶⁰ “... a Prakṛiti e o e Eu individual em qualquer modo de existência que estejam, ambos constituem a glória (vibhūti) do Senhor Supremo; e que a verdadeira natureza do Senhor Supremo como a Pessoa Suprema é distinta da matéria inconsciente e da entidade consciente em ambos os estados de aprisionamento e liberdade, visto que Ele {o Senhor Supremo} é imutável, todo-penetrante, mantenedor e soberano.”

⁶¹ “... o universo dos seres inanimados e animados existe como o corpo, com o *Brahman* (ou seja, a Pessoa Suprema) como sendo o Eu Supremo deles ...”

⁶² “ (...) o universo é governado por Sua vontade, visto que o universo constitui o Seu corpo, que tem Ele mesmo por seu Eu Supremo.”

⁶³ Portanto, o conhecedor desta verdade é aqui mencionado como a pessoa de conhecimento ou como a pessoa que sabe que “Tudo isto é Vāsudeva” [vāsudevaḥ sarvam iti].

SEGUNDA FASE

3 ATO TRADUTÓRIO: TEORIA E PRÁTICA

A primeira fase deste estudo tratou do reconhecimento do objeto material da pesquisa, a saber, os textos da Gītā e do Bhāṣya. Esta segunda fase, também denominada de aspecto introspectivo, tratará do desdobramento da tradução comentada e anotada, ou seja, discutir-se-á sobre a estratégia utilizada na tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya para o português, tanto do ponto de vista teórico como prático. No aspecto teórico, abordar-se-á sobre a teoria funcionalista de Christiane Nord, com ênfase na estratégia tipo documento-filológica, que serviu como guia-mestra na forma da produção do texto traduzido. No que diz respeito ao aspecto prático, expor-se-á a respeito dos recursos utilizados na estratégia de produção textual e sobre a questão da produção dos sentidos do texto-fonte para o texto-alvo, como, também, sobre alguns dos problemas e soluções encontrados no decorrer do ato tradutório. Nesta fase, tratar-se-á, inclusive, da importância dos paratextos (prefácio, glossário etc) e da relevância que as notas do tradutor ocuparam na produção do texto alvo.

3.1 TEORIA

Esta seção enfoca a importância da teoria no processo de tradução, como algo conscientizador do ato tradutório em si, e tem como finalidade descrever a intenção e a estratégia utilizada pelo tradutor no processo de produção textual tradutória do texto Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya para o português.

3.1.1 Modelos teóricos de tradução

Existem vários modelos de tradução apresentados por diferentes teóricos, tais como o modelo de Christiane Nord, de Peeter Torop, de Antoine Berman e de tantos outros. Tais modelos representam a visão teorizada de diferentes tipos de estratégias ou possibilidades de transladar ou informar o conteúdo de um texto para outro. Aqui, o que se denomina teoria é justamente o conjunto dessas idéias ou conceitos que formam o modelo.

Heidermann, no prefácio da sua coletânea sobre os “Clássicos da Teoria da Tradução”, inicia de forma impactante o texto citando uma máxima de Aurora Fornoni Bernardini, que diz “as teorias não atrapalham” (BERNARDINI, [s.d.], apud HEIDERMAN, 2001, p. 9). Além de Heidermann, Silva, na conclusão do seu projeto tradutório da obra “The Tragical History of Doctor Faustus”, para expressar a sua profunda realização do ato tradutório, mencionou a seguinte citação de Mauri Furlan: “Uma vez perdida a inocência da prática empírica do traduzir, a tradução torna-se uma prática teórica” (FURLAN, [s.d.], apud SILVA, 2007, p. 82), ou seja, a tradução torna-se um ato consciente dela própria pelo tradutor. Quanto a essa questão teórica, Holmes (1988, p. 98) proclamou: “If translation theory [...] can give us some more awareness of what we are doing as translators and help us to think and become conscious of our activity, then I think it has fulfilled an important role”¹. E, por sua vez, Catford (1980, p. 23) complementou dizendo que uma tarefa central da teoria no âmbito da tradução consiste em definir a natureza e as condições de equivalência² no exercício da atividade tradutória. Para Nord (2001, p. 138), equivalência pode ser compreendida como “a relationship of equal communicative value or function between a source and a target text or, on lower ranks, between words, phrases, sentences, syntactic structures etc. of a source and a target language”³. Porém, essa noção de equivalência expande-se ainda mais no conceito translacional da teoria funcionalista, no qual, segundo análise de Leal (2007, p. 32), a teórica Nord “propõe que a função do texto de chegada seja pragmaticamente definida pelo propósito do texto de chegada na comunicação

¹ “Se a teoria da tradução [...] pode nos dar mais consciência do que nós estamos fazendo como tradutores e nos ajuda a pensar e tornar-nos consciente de nossa atividade, então eu penso que ela cumpre uma importante função”.

² Não se tem nesta apresentação a intenção de discursar sobre o termo “equivalência”, mas tão somente situá-lo no contexto da visão funcionalista, porém, para maiores detalhes sobre a implicância do uso desse termo, sugiro a leitura do artigo de Weininger (2009), “Estrela guia ou utopia inalcançável: Uma reflexão sobre a equivalência na tradução”.

³ “um relacionamento de igual valor comunicativo ou função entre o texto fonte e o texto alvo ou, em classificações inferiores, entre palavras, frases, sentenças, estrutura sintática etc. de uma língua fonte e uma língua alvo”.

intercultural”; nesse caso, não se considera apenas o fator equivalência, mas também qualquer outra função que se deseja alcançar no texto de chegada, conforme será demonstrado mais adiante. Aqui, o termo “função” está diretamente relacionado com a teoria ou o modelo funcionalista, o qual, tendo em vista a sua abrangente visão do processo de produção textual tradutória, servirá de parâmetro para ilustrar a minha intenção estratégica nesse projeto de tradução comentada e anotada do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya. Na próxima seção será apresentada uma breve sinopse dessa teoria, focada nos tipos de estratégia tradutória apresentados por Nord.

No encadeamento das idéias aqui apresentadas, é importante salientar que não se tem a intenção de estabelecer o modelo funcionalista de Nord como o mais proeminente ou completo entre os modelos teóricos na área de Estudos da Tradução. A razão dessa escolha deve-se, principalmente, ao fato da abrangência de tal modelo e, que, conforme será evidenciado, amolda-se na minha proposta e visão tradutória e, portanto, exerce uma função expressiva no aspecto conscientizador do desdobramento do ato tradutório.

3.1.2 Teoria funcionalista

A teoria funcionalista, cujas bases foram apresentadas por Christiane Nord em seu livro “Translating as a Purposeful Activity”, foi fortemente inspirada na teoria do *Skopos* (propósito), desenvolvida por Hans J. Vermeer em 1978 (NORD, 2001, p. 138). Quando se fala da teoria do *Skopos* e do funcionalismo, não se deve deixar de mencionar a influência da teórica Katharina Reiss que, diga-se de passagem, foi professora de Vermeer e que, segundo opinião de Nord (2001, apud LEAL, 2007, p. 18), foi a pioneira desse modelo funcionalista através de sua obra escrita em 1971, intitulada “Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik”. Essa obra foi traduzida para o inglês, em 2000, por Erroll F. Rhodes sob o título de “Translation Criticism – The Potentials and Limitations”.

Segundo Nord (2001, p. 138), a teoria funcionalista pode ser caracterizada como “a methodological approach where the translator’s

decisions are governed by the intended function of the target text or any of its parts”⁴, ou seja, as decisões do tradutor são guiadas pelo objetivo que ele almeja alcançar no texto alvo. Dessa forma, considera-se que toda ação almeja um propósito (*skopos*). Quanto a essa intencionalidade ou racionalidade na ação, Nord (2001) admite que é necessário livre arbítrio ou livre escolha entre pelo menos dois tipos de atuações e que a escolha de um deles denota a intenção de agir de determinada maneira. Tal procedimento torna o ato tradutório consciente do seu ato em si mesmo, e quando explicitamente revelado pelo tradutor, refletido no campo da ética, implica na visibilidade do tradutor para com o leitor, ou numa linguagem venutiana; o tradutor torna-se visível.

No que diz respeito à aplicabilidade dessa ampla visão da teoria funcionalista, Nord (2001, p. 47), em suma, classifica dois tipos básicos de estratégia de tradução denominados tradução-documento e tradução-instrumento. A autora os define da seguinte forma:

The first aims at producing in the target language a kind of document of (certain aspects of) a communicative interaction in which a source-culture sender communicates with a source culture audience via the source text under source-culture conditions. The second aims at producing in the target language an instrument for a new communicative interaction between the source-culture sender and a target-culture audience, using (certain aspects of) the source text as a model⁵.

Percebe-se, claramente, por meio da sua definição, que a estratégia do tipo tradução-documento é centrada no texto fonte, na busca de sua produção de sentidos, com o intuito de preservar suas características, ou melhor, mantê-lo como registro documental. Por um outro lado, a estratégia tradutória do tipo instrumento é centrada no texto alvo, com possibilidades para explicitá-lo, adaptá-lo ou parafraseá-lo, com o propósito de melhor alcançar os seus objetivos, ou seja, o termo “instru-

⁴ “uma abordagem metodológica onde as decisões do tradutor são governadas pela função almejada do texto alvo ou em quaisquer de suas partes.”

⁵ “O primeiro almeja em produzir na língua alvo um tipo de documento de (certos aspectos de) uma interação comunicativa na qual um emissor da cultura fonte comunica com uma audiência da cultura fonte via o texto fonte sob as condições da cultura fonte. O segundo almeja em produzir na língua alvo um instrumento para uma nova interação comunicativa entre o emissor da cultura fonte e uma audiência da cultura alvo, usando (certos aspectos do) o texto fonte como um modelo.”

mento” se refere aqui à seguinte definição: “Recurso empregado para se alcançar um objetivo, conseguir um resultado; meio” (FERREIRA, 1999, p. 1119). Apenas como ilustração, posso citar a tradução do Bhāṣya de Rāmānuja, elaborada do sânscrito para o inglês por Rama Rāmānuja Achari, que é do tipo instrumento, pois com o intuito de facilitar a leitura do Bhāṣya para o leitor não familiarizado com o tema, Achari (2004, p. 2) fez algumas adaptações, sobre as quais ele comenta:

Much of the actual Commentary (Bhashya) is repetitive paraphrasing which I have left out whenever it does not elucidate the meaning of the verse. (...) Throughout the Gita Rāmānuja quotes extensively and exhaustively from the Upanishads, Vedas and Puranas to support his particular interpretation of knotty points. I have again taken the liberty of substituting many of the actual quotes with their references in order to make the commentary less bulky.⁶

Por outro lado, essa mesma tradução do Bhāṣya realizada por Ādidevānanda primou pela preservação da integridade do texto. Conforme dito por Achari (2004, p.1), “on a phrase for phrase translation of the medieval Sanskrit”⁷, caracterizando, assim, o estilo de uma tradução tipo documento.

Nord, para ser mais específica, subdivide os tipos documento e instrumento em diferentes formas ou possibilidades de tradução. O tipo documento, ela subdivide em: interlinear, literal, filológico e exotizante. A tradução interlinear, ou literalmente a tradução palavra por palavra, é uma estratégia utilizada em linguística comparativa, com fins didáticos e com o propósito de explicitar os aspectos estruturais de uma língua por meio de uma outra, bem como de elaborar dicionários e enciclopédias. Tal estratégia é também usada nas traduções eruditas dos textos antigos, no sentido de melhor explicitar o significado de cada palavra; exemplo disso são as traduções da Bhagavad Gītā, do sânscrito para o inglês, elaboradas por Winthrop Sargeant (1994) e A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1989), nas quais em cada verso a tradução palavra por

⁶ “Grande parte do Comentário (Bhāṣya) original é repetitiva paráfrase a qual omiti sempre que ela não elucida o significado do verso. (...) Através de toda a Gītā, Rāmānuja faz extensivas e exaustivas citações das Upaniṣads, Vedas e Puraṇas para corroborar sua particular interpretação dos pontos complicados. Eu novamente tomei a liberdade de substituir muitas dessas citações originais com suas referências a fim de tornar o comentário menos volumoso”.

⁷ “baseada numa tradução frase por frase do sânscrito medieval.”

palavra ocorre e, então, só depois vem o alinhamento dessas palavras na formação final do texto alvo. A tradução literal, ou gramatical, é aquela cujo propósito é uma forma mais rústica possível, ou seja, essa estratégia não tem nenhuma pretensão de embelezamento artificial do texto original, apenas o de transladar as palavras do texto fonte para o texto alvo, sem comprometer a estrutura gramatical e idiomática da língua de chegada. Geralmente, esse tipo de tradução, segundo Nord (2001) exemplifica, é utilizado para a transcrição da fala de alguém em artigos no meio de comunicação, em citações nos trabalhos acadêmicos e em estudos interculturais em relação às línguas não familiares aos leitores de chegada. Um típico exemplo dessa estratégia de tradução literal pode ser ilustrado em contraste com uma tradução rebuscada, para assim, caracterizar ainda mais o seu estilo, conforme se pode cotejar num trecho do texto de uma tradução da obra 'A Farewell to Arms', de Ernest Hemingway, traduzido por Monteiro Lobato e Maria C. Oliveira (OLIVEIRA, [s.d], p. 6):

Texto do autor Hemingway:

There were mists over the river and clouds on the mountain.

Texto do tradutor Lobato num estilo de forma rebuscada:

Das voltas do rio elevava-se um nevoeiro; a montanha distante se toucava de nuvens.

Texto da tradutora Oliveira num estilo de forma literal:

Havia nevoas sobre o rio e nuvens na montanha.

A terceira forma de tradução-documento, a filológica, também conhecida como tradução erudita, traz consigo as características da tradução literal, porém, acrescida de notas explicativas e glossários para uma melhor explicitação da cultura fonte. Esse tipo de tradução é muito usado para transladar textos antigos, bem como textos de culturas remotas e distantes. Nord (2001) cita como exemplo a Bíblia e a obra de Homero. Por fim, a tradução exotizante ou estrangeirizante se caracteriza por evidenciar o impacto da estranheza no texto de chegada, com o intuito de preservar a cultura do texto de partida, mantendo, por exemplo, os termos locais referentes aos nomes de pessoas, lugares ou de

quaisquer outras denominações relevantes de ordem histórica, filosófica, religiosa, política ou social que venham caracterizar o espírito do texto de partida. Nesse caso, Nord (2001) diz que o que é apelativo no texto de partida torna-se informativo no texto de chegada. Como exemplo, poderíamos citar o primeiro capítulo da *Gītā*, no qual, no pertinente ao episódio no campo de batalha de Kurukṣetra, toda a conotação apelativa do texto de partida em relação à grande batalha entre os Pāṇḍavas e os Kauravas torna-se meramente informativa para o leitor do texto de chegada que desconhece o épico na sua inteireza, ou seja, o texto completo intitulado *Mahābhārata*.

Destarte, conforme mencionado, a característica comum às quatro formas de tradução tipo documento é o fato de o foco ou o propósito da tradução estar centrado no texto fonte, ou seja, de toda estratégia ser elaborada para conduzir o leitor ao texto fonte. Conforme veremos a seguir, o tipo instrumento, ao contrário, foca-se no texto alvo, com possibilidades de transformá-lo em relação ao texto fonte, no intuito de melhor adequá-lo à comunicação com o leitor de chegada, de acordo a função ou propósito almejado pelo próprio tradutor ou pelo contratante da tradução.⁸

Na seqüência explanatória dos tipos estratégicos, Nord (2001), de acordo com as respectivas funções dos textos fonte e alvo, subdivide o tipo de tradução-instrumento em equifuncional, heterofuncional e homólogo. Cabe lembrar que função, no contexto funcionalista, refere-se ao tipo de informação ou propósito a que se propõe o texto alvo, ou seja, que a pré-ocupação primordial não é necessariamente com a tradução literal propriamente dita, mas com a comunicação, ou melhor, o tipo de comunicação que se almeja alcançar no texto alvo.

A forma equifuncional se caracteriza quando a função do texto alvo é igual à função do texto fonte. Um exemplo característico dessa forma translacional pode ser observado nos provérbios. Vejamos, por exemplo, o seguinte provérbio inglês traduzido para o português: “A bird in the hand is worth two in the bush” - “Mais vale um pássaro na

⁸ É interessante salientar aqui também, que o modelo de Nord, tem toda uma característica empresarial que se destina acima de tudo, à formação de profissionais para atuar no mercado de trabalho na área de tradução. Portanto, tal modelo leva em consideração o contratante que almeja a tradução, o autor do texto fonte, o leitor a quem se destina o texto alvo, e por fim, o produtor do texto alvo, ou seja, o tradutor. Porém, no caso específico dessa pesquisa que inclui parte da tradução do texto *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*, a princípio, o contratante e o tradutor são uma única pessoa, digo isso, a princípio, porque a meta desta tradução é a sua conseqüente publicação por alguma editora que ainda não está definida.

mão que dois voando.” Observa-se que, nesse caso, a tradução para o português correspondeu ao valor da função comunicativa e não necessariamente ao valor literal. Nord (2001) advoga que esse tipo de estratégia é muito usado também para traduzir manuais, textos de instruções em geral, receitas, textos de informação turística e de informações em produtos.

A segunda forma de tradução instrumental é denominada heterofuncional, utilizada nos casos em que a função ou funções do texto de partida não pode(m) ser inteiramente preservada(s) no texto de chegada, em virtude do distanciamento cultural ou temporal. Nord (2001) utiliza como exemplo a obra de Jonathan Swift, “As Viagens de Gulliver”, traduzida como um livro para crianças, em que a apelativa função satírica, por ser considerada obsoleta para a maioria dos leitores em virtude do desconhecimento de sua original situação, seria então substituída por uma divertida história de ficção em um exótico lugar.

Por último, Nord (2001) define a tradução instrumento homólogo como sendo uma estratégia que traz no texto de chegada um efeito homólogo ao do texto de partida, em virtude das estratégias adaptativas realizadas no texto de chegada. Um exemplo típico do uso desse tipo estratégico pode ser encontrado na tradução, ou melhor, na adaptação de um texto da obra “The Years”, de Virginia Woolf, (LEAL, 2007). A tradutora readapta o espaço, o tempo, o aspecto cultural e lingüístico do texto de partida no texto de chegada, ou seja, desloca a Londres do século XIX para a Curitiba também do século XIX, com todos os fatores adjacentes, de maneira que o efeito familiar produzido no texto de partida reflita da mesma forma para os leitores do texto de chegada. É uma estratégia tradutória que desestrangeiriza o texto de partida, tornando-o familiar ao contexto de chegada do leitor. Nord (2001) diz que essa forma de estratégia é muito utilizada para transladar textos poéticos, em que se procura obter os efeitos poéticos homólogos do texto de partida no texto de chegada.

Desse modo, conforme contemplado no modelo de Nord (2001), percebe-se a abrangência da teoria funcionalista em alicerçar as convicções referentes às decisões ou escolhas do tradutor, tendo em vista o propósito que se almeja alcançar no texto alvo, uma vez que diferentes textos e diferentes propósitos sugerem diferentes estratégias para a tradução. Aqui, “informar” refere-se, especificamente, ao tipo tradução-instrumento e “traduzir”, ao tipo tradução-documento. Quanto a essa questão de “informar” e não apenas de “traduzir”, ainda segundo Nord (2001), tal conceituação tem sido motivo de crítica por partes de algu-

mas escolas e teóricos de estudos da tradução em relação à teoria do Skopos e, sobretudo, à abordagem funcional.⁹ Nesse contexto, rebatendo às críticas de que a abordagem funcional transgride os limites da “própria tradução”, a autora afirma:

The functional approach offers the possibility of using one and the same theoretical model to account for both documentary and instrumental forms of translation, including, of course, any form of equivalent translation, whatever the specification of equivalence may be (NORD, 2001, p.114).¹⁰

Nesse contexto, toda a tradicional aparente dicotomia conflitante entre tradução “literal” e “livre” ou “traduzir” e “informar” ou, no caso aqui, tradução documento ou instrumento, que às vezes parece existir entre certas escolas e tradutores, na proposta do modelo de Nord (2001), essa contradição tende a desaparecer, dando lugar apenas à questão da função ou propósito da tradução. Ou seja, o tradutor tem que apenas entender a função ou propósito específico de sua tradução, e então, escolher a estratégia apropriada, obviamente, levando em consideração os princípios da ética profissional.

Diante disso, visto que a visão funcionalista enxerga amplas possibilidades de “informar” o conteúdo de um texto e não apenas de “traduzi-lo”, supõe-se, então, que sua função seja primordialmente comunicativa, porém, isso não significa que todo e qualquer meio, ou melhor, função, justifique o fim, ou seja, a comunicação. Em relação a isso, Nord (2001) faz questão de enfatizar que a abordagem funcionalista está sustentada em dois pilares: função e lealdade. Função referindo-se ao aspecto funcional ou comunicativo do texto alvo, e lealdade referindo-se ao intercâmbio interpessoal entre o tradutor, o autor do texto fonte, o público do texto alvo e o iniciador do processo tradutório, isto é, a pessoa que solicita a tradução. Nas próprias palavras de Nord (2001, p. 125): “loyalty is an interpersonal category referring to a social relationship between people”¹¹. Para a autora, nesse contexto, lealdade interpes-

⁹ Para maiores detalhes sobre este tópico veja capítulo 7 “Criticism” (NORD, 2001, 109-122).

¹⁰ “A abordagem funcional oferece a possibilidade de usar um único modelo teórico para justificar ambas as formas de tradução documento e instrumento, incluindo, naturalmente, qualquer forma de tradução equivalente, qualquer que possa ser a especificação da equivalência”.

¹¹ “Lealdade é uma categoria interpessoal que se refere a um relacionamento social entre pessoas”.

soal significa ou implica diretamente em responsabilidade profissional e ética do tradutor em relação ao autor do texto fonte, ao contratante e ao leitor do texto alvo.

3.1.3 Delimitando o tipo estratégico na tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya

No caso do projeto tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, trabalho com um tipo de estratégia no qual procuro estar o mais próximo possível do texto fonte e, por meio de tal estratégia, proporciono ao leitor a possibilidade de compartilhar dessa experiência no texto alvo por intermédio dos recursos dos textos adicionais, tais como guia de pronúncia para leitura dos termos em sânscrito, glossário e principalmente as notas de tradução. Percebe-se, então, que tal estratégia, contemplada do ponto de vista do modelo de Nord (2001), é a estratégia de tradução-documento. No entanto, cabe frisar que o objetivo aqui não é amoldar uma tradução a um determinado modelo estratégico teórico, mas amoldar a função ou o propósito do tradutor a um determinado modelo, no sentido de obter um maior aprimoramento e conscientização do ato tradutório. É importante também ressaltar que, ao conscientizar-me teoricamente da escolha da minha estratégia, não tenho a menor pretensão de estabelecer que a abordagem tradução-documento seja mais eficiente que a abordagem tradução-instrumento, ou vice versa. De fato, o que realmente penso é que qualquer uma das duas, desde que bem aplicada pelo tradutor, conduz inevitavelmente ao êxito do propósito almejado. E ademais, como disse Schlegel (2001, p. 113) em relação à sua tradução da Gītā para o latim: “O que me importa não é defender minha tradução, mas aproximá-la da perfeição”.

Retomando-se a questão da abordagem funcionalista, Nord (2001) explica que a estratégia do tipo de tradução-documento, com suas formas de tradução literal, filológica e exotizante, amolda-se muito bem aos textos antigos ou de culturas distantes. Tal uso, no processo tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, poderá ser compreendido da seguinte forma: no pertinente à estratégia literal ou gramatical, ela cumprirá a função de reproduzir as palavras do texto fonte por adaptá-las na estrutura sintática e no uso idiomático próprio da língua alvo; e quanto à forma exotizante, sua função será a de estrangeirizar o texto alvo no

sentido de preservar a cultura do texto fonte. Quanto à função filológica, uma vez que ela traz em si mesma as características do modo literal e estrangeirizante, ela, então, completar-se-á sua função por incluir no texto alvo os textos adicionais, mais especificamente as notas de tradução. Tais notas, entre outras funções, conforme será demonstrado na terceira fase dessa pesquisa, servem de base para clarificar e comentar o texto fonte por meio do discurso da voz do tradutor.

Por conseguinte, uma vez que a forma filológica pode também ser contemplada por englobar os outros dois aspectos, o literal e o exotizante, então, tal tipo estratégico utilizado no ato tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya será simplesmente denominado tradução filológica. Para que se tenha uma visão dessa aplicação no âmbito dessa tradução, a seguir será apresentado um exemplo do texto de partida e de chegada do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, com o objetivo de ilustrar a presença das características estratégicas, conforme mencionadas. Como exemplo, será apresentado o primeiro verso da Gītā, ou seja, o verso de abertura (observa-se que o asterisco no texto de chegada caracteriza a chamada para a nota de rodapé):

Texto de partida:

“Dhṛtarāṣṭra said:

On the holy field of Kurukṣetra, gathered together
eager for battle, what did my people and the
Pāṇḍavas do, O Sañjaya?”

Texto de chegada:

“Dhṛtarāṣṭra disse:

No sagrado campo de Kurukṣetra, reunidos e desejosos de lutar, o que fizeram o meu povo e os
Pāṇḍavas, ó Sañjaya? *”

Nota do tradutor:

*A abertura do texto da Bhagavad Gītā ocorre num campo de batalha, e nesse capítulo em especial, a partir desse primeiro verso descreve-se o nome do local como sendo Kurukṣetra. *Kṣetra* nesse contexto pode ser traduzido como “campo” e Kuru é o patriarca da dinastia de ambos os confrontadores nessa batalha, portanto o nome Kurukṣetra simboliza uma homenagem ao rei Kuru. É importante frisar que na antiguidade e mesmo

nos dias atuais esse local é tido pelos seguidores do hinduísmo como um importante lugar de peregrinação e fica situado na Índia setentrional aproximadamente a 170 km. ao norte de Nova Delhi. Também Kurukṣetra é conhecido como sendo *dharmakṣetra*, o local onde se cumpre ou estabelece o *dharma*, ou seja, a conduta correta de acordo aos princípios das leis morais, sociais e religiosas.

Dhṛtarāṣṭra era o rei cego, e o seu povo aqui se refere ao exército liderado por seu filho, Duryodhana. A palavra “Pāṇḍavās” aqui se refere aos cinco filhos de Pāṇḍu: Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula e Sahadeva. Pāṇḍu, por sua vez, era o falecido irmão mais novo do rei Dhṛtarāṣṭra, portanto, aqui se trata de uma guerra fratricida.

Saṅjaya era o condutor da quadriga do rei e tornou-se também o seu secretário pessoal quando Vidura renunciou ao cargo de ministro, e através de uma benção do sábio Vyāsa, o autor do Mahābhārata, Saṅjaya de dentro do próprio palácio na cidade de Hastinapura, podia ver e narrar ao rei o que estava acontecendo no campo de batalha de Kurukṣetra.

É interessante, também, frisar que certos comentaristas da Gītā consideram esse aspecto histórico, apenas como mera ficção, esse é o caso, por exemplo, de Gandhi (LIMA, 1992, p. 23), que ao comentar sobre esse primeiro verso diz, “[...] O Gita não é um discurso histórico. Necessita-se amíúde de uma ilustração física para se demonstrar uma verdade espiritual. Isto não é a descrição de uma guerra entre primos, e sim entre nossas duas naturezas – o Bem e o Mal. Eu considero Duryodhana e os seus como os baixos impulsos do homem, e Arjuna e os seus como os impulsos elevados. O campo de batalha é nosso próprio corpo. Uma eterna batalha se segue entre os dois campos, e o Poeta a descreve vividamente. Krishna é o Morador Interno, sempre sussurrando a um coração puro”.

Nesse contexto, é interessante também complementar que, para Rāmānuja todos os personagens

existiram de fato, e que Kṛṣṇa, além de ser Aquele que habita no coração de cada entidade viva é, também, a manifestação do Ser Supremo, Śrī Nārāyaṇa. (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 44)

Foco na estratégia tradutória.

Percebe-se, pela forma de tradução utilizada, que se trata de uma tradução literal, pois as palavras do texto fonte foram trasladadas para o texto alvo sem comprometer a estrutura gramatical e idiomática da língua de chegada. Para caracterizar a forma estrangeirizante, nota-se que os nomes próprios de origem sânscrita são mantidos em sua forma original, o que, por sua vez, denota o aspecto exotizante da tradução. Fica evidente, também, que a característica apelativa ou contextual, evocada no texto de partida em relação à grande batalha, no texto de chegada, tal conotação se torna informativa e esse caráter informativo é manifesto por meio da nota de rodapé, a qual, por sua vez, caracteriza a estratégia de tradução filológica, conforme podemos ratificar com as seguintes palavras de Nord (2001, p. 49):

If a documentary translation reproduces the source text rather literally but adds the necessary explanations about the source culture or some peculiarities of the source language in footnotes or glossaries, we may speak of philological or learned translations.¹²

Dessa forma, pode-se apreciar a idéia da tradução documento-filológica encerrando em si mesma as características do tipo literal e exotizante.

¹² “Se uma tradução documento reproduz o texto fonte de uma forma literal, porém acrescenta as explicações necessárias a respeito da cultura fonte ou algumas peculiaridades da língua fonte em notas de rodapé ou glossários, podemos então dizer que, trata-se de uma tradução filológica ou erudita.”

3.1.4 Endossando a estratégia escolhida

Este tipo de estratégia, ou modo de traduzir um texto, como o que foi escolhido para o texto do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, em conformidade com a intenção do tradutor, é, também, sugerido pelo teólogo e tradutor Frei Luis de Leon (2006), segundo o qual as traduções dos textos sensíveis devem ser o mais literal possível, e quaisquer outros tipos de informações ou clarificações textuais devem vir em formas de notas de rodapé ou de fim de capítulo. Leon (2006), nesse contexto, estabelece claramente a função do tradutor e do comentador, reconhecendo que cada um deve respeitar o seu espaço apropriadamente. Quanto a isso, o grande filósofo alemão da linguagem do século XIX, Wilhelm von Humboldt (2001, p. 99), foi enfático ao dizer: “Uma tradução não pode nem deve ser um comentário”. Nesse mesmo contexto, corroborando com o tipo de estratégia tradutória utilizado no Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, o humanista e tradutor espanhol Juan Luis Vives escreveu: “quanto mais exatamente tiveres conservado a graça do estilo e mais perto tiveres estado da tradução literal, tanto melhor e mais notável será a versão, expressando por certo mais verazmente seu original” (VIVES, 2006, p. 127). Além desses comentários citados, o filósofo e tradutor Walter Benjamin, em seu ensaio sobre “A Tarefa do Tradutor”, exalta o modo literal e estrangeirizante do traduzir. Para ele, a palavra, e não a frase, constitui o elemento originário do tradutor. “A frase constitui o muro que se ergue diante da língua do original e a literalidade, sua arcada” (BENJAMIN, 2001, p. 209). Nesse contexto, a tradução literal, aludida pela arcada, funciona como um ponto em aberto, dando asas à imaginação do leitor, e no caso da tradução frase tem-se a impressão de que se fecha num círculo. Benjamin (2001, p. 211) explica isso da seguinte maneira:

Da mesma forma com que a tangente toca a circunferência de maneira fugidia e em um ponto apenas, sendo esse contato, e não o ponto, que determina a lei segundo a qual ela continua sua via reta para o infinito, a tradução toca fugazmente e apenas no ponto infinitamente pequeno do sentido do original, para perseguir, segundo a lei da fidelidade, sua própria via no interior da liberdade do movimento da língua.

E corroborando essa idéia, Panwitz ([s.d.], apud BENJAMIN, 2001, p. 211) afirma num texto da obra “Crise da Cultura Européia”:

Nossas traduções (mesmo as melhores) partem de um falso princípio, elas querem germanizar o sânscrito, o grego, o inglês, ao invés de sanscritizar, grecizar, anglicizar o alemão. Elas possuem um respeito muito maior diante dos próprios usos lingüísticos do que diante do espírito da obra estrangeira [...] O erro fundamental de quem traduz é apegar-se ao estado fortuito da própria língua, ao invés de deixar-se abalar violentamente pela língua estrangeira. Sobretudo quando traduz de uma língua muito distante, ele deve remontar os elementos últimos da própria língua, onde palavra, imagem e som se tornam um só; ele tem de ampliar e aprofundar sua língua por meio do elemento estrangeiro [...]

Concluindo seu ensaio, Benjamin (2001, p. 215) postula: “A versão justalinear do texto sagrado é o arquétipo ou ideal de toda tradução”.

É importante, nesse momento em que as idéias se direcionaram para endossar essa escolha do uso da estratégia documento-filológica, que certos aspectos sejam esclarecidos, no sentido de não desvirtuar o aspecto funcional no funcionalismo. Nesse caso, numa linguagem comunicativa tradutória mais abrangente, prezada pela teoria do funcionalismo, é coerente ressaltar que, na história da tradução, inúmeros textos de natureza sensível foram também traduzidos com a utilização de uma estratégia tipo instrumento, e obtiveram resultados plenamente satisfatórios no âmbito de suas metas. Exemplos típicos desses textos são os bíblicos, ou da própria Gītā adaptados para um público infantil ou, até mesmo, os textos bíblicos ou da Gītā traduzidos de uma forma “domesticante” para facilitar a compreensão do conteúdo da mensagem e, dessa forma, propagar os seus ensinamentos. E, por um outro lado, pode-se dizer também que certos textos sensíveis, traduzidos segundo uma linha de estratégia literal, foram, muitas vezes, frustrados na escolha da palavra apropriada para um determinado termo da língua fonte, alterando, assim, o significado “original”. Contudo, o que deve ficar claro aqui é que a estratégia utilizada pelo tradutor não é um fim, e nem tão pouco a causa de sucesso ou de fracasso, mas um importante meio para desempenhar o objetivo ou propósito (*skopos*) da tradução. Vermeer (apud LEAL, 2007, p. 27), definiu isso como “tradução=função/*skopos*”, ou

seja, a tradução é determinada em função do seu propósito (*skopos*), e, então, a partir daí, se utiliza a estratégia considerada apropriada para cumprir tal função ou propósito. Portanto, segundo a visão do funcionalismo, bem como a da minha intenção tradutória, o que deve ser compreendido dos testemunhos de Leon, Humboldt, Vives e Benjamin é que suas declarações, ainda que clássicas e notórias, são aceitas no amplo conceito da visão funcionalista aqui apresentada, apenas se entendidas como direcionadas à conveniência de uma escolha de estratégia tipo documento, no sentido de preservação e estudo do texto fonte, e não à função tradutória como um todo, no caso aqui referente à questão da tradução instrumento e documento. De outro modo, estar-se-ia generalizando uma decisão pessoal, e assim, restringindo a visão do ato tradutório como um todo, do ponto de vista, da teoria funcionalista. De fato, o meu apelo maior para trabalhar com a abordagem funcionalista no meu projeto tradutório foi a questão imanente do funcionalismo, de possibilidades com responsabilidades, ou, em outras palavras, da liberdade do tradutor em relação ao seu trabalho criativo e do seu respeito ao autor e leitor por meio da visibilidade do seu trabalho, ou melhor, da visibilidade da sua estratégia e intenção tradutória. Nesse ponto, a meu ver, a ética e a criatividade tradutória caminham lado a lado.

É importante também salientar, conforme dito por Silva (2007, p. 27), que “o fato de haver uma organização racional dos propósitos do tradutor não implica a redução, ou anulação do caráter intuitivo do traduzir”, pois, de fato, os insights acontecem com frequência no processo da produção textual tradutória e, de um modo geral, o bom senso sempre deve prevalecer.

Tendo em vista a proeminente função e importância do uso dos paratextos no contexto estratégico dessa tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, a seção seguinte abordará tal tema.

3.1.5 Paratextos

Nelson¹³ (2005, apud FERREIRA 2006, p. 35) conceitua paratexto como “a matéria limiar que forma a ponte entre o contexto de um texto e o próprio texto” ou em outras palavras, são textos auxiliares interativos que agem como extensão do texto matriz, como por exemplo: notas de rodapé, glossário, introdução etc. Neste trabalho de tradução e pesquisa, de uma forma mais ampla e apenas como ilustração do conceito de paratexto, pode-se dizer, do ponto de vista do tradutor, que todo o texto que rodeia o traduzido, ou seja, o Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, incluindo esta dissertação, é considerado um paratexto, daí a razão de parte do título da pesquisa ser: “Uma tradução comentada e anotada”. Da mesma forma, a outra parte do título - “A Polifonia contemplada como construtora do interminável saber” -, corresponde ao cerne da pesquisa, isto é, o texto produzido, no que se refere à questão da polifonia como construtora do saber, do ponto de vista do pesquisador, é contemplado como o texto matriz e todo o restante como paratexto, inclusive o próprio texto traduzido do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya. Porém, examinando os paratextos, de um modo geral, percebe-se que as notas de rodapé ocuparam um espaço especial no processo de produção textual, tanto no âmbito da tradução como desta dissertação. A seção seguinte abordará tal relevância no âmbito da tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya ao português.

3.1.5.1 Notas do tradutor

Ferreira (2006) elaborou uma análise detalhada da forma, da distribuição e do conteúdo de notas de tradução da Bhagavad Gītā em edições brasileiras e seu trabalho foi de grande valia para o entendimento de como os tradutores utilizaram desse recurso, ou seja, das notas do tradutor, como manifestação de suas vozes tradutórias. Segundo Mittmann (2003, p. 43), o espaço utilizado pelas notas é “o lugar em que o tradutor apresenta suas dúvidas, dialoga com o leitor e com o autor, apresenta os caminhos que percorreu e mostra sua visão a respeito do processo em que ele mesmo se encontra”. Somado a isso, acrescenta-se

¹³ NELSON, Kristopher. **A Pretext for Writing: Prologues, Epilogues, and the notion of Paratext.** [s.l.: s.d.]. Disponível em <<http://www.eskimo.com/~krish/eng599/eng599.html>>. Acesso em 7 jul.2005.

o fato de que esse espaço utilizado pelas notas, principalmente no caso desta pesquisa, foi de fundamental relevância na demonstração da atuação da voz do tradutor como construtora do saber, conforme ficará constatado na seção 3.2.1 desta segunda fase, intitulada “Considerações práticas sobre o uso da estratégia na produção textual e na produção de sentidos”, como também na terceira fase, mais especificamente, na seção 4.1.5, que trata a respeito da minha voz como tradutora do texto do inglês para o português.

3.2 PRÁTICA

Na seção 3.1 da segunda fase, intitulada “Ato Tradutório: Teoria e Prática”, discutiu-se a questão teórica que permeou o ato tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya. Nesta segunda seção, o enfoque será no aspecto prático decorrente da performance do ato tradutório. Abordar-se-á, inicialmente, a questão do procedimento adotado na produção textual e na produção de sentidos, e, em seguida, apontar-se-á alguns dos problemas e soluções encontrados no decorrer da atividade tradutória. Pretende-se mostrar duas coisas: primeiro, o processo de produção textual como uma forma de materialização daquilo que, teoricamente, foi denominado, segundo nomenclatura nordiana, como estratégia documento-filológica; e segundo, como ocorreu o processo de produção de sentidos, principalmente, para os termos relacionados com a nomenclatura sânscrita. Na sequência, toda essa demonstração irá também contribuir para a análise da compreensão da voz do tradutor como construtora do interminável saber.

3.2.1 Considerações práticas sobre o uso da estratégia na produção textual e na produção de sentidos

O título desta seção abarca dois tópicos: produção textual e produção de sentidos, que serão abordados, respectivamente.

3.2.2 Produção textual

Uma vez que o Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya foi originalmente escrito em sânscrito e traduzido para o inglês por Ādidevānanda, nesse caso, a minha tradução para o português é considerada indireta. Contudo, mesmo apesar de a minha tradução ser do inglês para o português, no tocante aos versos da Gītā, minha ênfase é voltada mais para o texto em sânscrito - tanto é que, como referência para o leitor, mantenho o texto em sânscrito, transliterizado no alfabeto romano, junto ao texto em português, e não o texto em inglês. Esse procedimento foi adotado porque a minha estratégia estrangeirizante nesse ato tradutório está centrada na cultura do texto de origem, ou seja, na cultura hindu. Em virtude do posicionamento estratégico de estar mais próximo do texto em sânscrito do que do em inglês, percebe-se, em alguns trechos, que a minha tradução difere em certos detalhes da de Ādidevānanda. Para ilustrar esse posicionamento, o seguinte exemplo pertinente ao verso 14 do capítulo 1 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 68) será exibido (os grifos são meus):

Texto original

tataḥ śvetair hayair yukte mahati syandane sthitau
mādhavaḥ pāṇḍavaś caiva divyau śaṅkhau
 pradadhmatuḥ

Tradução de Ādidevānanda

Then **Śrī Kṛṣṇa** and **Arjuna**, stationed in their
 great chariot yoked with white horses, blew their
 divine conchs.

Minha tradução

Então **Mādhava**¹⁴ (**Kṛṣṇa**) e **Pāṇḍava**¹⁵ (**Arjuna**), posicionados em sua grande quadriga atrelada a cavalos brancos, sopraram seus búzios divinos.

¹⁴ Mādhava é um cognome de Kṛṣṇa, que por sua vez é o protagonista da *Bhagavad Gītā* e a encarnação do Deus Supremo, Śrī Nārāyaṇa (veja introdução deste capítulo intitulada “O Advento da Gītā”). O epíteto, Mādhava, se refere a Kṛṣṇa como o esposo da deusa da fortuna, Śrī Lakṣmī, como também se refere a Ele (Kṛṣṇa) como descendente da dinastia de Madhu ou Yadu.

¹⁵ “Pāṇḍava” literalmente significa “filho de Pāṇdu” que aqui se refere a Arjuna.

Observa-se que no verso em inglês, Ādidevānanda optou por mencionar apenas os nomes Kṛṣṇa e Arjuna, entretanto, uma vez que no verso em sânscrito tais nomes são referidos como Mādhava e Pāṇḍava, e considerando que tais cognomes trazem consigo significados que enriquecem o significado da leitura, na minha tradução ao português, decidi, então, manter os cognomes citados no verso em sânscrito e, entre parênteses, mencionar os nomes correspondentes. Em notas de rodapé, inseridas no texto em português, os significados de tais epítetos foram explicados.

Observa-se, também, nesse mesmo contexto estrangeirizante, minha produção textual em relação ao verso 2:47 ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 96) (os grifos são meus):

Texto original

karmaṇyevādhikāraste ma phaleṣu kadācana ma
karmaphalahe**turbhurmā** te sango'stva**karmaṇi**

Tradução de Ādidevānanda

To **work** alone you have the right, and not to the
fruits. Do not be implelled by the fruits of **work**.
Nor have attachment to **inaction**.

Minha tradução

Você apenas tem direito {à execução} do **karma**
(trabalho)¹⁶, e não aos frutos. Não seja impulsio-
nado pelos frutos do **karma** (trabalho). Nem tenha
apego à inação (**akarma**).

Em sua tradução, Ādidevānanda optou por traduzir o termo karma por “work”, no entanto, mantive o termo original “karma” e entre parêntesis a palavra “trabalho”; e para contextualizar o leitor sobre esse termo, uma nota conforme se vê no texto da tradução em português foi

¹⁶ Em relação à essa palavra “karma” Nikhilananda (p. 88) concede a seguinte explicação: “A palavra “karma” (trabalho) tem diferentes significados. Ela primeiramente significa ação. Ela também significa as tendências, os impulsos, os hábitos, as características, e assim por diante, formadas pela ação, e desse modo ela denota as impressões sutis da ação, as quais determinam a futura corporificação, ambiente, e, em resumo, a vida futura inteira, se na terra ou em qualquer outro plano de existência. Um terceiro significado de *karma*, freqüentemente usado em referência à casta ou posição em vida de uma pessoa, é dever, o curso de conduta que a pessoa deve seguir no cumprimento das tendências adquiridas como um resultado das ações passadas, com o propósito de trabalhá-las e reobter a prístina pureza do *Atman*.”

inserida. Note que o termo entre chaves foi adicionado para facilitar o entendimento do texto.

Uma outra característica que distingue a minha tradução da de Ādidevananda está, em alguns casos, no uso de uma linguagem neutra em relação ao gênero feminino e masculino, no sentido de evitar o uso genérico de formas masculinas, o que poderia ser interpretado como uma terminologia machista, que exclui as mulheres. Observe o seguinte exemplo correspondente ao verso 4:18 da Gītā (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 171) (os grifos são meus):

Tradução de Ādidevānanda

He who sees non-action in action and also action in non-action is wise among **men**. **He** is fit for release and has **carried out** all actions.

Minha tradução

A pessoa que vê não-ação na ação e também ação na não-ação é sábia entre os **seres humanos**. Tal **pessoa** está apta para a liberação e executa todas as ações.

Observe que o pronome masculino “he” é traduzido por “pessoa” e o substantivo masculino “men” por “seres humanos”. Muitas vezes, para facilitar a compreensão do texto, tive de usar palavras complementares, que foram inseridas entre chaves ({ }) para diferenciar dos outros textos entre parêntesis, que constam da tradução de Ādidevānanda. Observe os seguintes exemplos:

Mesmo sabendo que Kṛṣṇa era o Ser Supremo, Dhṛtāraṣṭra, que era cego em todos os sentidos, quis ter notícias sobre a vitória de seu filho Suyodhana (Duryodhana) e questionou Sañjaya da seguinte forma: (texto referente à introdução do 1º capítulo da Gītā).

Então {prosseguiu Sañjaya dizendo para Dhṛtāraṣṭra}, solicitado por ele {Arjuna}, Śrī Kṛṣṇa fez imediatamente o que foi pedido, enquanto Bhīṣma, Drona, os reis e todos os outros ficaram observando (texto referente ao comentário 2:24-25).

No primeiro texto, para explicitar para o leitor que o nome Suyodhana se refere ao mesmo nome Duryodhana, ou seja, que se trata de uma mesma pessoa, Ādidevānanda colocou o nome (Duryodhana) entre parêntesis, o qual não consta no original do texto em sânscrito. Contudo, no segundo texto, o excerto que se encontra entre chaves foi adicionado por mim, com o intuito de facilitar a identificação dos personagens referidos.

No uso dos termos em sânscrito, agindo em concordância com a estratégia tradutória escolhida, os termos mais tradicionais no seu original foram mantidos por mim, pois conforme Flak e Coulon (2007, p. 41), “as denominações originais em sânscrito merecem ser conservadas [...] a fim de preservar o vínculo com um conhecimento imemorial”. Dessa forma, nomes tradicionais como *yoga*, *dharma*, *prakṛti*, *brahman* etc., foram mantidos, com exceção do termo “*ātman*”, pois Ādidevānanda, nesse caso, preferiu traduzi-lo por “self”, que em português traduzo por “Eu espiritual” e, na seção 3.2.3 que aborda sobre a questão da produção de sentidos, apresento a razão de tal escolha. Para facilitar a leitura, no final de todo texto traduzido será incluído um glossário¹⁷ para consultas, e como as palavras em sânscrito foram mantidas na forma transliterada no alfabeto latino, juntamente com seu acento diacrítico, um guia de pronúncia foi incluído no APÊNDICE K – Guia da pronúncia em sânscrito. Além disso, os textos referentes à sequência dos versos da Gītā foram escritos em negrito e os demais textos em estilo normal. É importante notar que sempre que o texto citado não contiver o nome da obra referida, é porque, nesse caso, trata-se de uma referência da própria Bhagavad Gītā, como por exemplo: “É dito aqui também: ‘Estes corpos [...] estão destinados a ter um fim’ (2.18) e ‘Saiba que Ele (o Ātman) é indestrutível’ (2.17).” E, por outro lado, as obras citadas à parte dos textos da Gītā foram caracterizadas de uma forma abreviada. Uma lista com tais abreviações, juntamente com o nome da obra por extenso, foi anexada ao fim do texto do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya em português, mais especificamente no APÊNDICE J – Lista dos respectivos nomes das obras abreviadas citadas no @r... Rĕmĕnuja G...tĕ Bhĕ□ya desta dissertação.

É importante ressaltar, também, que os textos que aparecem entre colchetes ([]) são notas explanatórias elaboradas ou pelo próprio Ādidevānanda ou por seu editor, e todas as notas de rodapé que se encontram no texto de chegada, sejam elas em forma de citação de tercei-

¹⁷ Devo esclarecer que o glossário será inserido apenas ao término da tradução final do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya.

ros ou de minha própria autoria, foram introduzidas e, portanto, não fazem parte do texto em sânscrito ou em inglês, ou seja, são de minha responsabilidade. Todos os versos da *Gītā* transliterados do alfabeto sânscrito para o alfabeto latino foram transpassados para o texto em português com a ajuda da transliteração do texto de Achari (2004), uma vez que tais versos na obra de Ādidevānanda constam apenas no seu original, ou seja, no alfabeto sânscrito (*devanāgarī*).

Dessa forma, conforme descrito, pode-se ter uma idéia do procedimento da minha produção textual em relação ao texto de Ādidevānanda e ao texto original em sânscrito. A seguir, abordar-se-á o procedimento que foi utilizado no processo de produção de sentidos.

3.2.3 Produção de sentido

A busca pelo sentido das palavras, das frases e, de um modo geral, dos parágrafos no decorrer do ato tradutório do Śrī Rāmānuja *Gītā* Bhāṣya foi, em grande parte, auxiliada e enriquecida por duas outras traduções que existem dessa obra, do sânscrito para o inglês, as quais foram elaboradas por M. R. Sampatkumaran e por Rama Ramanuja Achari. A tradução de Achari (2004, p.1), conforme ele próprio menciona, foi baseada na tradução de Ādidevānanda e Sampatkumaran, já a tradução de Sampatkumaran (1985, Introduction, p. XXXII), segundo o próprio autor, foi diretamente influenciada pelos comentários de Vedānta Deśika¹⁸ provenientes de sua obra intitulada “Tātparyachandrikā”. Ambas as traduções foram muito enriquecidas com notas tradutórias elaboradoras pelos seus tradutores, das quais várias foram traduzidas e inseridas no texto em português por mim, naturalmente, dando-se os devidos créditos aos seus autores. Sampatkumaran (1985), em suas notas de rodapé, se empenha em alguns textos cotejar a interpretação de Rāmānuja com a visão de Śaṅkara e de Madhva¹⁹. Uma vez que Śaṅkara, Rāmānuja e Madhva são considerados os mais relevantes e tradicionais comentaristas da *Gītā*, tais cotejamentos de

¹⁸ Vedānta Deśika (1268-1368) é considerado um dos mais eminentes pensadores da filosofia Visistadvaita.

¹⁹ Madhva (1199-1276) o grande expoente da filosofia *Dvaita* (dual) do Vedānta.

Sampatkumaran enriqueceram a sua e a minha tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, uma vez que algumas dessas notas foram trans-ladadas para o texto em português.

Veja-se, a seguir, alguns exemplos que possam ilustrar a presença das vozes de Sampatkumaran e Achari na minha produção de sentidos, com o objetivo de apresentar ao leitor interpretações alternativas.

Observe que no final do comentário de Rāmānuja em relação ao verso 3:2 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 118) está dito (o grifo é meu):

Texto-comentário de Rāmānuja

{Ó Kṛṣṇa}, estas declarações são contraditórias e confusas, portanto, diga-me claramente o caminho através do qual seguindo eu possa alcançar o **Ser Supremo***.

*Nota do tradutor

A palavra em sânscrito “*ātmanah śreyah*” que se encontra no comentário de Sri Ramanuja, é aqui neste contexto interpretada por Ādidevānanda como “Supreme Being” (Ser Supremo), por Achari (2004) como “Supreme State” (Estado Supremo) e por “bliss” (bem-aventurança) por Sampatkumaran (1985).

Verifica-se, que após o termo “Ser Supremo”, cujo correspondente em sânscrito é “*ātmanah śreyah*”, há a indicação para a nota do tradutor que considera as diferentes acepções feitas pelos tradutores citados ao interpretar o termo original.

Veja-se o seguinte exemplo em relação ao termo *doṣam* referente ao verso 1.38 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 52). Os grifos são meus e o asterisco no texto em português indica a chamada para a nota do tradutor.

Texto original

yadyapyete na paśyanti lobhopahatacetasah
kulakṣayakṛtaṁ **doṣam** mitradrohe ca pātakam

Tradução de Ādidevānanda

Though these people, whose minds are overpowered by greed, see no evil in the destruction of a clan and no **sin** in treachery to friends,

Minha tradução

Ainda que estas pessoas, cujas mentes estão dominadas pela cobiça, não vêem o mal na destruição de uma dinastia e nem o **pecado*** em trair amigos.

*Nota do tradutor

A palavra “*doṣam*” nesse verso que foi traduzida por Ādidevānanda por “*sin*” (pecado), foi por sua vez traduzida por Achari (2004, p. 12) como “*blame*” (culpa ou falta).

Observe-se que, conforme mencionado na nota do tradutor, Ādidevānanda interpretou o termo “*doṣam*” como “*sin*” e Achari, em sua versão, interpretou o mesmo como “*blame*”. Porém, isso foi reportado para o leitor com o intuito de apresentar possíveis opções de interpretação do termo.

Veja-se agora sobre a interpretação da palavra “*brāhmaṇa*” no verso 2:46 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p.95) (os grifos são meus):

Texto original

yāvān artha udapāne sarvataḥ saṃplutodake
tāvān sarveṣu vedeṣu **brāhmaṇasya** vijānataḥ

Tradução de Ādidevānanda

What use a thirsty person has for a water reservoir when all sides of it are flooded – that much alone is the use of all the Vedas for a **Brāhmaṇa** who knows.

Minha tradução

Que necessidade uma pessoa sedenta tem por um reservatório de água quando todos os seus lados estão inundados – esta mesma necessidade é a utilidade de todos os *Vedas* para um **brāhmaṇa*** que tem conhecimento.

*Nota do tradutor

Sampatkumaran (nota 72) menciona que Śankara compreende o termo “*brāhmaṇa*” aqui como se referindo a um asceta, enquanto Madhva o interpreta como se referindo a alguém que tem direta visão do *Brahman*, e por sua vez, Sampatkumaran traduziu o termo diretamente segundo a interpretação de Rāmānuja, ou seja, um aspirante erudito que busca salvação.

Observe que a nota do tradutor, indicada pelo asterisco no texto em português, sugere ao leitor algumas acepções para o entendimento da palavra “*brāhmaṇa*” no contexto do texto.

Além das duas traduções do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya mencionadas, algumas outras traduções da Bhagavad Gītā, em especial a Bhagavad Gītā traduzida do sânscrito para o inglês, comentada por Swami Nikhilananda, e o Śrī Śāṅkarācārya Bhagavad Gītā Bhāṣya igualmente traduzido do sânscrito para o inglês, por Dr. A.G. Krishna Warriar, foram de muita valia no meu processo de produção de sentidos dos textos da Gītā e do Bhāṣya de Rāmānuja. Dessa forma, ao redigir as notas muitas vezes citei excertos de tais traduções, no sentido de enfatizar a minha interpretação do texto ou, até mesmo, com o objetivo de contrastar com a interpretação de Rāmānuja, provocando no leitor questionamentos e reflexões sobre o tema em questão. No entanto, isso não ocorreu com o propósito de contestar a interpretação de Rāmānuja, ao contrário, muitas vezes serviu para destacar a contribuição genuína de Rāmānuja em pontos em que ele diverge da interpretação de outros comentaristas canônicos, uma vez que o público leitor da minha tradução pode não estar ciente dessas divergências. Porém, uma outra razão para se mostrar diferentes visões na tradução é, conforme Mittmannn (2001, p. 93), pelo fato de que “a interpretação nunca é definitiva, única; há sempre outras possibilidades, outros sentidos”. Nesse contexto, acredita-se que se Rāmānuja, atualmente, tivesse a possibilidade de fazer uma releitura do seu texto, ele próprio nos daria outras possibilidades de sentidos.

Para ilustrar tais procedimentos, observe os seguintes exemplos. O texto seguinte refere-se ao comentário de Rāmānuja em relação ao verso 2:12. O verso 2:12 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 62). O verso 2:12 será transcrito em sânscrito e português apenas para contextualizar o leitor com o texto-comentário de Rāmānuja. Note-se que o objetivo da nota do tradutor foi cotejar a interpretação de Rāmānuja com a de Śankara, com a intenção de mostrar ao leitor diferentes interpretações que

um mesmo texto pode sugerir. O asterisco denota a chamada para a nota do tradutor.

Verso 2:12

na tv evāhaṁ jātu nāsaṁ na tvaṁ neme
janādhīpāḥ
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vayam ataḥ param

Nunca houve um tempo que Eu não existisse, nem você, nem quaisquer desses reis. Nem haverá algum tempo no futuro que nós deixaremos de existir.

Texto-comentário de Rāmānuja

O precedente implica que a diferença entre o Senhor Supremo, o soberano sobre todos, e os Eus espirituais, como também as diferenças entre os próprios Eus espirituais, são reais. Isto tem sido declarado pelo próprio Senhor Supremo. Pois, diferentes termos como “eu”, “você”, “estes”, “todos” e “nós”* têm sido usados pelo Senhor Supremo durante a explicação sobre a verdade da eternidade a fim de remover a incompreensão de Arjuna que está iludido pela ignorância.

*Nota do tradutor

De acordo com Śaṅkara (WARRIER, 2000, p. 29) a idéia de plural neste verso se refere aos corpos e não à pluralidade dos *Ātmans* (Eus espirituais) conforme interpretação de Rāmānuja.

Considerando, conforme dito anteriormente, que procuro manter vários termos usuais da literatura filosófica hindu em sânscrito no seu original, vejamos como tais interpretações desses termos foram repassadas para o leitor. Por exemplo, no texto a seguir, que corresponde ao texto 7 do capítulo 2, (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 58), na nota do tradutor, a interpretação sobre o termo “*dharma*” é apresentada de uma forma contextual por Nikhilananda (2004, p. 70) e de uma forma mais generalizada por mim. O asterisco denota a chamada para a nota do tradutor e o grifo é meu para melhor focalização da questão.

Texto 2:7

Com o meu coração abatido pela fraqueza da compaixão, com minha mente confusa quanto ao meu *dharma** (dever), peço a Você para dizer-me com clareza o que é benéfico para mim. Sou Seu discípulo. Refugio-me em Você, por favor, instrua-me.

* Nota do tradutor:

Dharma aqui se refere ao dever inerente às tendências vocacionais da pessoa, e no caso específico aqui o dever de Arjuna é o dever de um *kṣatriya* (guerreiro). Sobre *dharma* como dever Nikhilananda (2004, p. 70) comenta: “O *dharma* de uma pessoa não é imposto externamente; isto (o *dharma*) é adquirido pela pessoa como um resultado de suas ações proveniente de suas vidas passadas. Toda ação deixa atrás de si uma tendência ou impressão no subconsciente da mente. A personalidade de uma pessoa é a soma total destas tendências. A morte não pode destruir tais tendências. São estas tendências que determinam o *dharma* ou dever da pessoa. A fim de ser verdadeiro consigo mesmo a pessoa deve agir de acordo ao seu *dharma*”. Porém, é relevante que se diga, que além do sentido de “dever” o termo “*dharma*” tem várias outras acepções, tais como: lei, justiça, virtude, moralidade, religião.

Veja-se um outro exemplo, correspondente ao texto-comentário de Rāmānuja referente ao verso 2:39 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 87), e a seguir a nota do tradutor na qual a interpretação do termo *Sāṅkhya* em relação ao seu contexto na Gītā é apresentada. O asterisco no texto denota a chamada para a nota do tradutor.

Texto-comentário de Rāmānuja

“*Sāṅkhya*” significa “intelecto”*, e a verdade sobre o *Ātman*, que é determinável pelo intelecto, é “*sāṅkhyam*”.

*Nota do tradutor

Sāṅkhya aqui é o princípio analítico ou, o ato de discernir (filosofar, intuir, meditar) no sentido de obter conhecimento, que é operado pelo intelecto, portanto *Sāṅkhya*, neste contexto significa intelecto, e intelecto por sua vez significa a inteligência (*buddhi*) que aqui está sendo contemplada como a atitude ou disposição mental apropriada para desempenhar alguma ação. Portanto, neste contexto *Sāṅkhya* e *Buddhi* são uma única coisa e ambos se referem ao *Jñāna Yoga*, ou seja, o caminho ou o *Yoga* do conhecimento. Portanto, dentro desse contexto aqui apresentado a verdadeira prática do *Karma Yoga* inclui em si mesmo o *Jñāna Yoga*, ou seja, o *Sāṅkhya*. Ao mesmo tempo, é importante observar que a doutrina “*Sāṅkhya*” é também conhecida como um dos seis tradicionais sistemas filosóficos ortodoxos do hinduísmo que formam três pares: Nyaya e Vaisheshika, *Sāṅkhya* e Yoga, Mimamsa e Vedānta. Porém, Radhakrishnan (2006, v. 1, p. 527-528) especifica que os termos *Sāṅkhya* e Yoga quando aparecem na Gītā não representam as escolas clássicas de *Sāṅkhya* e Yoga, mas apenas o método reflexivo e o meditativo de obter salvação – porém, Radhakrishnan admite que a psicologia e a ordem da criação do sistema filosófico *Sāṅkhya* são aceitos pela Gītā.

Observe o texto a seguir correspondente ao excerto final do comentário de Rāmānuja referente ao verso 2:41 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 92), e o meu procedimento interpretativo ao traduzir a palavra “*condemn*” na nota do tradutor. O asterisco indica a chamada para a nota do tradutor.

Texto-comentário de Rāmānuja

Śrī Kṛṣṇa adverte* esses que executam atos para a obtenção dos objetos dos desejos {materiais}.

*Nota do tradutor

A palavra em sânscrito é “*nindati*” que significa “censura, critica, acusa, repreende” e Ādidevānanda traduziu em inglês por “*condemn*” e, em português, “*condemn*” pode significar “condena ou censura”. Porém, de acordo com o con-

texto, considerei apropriado traduzir o termo em português por “adverte”, uma vez que Bhagavān Kṛṣṇa não condena ninguém, é a própria pessoa que se condena por sua própria opção ou livre arbítrio, Bhagavān Kṛṣṇa apenas concede os resultados. Para maiores detalhes veja o comentário concernente ao verso 14 do capítulo 18.

3.2.3.1 “Ātman” ou “self” traduzido por “Eu espiritual”

Veja-se, a seguir, as ponderações que me conduziram a interpretar o termo “Ātman” como “Eu espiritual”, o qual foi interpretado como “self” ou “individual self” por Ādidevānanda. Essa escolha deve ser considerada apenas como uma possibilidade de sentido, levando-se em consideração a profunda subjetividade do termo “Ātman”.

Na expressão “Eu espiritual”, o “Eu” não deve ser confundido com o falso ego ou com o “eu” material (*ahamkāra*), cuja identidade está relacionada com o corpo denso ou sutil, ou conforme dito por Rāmānuja no Śrībhāṣya (RANGACHARYA; AIYANGAR 2002, p. 76):

It is, indeed, declared by the Lord Himself that the principle of egoity, which is one of the various modifications of the prakṛti is included among the things that go to make up this material embodiment. And it is called the principle of egoity (or *ahamkāra*), because it forms the cause of the imposition of the idea of the ego upon the body, which is other than the self.²⁰

Para destacar essa diferença entre o princípio da identidade material (*ahamkāra*) e o princípio espiritual (*Ātman*), o “E” é escrito com letra maiúscula e a palavra “espiritual” é acrescida logo após, caracterizando que se trata de algo superior, transcendente. A noção do “Eu espi-

²⁰ Isto é, de fato, declarado pelo próprio Senhor Supremo que o princípio da egoicidade, que é uma das várias modificações da *prakṛti* (natureza material) está incluído entre as coisas que vão constituir esta corporificação material. E isto é denominado o princípio da egoicidade (ou *ahamkāra*), porque isto forma a causa da imposição da idéia do ego sobre o corpo, que é outro que o Eu espiritual.

ritual” evidencia a natureza transcendental, eterna e pessoal da entidade viva, que é consciência e ao mesmo tempo consciente. Isso quer dizer que o “Eu espiritual” não é mera luminosidade, ou consciência, mas que a consciência ou luminosidade é um atributo seu, ou conforme dito nas palavras de Rāmānuja (RANGACHARYA; AIYANGAR, 2002, p. 63):

[...] that intelligent thing ‘I’, which is proved to itself by the mere fact of its own existence – that alone is the self (or the Ātman). The luminosity of consciousness also is dependent upon its association with that (self). (...) Therefore, the self is not pure consciousness itself, but is undoubtedly the knower.²¹

E mais adiante Rāmānuja (RANGACHARYA; AIYANGAR, 2002, p. 71) complementa:

Thus, the quality of being the knower does not belong to the material principle of egoity, nor is there any impression to the effect that it does. Therefore, the subjective self is the thing ‘I’, which is of itself made out to be the knower; but is not pure unqualified consciousness.²²

Dessa forma, para Rāmānuja, a individualidade do “Ātman” é eterna, ou seja, a relação Mestre/Servo (Śeṣī/Śeṣa), a noção da parte e do todo ou a relação Adorado/Adorador existe tanto na forma do Eu espiritual corporificado quanto na forma do Eu espiritual liberado da condição material. Ademais, ainda segundo a visão de Rāmānuja, a idéia do “Eu” implica também o “Tu”, o “Ele” e o “Nós”. A pluralidade dos “Eus espirituais”, bem como a diferença entre os próprios “Eus espirituais” e o “Eu Supremo”, podem ser observadas em seu comentário em relação ao verso 12 do capítulo 2 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 63):

²¹ [...] essa coisa inteligente “Eu”, que é comprovada a si mesma pelo mero fato de sua própria existência – exclusivamente isso é o Eu espiritual (ou o Ātman). A luminosidade da consciência também é dependente sobre sua associação com isso (ou seja, o Eu espiritual). Porém, o Eu espiritual não é Ele mesmo pura consciência, mas indubitavelmente o conhecedor.

²² Dessa forma, a qualidade de ser o conhecedor não pertence ao princípio material da egoicidade, nem há aí qualquer impressão ao efeito que isto produz. Portanto, o Eu espiritual subjetivo é a coisa “Eu” que é dela mesma compreendida a ser o conhecedor; porém não é pura absoluta consciência.

Indeed, I, the Lord of all, who is eternal, was never non-existent, but existed always. It is not that these selves like you, who are subject to My Lordship, did not exist; you have always existed. It is not that “all of us”, I and you, shall cease to be “in the future”, i.e., beyond the present time; we shall always exist. Even as no doubt can be entertained that I, the Supreme Self and Lord of all, am eternal, likewise, you (Arjuna and all others) who are embodied selves, also should be considered eternal. The foregoing implies that the difference between the Lord, the sovereign over all, and the individual selves, as also the differences among the individual selves themselves, are real. This has been declared by the Lord Himself. For, different terms like “I”, “you”, “these”, “all” and “we” have been used by the Lord while explaining the truth of eternity in order to remove the misunderstanding of Arjuna who is deluded by ignorance.²³

Observe também o comentário em relação ao verso 16 do capítulo 5, no qual Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 201-202), além de mencionar sobre a questão da pluralidade, fala do conhecimento (consciência) como sendo um atributo do Eu espiritual e menciona sobre o fato desse conhecimento se contrair, como no caso do estado condicionado, e se expandir, como no caso do estado liberado:

While all these selves are thus deluded, in the case of enlightened souls, their delusive ignorance – which envelops knowledge and which is of the form of accumulated, beginningless and endless Karma – is destroyed by knowledge. As already

²³ De fato, Eu, o Senhor Supremo de todos, sou eterno e nunca fui inexistente, pois sempre existi. Da mesma forma, você e todas essas entidades vivas, que estão sujeitas ao Meu controle, sempre existiram. Não é que “todos nós”, Eu e vocês, deixaremos de existir “no futuro”, ou seja, além do tempo presente, nós sempre existiremos. Assim como não pode haver dúvida que Eu, o Eu Supremo e Senhor de todos, sou eterno, similarmente, vocês (Arjuna e todos os outros) que são seres corporificados, também devem ser considerados eternos.

O precedente implica que a diferença entre o Soberano Senhor Supremo de todos e os seres individuais juntamente com suas próprias diferenças entre si mesmos, são reais. Isto tem sido declarado pelo próprio Senhor Supremo. Pois, diferentes termos como “Eu”, “você”, “estes”, “todos” e “nós” têm sido usados pelo Senhor Supremo durante a explicação sobre a verdade da eternidade a fim de remover a incompreensão de Arjuna que está iludido pela ignorância.

described this knowledge is produced by the teachings of the scriptures about the real nature of the self, which are enriched by daily practice. The purity of this knowledge is unexcelled. And in the case of those selves who regain the knowledge that is natural to Them, it is found that it is unlimited and uncontracted and illumining everything like the sun.

Plurality of the selves in Their essence is expressly mentioned in the case of those whose ignorance is overcome, in the expression “for those” in the text. What was stated at the commencement, “There never was a time when I did not exist” (2.12) is expressed here with greater clarity. Moreover, this plurality is not due to limiting adjuncts imposed on a single universal self. For, as stated here, there cannot be any trace of such adjuncts for those whose ignorance is destroyed, and still They are described as a plurality. Here knowledge is taught as an attribute inseparable from the essential nature of the self, because a difference between the self and its knowledge is made out in the statement, “Knowledge, in their case illuminates like the sun”. By the illustration of the sun, the relation of the knower to his knowledge is brought out to be similar to the luminous object and its luminosity. Therefore, it is appropriate to understand that knowledge contracts by Karma in the stage of Samsāra and expands in the stage of Mokṣa (release).²⁴

²⁴ Enquanto todos estes Eus espirituais estão desse modo iludidos, no caso das almas iluminadas, sua ignorância ilusória – que encobre o conhecimento e que é da forma do *Karma* acumulado, sem começo e sem fim – é destruída pelo conhecimento. Conforme já descrito, este conhecimento é originado dos ensinamentos das escrituras sobre a verdadeira natureza do Eu espiritual, que são enriquecidos pela prática diária. A pureza desse conhecimento é insuperável. E no caso desses Eus espirituais que reobtiveram o conhecimento que é natural a Eles, é constatado que tal conhecimento é ilimitado e não-contratado e ilumina tudo como o sol.

A pluralidade dos Eus espirituais em Sua essência é expressamente mencionada no caso desses cuja ignorância é conquistada, na expressão “para esses” no texto. O que foi declarado no começo, “Nunca houve um tempo que Eu não existisse” (2.12) é expresso aqui com maior clareza. Além disso, esta pluralidade não é devida aos adjuntos limitados aplicados num Eu universal único. Pois, como declarado aqui, não pode haver nenhum traço de tais adjuntos para esses cuja ignorância é destruída, e ainda assim tais Eus espirituais são descritos como uma pluralidade. Aqui conhecimento é ensinado como um atributo inseparável da natureza essencial

Essa noção de pluralidade na similaridade pode ser compreendida através do seguinte comentário de Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 227) referente ao verso 29 do capítulo 6:

On account of the similarity between one self and other selves when They are separated from Prakṛti (i.e., the body), all selves are by Themselves only of the nature of knowledge. Inequalities pertain only to Prakṛti or the bodies they are embodied in. One whose mind is fixed in Yoga has the experience of the sameness of the nature of all the selves as centres of intelligence, the perceived difference being caused only by the body. When separated from the body all are alike because of their being forms of centres of intelligence. An enlightened Yogin therefore sees himself as abiding in all beings and all beings abiding in his self in the sense that he sees the similarity of the selves in himself and in every being. When one self is visualised, all selves become visualised, because of the similarity of all selves. This is supported by the statements: “He sees sameness everywhere” (6.29). The same is again referred to in, “This Yoga of equality which has been declared by you” (6.33), and the statement “The Brahman when uncontaminated is the same every where” (5.19).²⁵

do Eu espiritual, porque a diferença entre o Eu espiritual e o Seu conhecimento é compreendida na declaração, “O conhecimento, no caso deles ilumina como o sol”. Pela ilustração do sol, a relação do conhecedor para o seu conhecimento é exposta para ser similar ao objeto luminoso e sua luminosidade. Portanto, é apropriado compreender que o conhecimento contrai-se pelo *karma* no estágio do *samsāra* (ou seja, no estágio do enredamento) e expande-se no estágio de *mokṣa* (liberação).

²⁵Por causa da similaridade entre um Eu espiritual e os outros Eus espirituais quando Eles estão separados da *prakṛti* (ou seja, do corpo), todos os Eus são por si mesmos só da natureza do conhecimento. Desigualdades pertencem somente à *prakṛti* ou aos corpos que estão corporificados na *prakṛiti*. A pessoa cuja mente está fixa no *Yoga*, tem a experiência da igualdade da natureza de todos os Eus como centros de inteligência, as diferenças percebidas são apenas causadas pelos corpos. Quando separados do corpo todos os Eus espirituais são iguais visto que eles são expressões dos centros de inteligência. Um *Yogue* iluminado, portanto vê ele mesmo como habitando em todos os seres e todos seres habitando em seu Eu no sentido que ele vê a similaridade dos Eus nele mesmo e em cada ser. Quando um Eu espiritual é visualizado, todos os Eus espirituais tornam-se visualizados, por causa da similaridade de todos os Eus espirituais. Isto é corroborado pelas declarações: “Ele vê igualdade em todos os lugares” (6.29). O mesmo é novamente referido, “Este *Yoga* da igualdade que tem sido declarado por Você” (6.33), e a declaração “O *Brahman* quando incontaminado é o mesmo em todo lugar” (5.19).

É importante mencionar que o termo “Brahman” é, também, interpretado como o “Eu espiritual”, pois, segundo Rāmānuja, a essência ou a natureza do Eu espiritual é Brahman que, por sua vez, não é diferente da natureza ou essência do Senhor Supremo. Porém, essa noção própria da individualidade, caracterizada pela identidade “Eu”, é apontada por ele como sendo uma realização superior à realização da natureza ou essência do Eu espiritual, que, conforme dito, é Brahman. Para Rāmānuja, a realização *śeṣatva*, ou seja, a realização de que o Eu espiritual é individual e um eterno servo ou, em outras palavras, de que Ele (o Eu espiritual) encontra o seu verdadeiro prazer na subserviência do Senhor Supremo, como seu verdadeiro objeto de adoração e prazer, é o estágio último e mais elevado da concepção de realização espiritual. Isso pode ser percebido no comentário de Rāmānuja (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 588) em relação ao verso 16 do capítulo 7, quando ele diz que “the ‘man of knowledge’ is he who knows that, it is the essential nature of the self to find happiness only as the Śeṣa (subsidiary or liege) of the Lord”, ou seja, o sábio é a pessoa que realiza que a verdadeira felicidade da natureza essencial do Eu espiritual consiste em servir amorosamente ao Senhor do seu coração, que é a Alma de sua alma. De fato, a minha primária intenção ao traduzir para o português o conceito de “Ātman”, de acordo com Rāmānuja, por “Eu espiritual”, vem justamente caracterizar esse ponto, isto é, que a palavra “espiritual” caracteriza a identidade com o “Brahman” e o conceito de “Eu” (de Ser individual e eternamente consciente) caracteriza essa realização “śeṣatva”. Dessa forma, quando Ādidevānanda traduz “Atman” por “self” ou “individual self” eu traduzo por “Eu espiritual”.

Destarte, devo ressaltar que quando o termo “self” não estiver relacionado com a forma de interpretação de Rāmānuja, ou seja, quando ele for citado nas minhas referências advindo de outros tradutores, ele será mantido na sua nomenclatura original, ou seja, “Ātman”, e, poderá, em alguns outros casos, ser traduzido por alma ou por espírito. Quando isso acontecer, o termo “Ātman” não terá necessariamente a conotação da individualidade eterna contida nele, como acontece no caso da interpretação de Rāmānuja, por isso, não será coerente traduzi-lo por “Eu espiritual”.

O termo “Self”, com “S” maiúsculo, na tradução de Ādidevānanda (2001) se refere ao Ser Supremo - Deus. Em português, traduzo como “Eu Supremo”²⁶. Em relação ao “Eu” do “Eu Supremo”

²⁶ Para uma melhor compreensão da concepção de “Self” ou de “Eu Supremo”, segundo a interpretação de Rāmānuja, veja, por exemplo, a seção 0 referente à Primeira Fase deste estudo.

(RANGACHARYA; AIYANGAR, 2002, p. 76).²⁷, é interessante frisar que todas as declarações de Bhagavān Kṛṣṇa pertinentes à Sua natureza essencial são dadas por Ele referindo-se a Si mesmo na primeira pessoa como “Eu”, ou em sânscrito “ahaṁ”. Veja, por exemplo, a seguinte ilustração referente ao verso 10:8 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 332) (os grifos são meus):

Texto original

ahaṁ sarvasya prabhavo **mattaḥ** sarvam pravartate
iti matvā bhajante mām budhā bhāvasamanvitah

Tradução de Ādidevānanda

I am the origin of all; **from Me** proceed everything; thinking thus the wise worship Me with all devotion (Bhāva).

Minha tradução

Eu sou a origem de tudo; **de Mim** tudo emana; sabendo disso os sábios **Me** adoram com toda devoção (*bhāva*).

A idéia é que o “Eu” expresso por Bhagavān Kṛṣṇa refere-se à Sua identidade original, ou seja, plena de conhecimento, eternidade e bem-aventurança, caso contrário, se fosse confundido com o ahaṁkāra, os Seus ensinamentos na Gītā não seriam aceitos como autoridade *śāstrica* (escritural), pois esse “Eu” seria um fruto do karma, da criação temporária material.

Na próxima seção, abordar-se-á a questão dos problemas e dificuldades relacionados com a tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya.

3.2.4 Problemas e dificuldades tradutórias

²⁷ Aqui me remeto a um comentário de Rāmānuja referente ao Śrī Bhāṣya, Adhikarana 1, sūtra

No que se refere aos problemas e dificuldades tradutórias, considerar-se-á como referência a definição de Nord (2001, p. 64), para a qual os problemas são objetivos ou, pelo menos, intersubjetivos e, de um modo geral, para fins pedagógicos, a autora os caracteriza como pragmáticos, culturais e linguísticos. Por dificuldades, Nord entende as dificuldades pessoais que um tradutor ou um aprendiz de tradutor tem no processo tradutório, devido à deficiência linguística, cultural ou falta de competência translatória ou de documentação apropriada.

Por se tratar de minha primeira experiência tradutória, as dificuldades de ordem linguística e de competência translatória avolumaram-se, entretanto, as consultas aos dicionários, os recursos de informática, a colaboração dos colegas e, principalmente, as correções e sugestões do meu orientador, professor Markus Weininger²⁸, ajudaram-me a amenizar tais dificuldades. Nord (2001) diz que independentemente das dificuldades subjetivas, os problemas tradutórios sempre existirão e Wilss (1999), por sua vez, comenta sobre a dificuldade em solucioná-los, uma vez que, segundo ele, a atividade linguística no ato tradutório, estritamente falando, não é criativa, mas recreativa.

A seguir, como ilustração, serão apresentados alguns dos problemas que surgiram no decorrer do processo tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, bem como os meios encontrados para solucioná-los.

PROBLEMA 1: Veja-se, por exemplo, o verso 42 do capítulo 3 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 153-154). Os grifos são meus:

Texto original

indriyāṇi parāṇyāhurindriyebhyaḥ paraṁ manah
manasastu parā buddhiryo buddheḥ parastu saḥ

Tradução de Ādidevānanda

²⁸ O prof. Weininger, além de pesquisador e estudioso do hinduismo, tem conhecimento da língua sânscrita e tem desenvolvido alguns trabalhos acadêmicos envolvendo o estudo da Gītā, tais como uma “*Análise comparativa de traduções da Bhagavad Gita para cinco línguas européias*” (2001); um trabalho em conjunto com Carlos Alberto Gohn e Jacyntho José Lins Brandão intitulado: “*O Belo e o Verdadeiro na tradução de textos religiosos: Viagens a partir da Bíblia Hebraica, Novo Testamento Grego, Bhagavad Gita Sânscrito e Alcorão Árabe*” (2001); uma resenha sobre a tradução da Gītā de Rogério Duarte (1999); e em 2007 traduziu do francês para o português a obra “*Yoga na Educação*”, de autoria de Micheline Flak e Jacques de Couloun.

The senses are high, they say: the mind is higher than the senses; the intellect is higher than the mind; but what is greater than intellect is **that (desire)**.

Minha tradução

Dizem que os sentidos são superiores; que a mente é superior aos sentidos; que o intelecto é ainda superior à mente; porém o que é ainda mais grandioso que o intelecto é **isso (o desejo)**.

Comentário de Rāmānuja traduzido por
Ādidevānanda

[...] Thus it is said here: ‘But what is greater than intellect is **that**.’ **What is greater than the intellect – is desire.** Such is the sense of the last sentence here.

Minha tradução

[...] Desse modo, está dito aqui: “Mas o que é mais grandioso que o intelecto é **isso**.” **O que é mais grandioso que o intelecto - é o desejo.** Tal é o significado da última sentença aqui.

Foco no problema:

De fato, o problema aqui não está diretamente relacionado com a tradução de Ādidevānanda ou a minha, mas sim, com a interpretação do termo “saḥ”, por Rāmānuja. O termo “saḥ”, ou simplesmente “sa”, nos remete ao pronome da terceira pessoa singular na gramática do sânscrito e, portanto, é traduzido por Radhakrishnan como “he” (ele) e por Ādidevānanda como “that” (isso). A questão é a seguinte: a quem ou a quê o pronome “saḥ” se refere? Śāṅkara o interpreta como referente ao “Ātman”, por outro lado, Rāmānuja considera que ele se refere ao “kāma”, desejo. A ideia é que ambas as interpretações têm os seus méritos, contudo, cada uma delas nos remete a um significado completamente diferente. Sendo assim, considere que deixar apenas a interpretação de Rāmānuja causaria estranhamento na mente do leitor que conhece a outra versão do termo, enquanto que o leitor leigo ficaria isento da interpretação de Śāṅkara. Para solucionar o problema, decidi inserir uma nota de rodapé com os seguintes dizeres:

Solução do problema:

É importante salientar que o pronome pessoal “*saḥ*” (3ª pessoa singular masc.) interpretado aqui por Rāmānuja como se referindo ao “desejo” (*kāma*), é interpretado por Śankara como se referindo ao “*Ātman*” (alma) e não ao “*kāma*” (desejo), conforme sugerido por Rāmānuja. Ambos os significados enriquecem a compreensão do texto, porém, nos remetem a conclusões distintas. Portanto, vejamos também, como ilustração, a tradução de Warriier do sânscrito para o inglês, desse mesmo verso, segundo a visão de Śankara: “They say that the senses are noble; noble than the senses is mind. Intellect is even nobler than the mind. What is nobler, still, than the intellect is He, the Self.” (WARRIER, 2000, p.132); ou, conforme minha tradução para o português, “Dizem que os sentidos são superiores; superiores que os sentidos é a mente. O intelecto é ainda superior que a mente. O que é ainda superior que o intelecto é Ele, o Ātman.”

PROBLEMA 2:

Foco no problema:

No verso citado anteriormente, a declaração “Dizem que os sentidos são superiores” causa certo estranhamento ou o questionamento: “os sentidos são superiores a quê?”. Para manter coerência com a minha proposta tradutória filológica, na qual comentários não devem ser mesclados com a tradução, a solução do problema foi a inserção de uma nota de rodapé com os seguintes dizeres:

Solução do problema:

Subtende-se que os sentidos são superiores à matéria inerte.

PROBLEMA 3: No verso 31 do capítulo 3 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 145), há discrepância entre os dizeres do verso traduzido da Gītā por Ādidevānanda e do texto-comentário de Rāmānuja - (os grifos são meus).

Verso da Gītā traduzido em prosa por
Ādidevānanda

Those men who, full of faith, ever practise this teaching of Mine **and those who** receive it without cavil – even they are released from Karma²⁹.

Texto-comentário de Rāmānuja

There are those persons who are qualified to understand the Śāstras and decide for themselves what is My doctrine, and follow them accordingly; **there are others** who are full of faith in the meaning of the Shastras without however practising it. **And there are still others** who, even though devoid of faith, do not cavil at it, saying that the true meaning of the Śāstras cannot be this, i.e., they do not find any blemish pertaining to the Śāstras which possess great qualities. All these persons are freed from Karmas which are there from beginningless time and which cause bondage. By the term, *api* (even) in ‘*te’pi karmabhih*’ (‘even they from Karmas’), **these men are divided into three groups.**³⁰

Foco no problema:

Analisando os dois textos, pode-se constatar que o primeiro - o verso da Gītā conforme tradução de Ādidevānanda - refere-se a dois grupos de pessoas e o segundo - o comentário de Rāmānuja - refere-se a três grupos; portanto, há incoerência entre os dois textos.

Como solução, traduzi para o português o texto de Ādidevānanda tal como ele se encontra, ou seja, referindo-se “a dois grupos de pessoas”, e inseri uma nota de rodapé com os seguintes dizeres:

Solução do problema:

²⁹“Essas pessoas que repleta de fé sempre praticam este Meu ensinamento e essas que o recebem desprovida de inveja – mesmo tais pessoas são liberadas do Karma”.

³⁰ “**Há pessoas que** são qualificadas para entender os *śāstras* {escrituras} e decidem por elas mesmas o que é a Minha doutrina, e por essa razão seguem os *śāstras*; **há outras pessoas que** têm completa fé no significado dos *śāstras* sem, contudo praticá-lo. **E há ainda outras pessoas que**, mesmo sendo desprovida de fé, não difamam os *śāstras*, dizendo que o verdadeiro significado dos *śāstras* não pode ser isso, ou seja, elas não encontram nenhuma falta pertinente aos *śāstras* que possuem grandes qualidades. Todas essas pessoas são libertadas dos *karmas* os quais estão aí desde tempos imemoriais e que causam o cativeiro material. Pelo termo, “*api*” (mesmo) em “*te’pi karmabhih*” (“mesmo elas {são liberadas} dos *karmas*”), **essas pessoas são divididas em três grupos.**”

Como no significado desse verso Rāmānuja menciona três classes de pessoas e não apenas duas, conforme ocorre na tradução de Ādidevānanda, vale a pena aqui apresentar a tradução de Sampatkumaran. Portanto, a tradução de Sampatkumaran, desse mesmo verso na versão ramanujiana, ficou assim: “**Those men who** always practise this teaching of Mine, **(even) those who** possess faith (in it) **and those who** do not cavil (at it) – even they are set free from the bondage of karma (lit. from karma).” ou seja, “**Essas pessoas que** sempre praticam este Meu ensinamento, **(mesmo) essas que** possuem fé (nele) **e essas que** não o maldizem – mesmo tais pessoas são libertadas do cativeiro do karma (lit. do karma)”. Verifica-se que na versão de Sampatkumaran as três classes de pessoas são mencionadas. Também sobre este mesmo verso é interessante notificar que na interpretação de Śaṅkara menciona-se apenas uma classe de pessoas.

PROBLEMA 4: O problema encontra-se no comentário referente ao verso 13 do capítulo 5 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 198). Para uma melhor contextualização, será transcrito a seguir o verso em sânscrito e a tradução do verso e do comentário em inglês e em português, para que, assim, o problema possa ser cotejado. Os grifos são meus e o asterisco no texto em português caracteriza a chamada para a nota de rodapé.

Texto original

sarvakarmāṇi manasā sannyasyāste sukhaṁ vaśī
navadvare pure dehī naiva kurvanna kāraṇaṁ

Tradução de Ādidevānanda

The embodied self, mentally resigning all actions
as belonging to the city of nine gates (i.e., the
body) and becoming self-controlled, dwells hap-
pily, neither himself acting nor causing the body
to act.

Minha tradução

O Eu espiritual corporificado, mentalmente re-
nunciando a todas as ações como pertencentes à
cidade de nove portões (ou seja, o corpo) e tor-
nando-se autocontrolado, vive alegremente, sem
agir e nem mesmo causando o corpo a agir.

Tradução do comentário por Ādidevānanda

The embodied self who is self-controlled, renounces all actions to the city of nine gates, **i.e., the body with its sensory and motor functions which are nine in number**. He discriminates that all actions are due to conjunction of the self with the body which is rooted in previous Karmas, and is not by Its own nature. [It means that the self merely rests in the body, without any identification with bodily activities.]

Minha tradução

O Eu espiritual corporificado que é autocontrolado, atribui todas as ações à cidade de nove portões*. Ele {o Eu espiritual corporificado} distingue que todas as ações são devido à conjunção do Eu espiritual com o corpo que está enraizado nos *karmas* anteriores, e que tais ações não têm nada haver com Sua própria natureza. [Isto significa que o Eu espiritual meramente repousa no corpo, sem nenhuma identificação com as atividades corpóreas.]

Foco no problema:

Quando fui traduzir o excerto destacado em negrito, referente ao texto em inglês, não consegui entender a relação das funções sensoriais e motoras como sendo nove, pois, de acordo com o conhecimento védico, as funções sensoriais e motoras são realizadas por dez órgãos, a saber: ouvido, olhos, nariz, língua, pele e as motoras correspondentes aos órgãos da fonação, mãos, pés, reto e genitais. Além disso, é sabido que os nove portões da cidade, ou seja, do corpo, estão relacionados com os dois olhos, as duas narinas, os dois ouvidos, a boca, o ânus e o genital; então, verifiquei a tradução de Sampatkumaran desse mesmo texto e constatei que ele não faz menção ao referido excerto em sua tradução. Diante disso, pedi a ajuda de Rama Rāmānuja Achari, que é conhecedor do sânscrito, para saber se o excerto se encontrava no texto original de Rāmānuja. Achari confirmou minha suspeita: o trecho citado por Ādidevānanda não constava no original em sânscrito. Então, decidi não mencionar tal excerto em minha tradução, e como explicação, inseri uma nota de rodapé com os seguintes dizeres:

Solução do problema:

*Na tradução de Ādidevānanda consta também o seguinte excerto: “i.e., the body with its sensory and motor functions which are nine in number” (“ou seja, o corpo com suas funções sensoriais e motoras que são em número de nove”), - porém, conforme minhas pesquisas, esse excerto não consta no original em sânscrito referente ao comentário de Rāmānuja, e nem parece fazer sentido no presente contexto, portanto, considere apropriado mencioná-lo nesta nota e não diretamente no texto comentário de Rāmānuja.

PROBLEMA 5: A citação a seguir é proveniente do comentário de Rāmānuja em relação ao verso 14 do capítulo 3 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 130). Os grifos são meus.

Tradução de Ādidevānanda

“The oblations offered in fire reach the sun, and from the sun comes rain” (Manu, **6.76**).

Minha tradução:

“As oblações oferecidas no fogo alcançam o sol, e do sol vem a chuva” (Manu, **3.76**).

Foco no problema:

Constatei, por meio de pesquisa no texto em sânscrito, que a referência da citação de Ādidevānanda, “6.76”, não é compatível com a referência de Rāmānuja no texto em sânscrito, que consta “3.76”. Como solução para esse problema, inseri uma nota de rodapé com os seguintes dizeres:

Solução do problema:

No texto em inglês de Ādidevānanda, a origem da citação referida consta 6:76; porém, no original em sânscrito e nas traduções de Achari (2004) e Sampatkumaran (1985) constam 3:76, dessa forma, optei também por mencionar 3:76.

A seguir, na terceira fase dessa dissertação, abordar-se-á a questão crucial dessa pesquisa, que culmina na análise das vozes protagonis-

tas que participaram no processo de produção textual tradutória do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya em sânscrito, em inglês e em português. A análise iniciará a partir da voz de Bhagavān Kṛṣṇa, passará pela voz de Vyāsa, de Rāmānuja, de Ādidevānanda, da minha e, então, aludir-se-á à voz do leitor de língua portuguesa, como o elo interminável nesse processo de construção do saber por meio do ato tradutório. O desdobramento dessa passagem de uma voz para outra por meio da produção textual tradutória, será contemplado e demonstrado como uma manifestação de construção do saber.

TERCEIRA FASE

4 ANÁLISE DAS VOZES CONSTRUTORAS DO INTERMINÁVEL SABER POR MEIO DO ATO TRADUTÓRIO

O ato tradutório será contemplado, nesse estudo, como qualquer interpretação textual, seja de uma forma interlingual, como no caso de Ādidevānanda ou do meu, ou de uma forma intralingual, como no caso de Rāmānuja, de Vyāsa ou, ainda, no caso do leitor virtual, que traduz o texto de forma mental, oral ou escrita para o universo de sua compreensão. No caso de Kṛṣṇa, especificamente, conforme será demonstrado, a tradução se apresenta como o ato de decodificar ou interpretar a linguagem sutil da natureza material e espiritual e, a partir daí, apresentar tal linguagem no idioma sânscrito, de forma oral, valendo-se de um vocabulário em conformidade com o conhecimento próprio da cultura¹ védica para, então, construir o saber, que ficou conhecido como a Bhagavad Gītā, ou seja, a Canção de Bhagavān Kṛṣṇa.

A metodologia utilizada para chegar aos objetivos desejados, consistirá da análise das vozes dos tradutores que participaram nas diferentes etapas do processo de produção textual, começando pela análise da voz de Kṛṣṇa, seguida da voz de Vyāsa, de Rāmānuja, de Ādidevānanda e, por fim, da minha. Primeiramente, as vozes desses diferentes tradutores serão analisadas de forma individual e, em seguida, a partir de um único verso da fala de Kṛṣṇa apresentado por Vyāsa, será demonstrada a atuação de cada tradutor, de tal modo que se possa contemplar a manifestação da polifonia, ou seja, das várias vozes como construtora do interminável saber por meio da produção textual tradutória.

¹A ideia de cultura aqui pode ser compreendida conforme a seguinte definição encontrada no Novo Aurélio: “O conjunto complexo dos códigos e padrões que regulam a ação humana individual e coletiva, tal como se desenvolvem em uma sociedade ou grupo específico, e que se manifestam em praticamente todos os aspectos da vida: modos de sobrevivência, normas de comportamento, crenças, instituições, valores espirituais, criações materiais etc.” (FERREIRA, 1999, definição 11, p. 591)

4.1 VOZES PROTAGONISTAS E SECUNDÁRIAS

Conforme já mencionado na Introdução deste trabalho, por voz protagonista entende-se a voz que atua diretamente no processo de produção textual por meio do ato tradutório e por voz secundária entende-se a voz que auxilia de alguma forma a protagonista na produção textual. Entretanto, é importante ressaltar que, de um ponto de vista geral, uma mesma voz poderá ser contemplada em um contexto como protagonista e em outro como secundária. Por exemplo, no texto do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, a voz de Rāmānuja, em relação ao texto do seu comentário, é protagonista, porém, em relação ao texto da Bhagavad Gītā, é secundária. Da mesma forma, a minha voz no contexto de construtora do texto traduzido para o português é protagonista, enquanto que em relação ao construtor do texto original é secundária.

Para efeito de análise, as vozes protagonistas foram divididas em cinco, tendo em vista o grau de suas relevâncias no desdobramento tradutório do texto fonte primordial. As cinco vozes protagonistas são as seguintes: Bhagavān Kṛṣṇa, o orador da Gītā; Vyāsa, o compilador da Gītā; Rāmānuja, o comentador da Gītā; Ādidevānanda, o tradutor da Gītā e do comentário de Rāmānuja do sânscrito para o inglês; e como quinta voz, a minha, como tradutor do texto do inglês para o português. As vozes secundárias não serão foco de análise, mas serão citadas, quando se fizer necessário, no contexto de formação da voz protagonista. Por exemplo, a voz de Arjuna no texto da Gītā atua como voz secundária da manifestação da voz protagonista de Bhagavān Kṛṣṇa, bem como a voz de Sañjaya, que revela os acontecimentos da batalha de Kurukṣetra para o rei Dṛtarāṣṭra, é uma voz secundária da voz protagonista de Vyāsa. Mencionar-se-á, também, a voz virtual do leitor, que, por sua vez, é considerada uma voz protagonista e integrante de toda essa extensão interminável de construção do saber por meio do ato tradutório.

Sendo assim, nas seções seguintes, cada uma dessas vozes protagonistas serão analisadas individualmente, com o intuito de demonstrar o aspecto da voz do tradutor como construtora do saber por meio de sua produção textual tradutória.

4.1.1 Análise da voz de Kṛṣṇa como construtora do saber por meio do ato tradutório²

A voz de Kṛṣṇa é contemplada no texto da Gītā como a voz do auto-tradutor, ou seja, daquele que traduz do ponto de vista da sua própria criação para uma cultura e uma língua específica, no caso aqui, a cultura védica e a língua sânscrita. Nesse caso, tradução, literalmente, torna-se criação original, ou a primordial natureza do construir do saber. Benjamin³ (1974, p. 151, apud LAGES, 2007, p. 205) em sua obra “Walter Benjamin: Tradução e Melancolia” - num contexto da cultura judaico-cristã, mas que também se aplica aqui -, faz uma alusão a esse Deus-tradutor na seguinte passagem:

A tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem [...] é, contudo, garantida em Deus. Pois Ele criou as coisas e a palavra criadora que está nelas é o germe do nome cognoscente, da mesma forma que Deus também, ao final, nomeava cada coisa depois de ter sido criada.

A idéia é que esse Deus mencionado por Benjamin, o qual cria e nomeia, ou seja, auto-traduz a sua criação numa linguagem compreensível aos seres humanos, seja compreendido no texto do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya como sendo o próprio Kṛṣṇa. Portanto, nesse contexto, Kṛṣṇa age como o criador primordial da Sua obra, assim como o Seu intérprete original ao vertê-la na língua sânscrita no contexto da cultura védica para Seu interlocutor Arjuna.⁴ Ao executar esse ato tradutório, conforme mencionado, Kṛṣṇa produz ou constrói o saber, portanto, eis aí, uma mostra do ato tradutório contemplado como construtor do saber por meio da voz de Kṛṣṇa.

Destarte, do ponto de vista da Gītā, dentre todas as vozes citadas como protagonistas, a voz de Kṛṣṇa é suprema e primordial, e todas as

² Considerando a relevância do conhecimento da pessoa de Śrī Kṛṣṇa, no sentido de contribuir para uma melhor compreensão do seu ato tradutório, uma breve apresentação do Seu histórico encontra-se à disposição do leitor no apêndice D.

³ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp: II, 1,2: Aufsätze, Essays, Vorträge. Eds. R.Tiedemann & H. Schweppenhäuser, 1974.

⁴ Enfatizo a idéia da língua sânscrita e da cultura védica, por que se supõe que esse mesmo Deus-tradutor, se comunicou com Moisés e os outros profetas na Bíblia por meio da língua hebraica e da cultura judaica.

outras vozes, sejam elas denominadas protagonistas ou secundárias, agem como Suas vozes secundárias, direta ou indiretamente: indiretamente, no caso de Vyāsa (o compilador da Gītā) e de Rāmānuja (o comentador da Gītā), e diretamente no caso de Arjuna, pois Arjuna é o seu interlocutor no diálogo da Gītā. Arjuna, nesse contexto, é o representante da raça humana e o suposto motivador⁵ da construção do saber da Gītā por meio do ato tradutório de Kṛṣṇa.

Como Kṛṣṇa auto-traduz o conhecimento da criação e Dele mesmo como sendo o criador, para Arjuna?

Podemos constatar que na Gītā, conforme será descrito, Kṛṣṇa faz a auto-tradução de duas maneiras: 1) Por meio da linguagem falada na língua sânscrita e, 2) por meio da representação visual, ou seja, da visão da forma universal (*viśvarūpa darśana*). Ambas as formas tradutórias são manifestadas para Arjuna no contexto da cultura e da mitologia⁶ védica, ou seja, da civilização ariana, ou, conforme denominação atual, do hinduísmo. Para ilustrar, nas duas maneiras citadas, essa questão do criador e da sua criação por meio da auto-tradução dos ensinamentos de Kṛṣṇa na forma de construção do saber, serão mencionados alguns versos da Gītā. Os primeiros versos serão pertinentes à origem e dissolução das formas ou corpos materiais, retratando a tradução-falada e os outros serão referentes à forma universal, ilustrando a tradução-visual. Esses versos serão apresentados primeiramente em sânscrito, conforme produzidos por Vyāsa, em seguida, em inglês, conforme tradução de Ādidevānanda e, finalmente na minha tradução para o português. Lembro, também, que o foco no momento deverá nos remeter à voz de Kṛṣṇa como construtora do saber por meio de sua auto-tradução.

Sobre a criação e dissolução dos corpos ocupados pelas entidades vivas durante o seu período de condicionamento ou aprisionamento à matéria, Kṛṣṇa fala para Arjuna (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 299)::

Texto original

sarva-bhūtāni kaunteya prakṛtiṁ yānti māmikāṁ
kalpa-kṣaye punas tāni kalpādaḥ viśrjāmy aham
(9:7)

⁵ “Com o meu coração abatido pela fraqueza da compaixão, com minha mente confusa quanto ao meu *dharma*⁵ (dever), peço a Você para dizer-me com clareza o que é benéfico para mim. Sou Seu discípulo. Refugio-me em Você, por favor, instrua-me” (BG 2:7) (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 58).

⁶ Por mitologia, entende-se as narrativas de significações simbólicas ou extramundanas, que são transmitidas de geração em geração e consideradas verdadeiras ou autênticas dentro de uma cultura específica.

Tradução de Ādidevānanda

All beings, O Arjuna, enter into My Prakṛti at the end of a cycle of time. Again I send these forth at the beginning of a cycle of time.

Minha tradução

Todos os seres, ó Kaunteya (Arjuna), entram em Minha *prakṛiti* {natureza material} no fim do período de um ciclo. E novamente Eu os envio de volta no começo de um outro ciclo.

Texto original

prakṛtim svām avaṣṭabhya viśṛjāmi punaḥ punaḥ
bhūta-grāmam imāṁ kṛtsnam avaśaṁ prakṛter
vaśāt (9:8)

Tradução de Ādidevānanda

Controlling the Prakṛti, which is My own, I send forth again and again all this multitude of beings, helpless under the sway of Prakṛti.

Minha tradução

Controlando a Minha própria *prakṛti* (natureza material), Eu envio repetidamente toda esta desamparada multidão de seres sob a influência da *prakṛti*

Texto original

na ca māṁ tāni karmāṇi nibadhdhanti dha-
nañjaya
udāsīnavad āsinam asaktāṁ teṣu karmasu (9:9)

Tradução de Ādidevānanda

But these actions do not bind Me, O Arjuna, for I remain detached from them like one unconcerned.

Minha tradução

Mas estas ações não Me atam, ó Dhanañjaya (Arjuna), pois Eu permaneço desapegado delas como uma pessoa indiferente

Texto original

mayādhyakṣena prakṛtiḥ sūyate sa-carācaram
hetunānena kaunteya jagad viparivartate (9:10)

Tradução de Ādidevānanda

Under My supervision, Prakṛti gives birth to all
mobile and immobile entities. Because of this, O
Arjuna, does the world revolve.

Minha tradução

Sob Minha supervisão, a *prakṛti* (natureza material) dá nascimento a todas as entidades móveis e imóveis. Por causa disso, ó Kaunteya (Arjuna), o mundo gira em ciclos.

No verso seguinte (9:11), Kṛṣṇa fala de Si mesmo como o Senhor Supremo de todos os seres.

Texto original

avajānanti mām mūḍhā mānuṣīṁ tanum āśritam
param bhāvam ajānanto mama bhūta-maheṣvaram

Tradução de Ādidevānanda

Fools disregard Me, dwelling in a human form,
not knowing My higher nature, as the Supreme
Lord of all beings.

Minha tradução

Os tolos, não conhecendo Minha natureza superior como o Senhor Supremo de todos os seres, Me menosprezam, quando Eu habito numa forma humana.

Dessa forma, conforme contemplado nos versos citados, Kṛṣṇa, do ponto de vista do Seu conhecimento como Ser Absoluto, auto-

traduziu para Arjuna, no contexto da língua sânskrita e da cultura mitológica védica, o Seu próprio conhecimento a respeito do estado manifesto e imanifesto dos corpos materiais, das entidades vivas e, também, de Sua soberania sobre todas elas. Então, assim falando ou auto-traduzindo para Arjuna, Kṛṣṇa construiu o saber da Gītā, no entanto, Arjuna queria mais do que ouvir, ele queria ver aquilo que Kṛṣṇa estava traduzindo em palavras - de fato, ele queria uma tradução visual, e, então, disse para Kṛṣṇa (11:1-4) (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 354-356):

Texto original

mad-anugrahāya paramaṁ guhyam adhyātma-
saṁjñitam
yat tvayoktaṁ vacas tena moho'yaṁ vigato mama
bhavāpyayau hi bhūtānāṁ śrutau vistaraśo mayā
tvattaḥ kamala-patrākṣa mähātmyam api
cāvyayam
evam etad yathātha tvam ātmānaṁ parameśvara
draṣṭum icchāmi te rūpaṁ aiśvaraṁ puruṣottama
manyase yadi tac chakyaṁ mayā draṣṭum iti pra-
bho
yogeśvara tato me tvam darśayātmānam avyayam

Tradução de Ādidevānanda

To show favour to Me, You have told me that most profound mystery concerning the self; by that, this delusion of mine is dispelled. The origination and dissolution of all beings, O Kṛṣṇa, (as issuing from You) have been heard verily by me at length as also Your immutable greatness. O Supreme Lord, how You described Yourself, even so are You. I wish to see Your Lordly form, O Supreme Person. If you think, O Lord, that it can be seen by me, then, O Lord of Yoga, reveal Yourself to me completely.

Minha tradução

Para me favorecer, Você me revelou o mais profundo mistério concernente ao Eu espiritual, e devido a isso, esta minha ilusão se dissipou. O Kamala-patrākṣa (Kṛṣṇa, de olhos de lótus), a origem e a dissolução de todos os seres (como proveniente de Você) foi certamente ouvida por mim em de-

talhes bem como Sua inesgotável magnitude. Ó Parameśvara (Controlador Supremo), assim como Você se descreveu Você é. Ó Puruṣottama (Pessoa Suprema), desejo ver Sua forma soberana. Se você pensa, ó Prabhu (Senhor Supremo), que isto pode ser visto por mim, então, ó Yogeśvara (Senhor Supremo do Yoga), revele-Se para mim completamente.

Então, Kṛṣṇa respondeu para Arjuna (11:8) (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 359-360):

Texto original

na tu māñ śakyase draṣṭum anenaiva sva-cakṣuṣā
divyañ dadāmi te cakṣuḥ paśya me yogam
aiṣvaram

Tradução de Ādidevānanda

But you will not be able to see Me with your own
eye. I give you a divine eye. Behold My Lordly
Yoga!

Minha tradução

Mas você não será capaz de Me ver com seus próprios olhos. Darei a você olhos divinos. Contemple Meu Yoga soberano!

Assim sendo, Kṛṣṇa auto-traduziu de uma forma visual para Arjuna todo o esplendor de Sua forma universal (*viśvarūpa*) e disse (11:7) (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 358):

Texto original

ihaika-sthañ jagat kṛtsnañ paśyādya sa-
carācaram
mama dehe guḍākeśa yac cānyad draṣṭum icchasi

Tradução de Ādidevānanda

Behold here, O Arjuna, the whole universe with
its mobile and immobile things centred in My
body and whatever else you desire to see.

Minha tradução

Veja aqui, ó Guḍākeśa (ó Arjuna, subjugador do sono), o universo inteiro com suas coisas móveis e imóveis centradas em Meu corpo e quaisquer outras coisas mais que você queira ver.

Nessa forma universal, na qual Arjuna podia contemplar todo universo num único lugar e podia também presenciar acontecimentos do passado, presente e futuro, ele quis ver o resultado final da batalha de Kurukṣetra. Kṛṣṇa, então, por meio de sucessivas imagens, auto-traduziu para ele o futuro, e Arjuna, aterrorizado, pôde ver a morte personificada devorando seus parentes, amigos e inimigos. Por fim, atemorizado, Arjuna pediu a Kṛṣṇa que lhe mostrasse Sua auspiciosa forma de quatro braços (caturbhuja-rūpa) e, então, Sua bela forma humana de dois braços (dvibhuja-rūpa). Sendo assim solicitado, para acalmar seu amigo e devoto, Kṛṣṇa abandonou Sua terrível forma do tempo que tudo devora e reassumiu a forma de quatro braços e, depois, sua forma de dois braços.

Diante dos textos citados, foi possível a contemplação do processo de construção do saber por meio da auto-tradução de Kṛṣṇa em relação à criação e dissolução dos corpos materiais, como também de Sua forma universal.

Na próxima seção, será contemplada a estratégia tradutória de Vyāsa para manifestar na forma escrita a auto-tradução de Kṛṣṇa. Tal estratégia tradutória compreende um dos aspectos do construir do saber por parte de Vyāsa.

4.1.2 Análise da voz de Vyāsa como construtora do saber por meio do ato tradutório⁷

Bhagavān Kṛṣṇa fala e Vyāsa registra essa voz de uma forma versificada, poética e melodiosa – portanto, eis aí a voz de Vyāsa construindo a fala de Kṛṣṇa. É por meio dessa construção versificada, poética e melodiosa que Vyāsa traduz a prosa para o verso, assim, sua voz como

⁷ Para o leitor interessado, no apêndice E, encontram-se dados da vida de Vyāsa que podem contribuir para uma melhor compreensão do seu ato tradutório.

construtora do saber se manifesta em todo seu esplendor e sabedoria. Quanto a isso, Garbe (1918, apud RADHAKRISHNAN, 2006, p. 522) diz:

In the Gita there is a sage that speaks in the fullness and enthusiasm of his knowledge and of his feelings, and not a philosopher brought up in any school who divides his material in conformity to a settled method and arrives at the last steps of his doctrines through the clue of a set of systematic ideas.⁸

E o próprio Radhakrishnan (2006, p. 521-522), exaltando a voz de Vyāsa como sendo liberal, imparcial e plena de realização daquilo que fala, afirma:

The author is a man of deep culture, catholic rather than critical. He does not lead a missionary movement; he addresses no sect, establishes no school, but opens the way to all winds that blow. He sympathises with all forms of worship, and is therefore well fitted for the task of interpreting the spirit of Hinduism which is unwilling to break up culture into compartments and treat others forms of thought and practices in a spirit of negation. [...] He gives the truth as he sees it, and he seems to see it in its entirety and many-sidedness, and to believe in its saving power.⁹

Portanto, a voz de Vyāsa se apresenta como uma voz não comprometida com nenhuma escola ou tendência filosófica em particular, mas como uma voz que tem realização pessoal daquilo que fala, ou con-

⁸ “Na Gītā há um sábio que fala na plenitude e entusiasmo do seu conhecimento e sentimentos, e não um filósofo educado em alguma escola que divide seu material em conformidade com um método sedimentado e chega aos últimos degraus de suas doutrinas através da pista de um conjunto sistemático de idéias”.

⁹ “O autor é um homem de profunda cultura, de mentalidade aberta em vez de crítica. Ele não lidera um movimento missionário; ele não se dirige a nenhuma seita em particular, nem estabelece nenhuma escola, mas abre o caminho para todos os ventos que sopram. Ele solidariza-se com todas as formas de adoração, e é portanto bem qualificado para a tarefa de interpretar o espírito do hinduísmo o qual não quer dividir culturas em compartimentos e tratar as outras formas de pensamentos e práticas num espírito de negação. [...] Ele distribui a verdade tal como ele a vê, e ele parece ver isto em sua totalidade e diversidade, e acredita em seu poder de salvação”.

forme dito na *Gītā* (4:34): “upadksyanti te jnanam jnaninas tattva-darsinah”, isto é, que os sábios que podem enxergar a Realidade das coisas tais como elas são, estão aptos para instruir este conhecimento –, daí então, a plena aceitação de Vyāsa como uma voz qualificada não apenas pelos sábios daquela época, mas pelos renomados sábios de todas as épocas que professam o hinduísmo nas suas mais variadas acepções.

Um outro possível aspecto que caracteriza a voz de Vyāsa como construtora do saber por meio do ato tradutório da fala de Kṛṣṇa, está relacionado com a circunstância em que ocorreu o diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna. Considerando que tal diálogo ocorreu momentos antes de iniciar-se uma crucial batalha, deduz-se, então, que a conversa ou os ensinamentos de Kṛṣṇa para Arjuna tenham ocorrido de uma forma prática e concisa. Quanto a isto Radhakrishnan (2006, p. 523.) escreveu:

It is possible that Arjuna might have had pointed advice from his friend Kṛṣṇa which the poet worked up into the poem of seven hundred verses. The author of the Mahābhārata is anxious to elaborate the principles of dharma whenever he has an opportunity, and he does so in the present context.¹⁰

Essa mesma dedução, sobre a questão da clarificação das palavras de Kṛṣṇa por Vyāsa, é também insinuada por Dayananda ([s.d.], p. 35):

Nārāyana taught and Arjuna heard, but it was Vyāsa who reported it all. The reporter here is not an ordinary person [...], (he) is the one who is capable of elaborating a brief statement into one thousand verses, complete with intricate detail and cogent arguments.¹¹

A ideia, por conseguinte, é que o sábio Vyāsa seja capaz de transformar uma simples palavra de Kṛṣṇa em, por exemplo, inúmeros ver-

¹⁰ “É possível que Arjuna tenha recebido práticos conselhos de seu amigo Kṛṣṇa os quais o poeta [Vyāsa] redigiu-os na forma dos setecentos versos. O autor do Mahābhārata é ávido para elaborar os princípios do dharma sempre que ele tenha uma oportunidade, e no presente contexto ele assim o faz.”

¹¹ “Nārāyana {Kṛṣṇa} ensinou e Arjuna ouviu, porém foi Vyāsa que redigiu todo o texto. O redator aqui não é uma pessoa comum (...), {ele} é alguém capaz de elaborar uma concisa explanação em mil versos, todos bem dotados com intrincados detalhes e argumentos lógicos.”

sos. Nesse contexto, conclui-se, segundo denominação nordiana (veja Fase 2, seção 3.1.2), que a estratégia tradutória utilizada por Vyāsa foi do tipo instrumento - um tipo de tradução cujo foco enaltece o texto de chegada em busca de corresponder às expectativas do público alvo. Esse tipo de estratégia caracteriza mais um exemplo da voz de Vyāsa como construtora do saber por meio do seu ato tradutório.

Um outro aspecto, de ordem subjetiva, que também consiste na construção do saber de Vyāsa por meio da sua produção textual tradutória, reside, a meu ver, na maneira como ele estabelece, com base em uma coerência com os Vedas e os próprios sábios¹², o que ficou conhecido como Vedānta, ou seja, o conhecimento conclusivo dos Vedas, que é interpretado pelos sábios como sendo pessoal e impessoal. Tal essência, ou objeto último do conhecimento védico, é denominado na Gītā de Puruṣottama,¹³ ou Vāsudeva¹⁴, o qual, na sua forma de expressão mais profunda, manifesta o aspecto imanente¹⁵ e transcendente¹⁶ da Realidade Suprema. Dessa maneira, ao apresentar os ensinamentos de Kṛṣṇa de tal forma conclusiva, Vyāsa constrói o saber por meio do seu ato tradutório. Como veremos mais adiante na voz de Rāmānuja, esse aspecto último da Realidade Suprema, também denominado nos Vedas de Brahman Supremo, apresenta-se, no mundo material, vestido na forma humana de Kṛṣṇa e, em Vaiṣṇava, ou seja, no mundo espiritual, em Sua forma eterna de Nārāyaṇa ou Viṣṇu, caracterizando, assim, o aspecto pessoal da Realidade Suprema conforme concebido por Rāmānuja.

Dessa forma, visando contemplar a produção textual tradutória de Vyāsa como construtora do saber, foram apontadas três ocorrências de tais manifestações, a saber: a transformação da prosa em verso, a suposta clarificação da fala de Kṛṣṇa e o estabelecimento do objeto último do conhecimento védico por meio do seu discurso tradutório. E, diga-se de

¹² Através da voz secundária de Arjuna (10:12-13) está dito: “Você é o Brahman Supremo, a Luz Suprema e o Purificador Supremo. Todos os sábios proclamam Você como a eterna Pessoa Divina, o Senhor Primordial, o não-nascido e todo-penetrante. Da mesma forma proclamam os sábios divinos Narada, Asita, Devala e Vyāsa. E Você mesmo também proclama isto.” (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 335).

¹³ “A pessoa que, sem ilusão Me conhece desse modo como sendo o Puruṣottama (Eu Supremo), conhece tudo, ó descendente de Bhārata (Arjuna), e adora-Me em todos os aspectos.(15:19)” (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 501).

¹⁴ “Após muitos nascimentos, a pessoa de conhecimento se refugia em Mim, realizando que “Vāsudeva é tudo”. É muito difícil encontrar tal grande pessoa espiritualizada.(7:19)” (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p.238).

¹⁵ Conforme definição 1 do Novo Aurélio (1999, p.1078): “Que existe sempre em um dado objeto e inseparável dele”.

¹⁶ Conforme definição 6 do Novo Aurélio (Ibid., p. 1985): “Que ultrapassa a nossa capacidade de conhecer”.

passagem, o discurso tradutório de Vyāsa foi apresentado de uma forma tão expressiva e lógica que fez com que ele se tornasse aclamado pelas escolas tradicionais do hinduísmo como um genuíno mestre. Além disso, Vyāsa, conforme descrito no Mahābhārata, dotou Sañjaya com a capacidade de poder presenciar acontecimentos que estivessem ocorrendo fora do alcance da visão normal. Destarte, Sañjaya foi capaz de transmitir os acontecimentos da batalha de Kurukṣetra para o rei Dhṛtarāṣṭra, que se encontrava em seu palácio na cidade de Hastinapura. Por conseguinte, a voz de Sañjaya aparece como uma voz secundária, que auxilia na formação da voz protagonista de Vyāsa, pois Vyāsa apresenta a voz de Bhagavān Kṛṣṇa através da fala de Sañjaya que, por sua vez, narra os acontecimentos do campo de batalha para o rei cego Dhṛtarāṣṭra.

A seguir, após essa demonstração da voz de Vyāsa como construtora do saber por meio da sua produção textual tradutória, será apresentada a voz de Rāmānuja.

4.1.3 Análise da voz de Rāmānuja como construtora do saber por meio do ato tradutório¹⁷

Num contexto mais específico, no âmbito da análise tradutória, o Bhāṣya de Rāmānuja pode ser classificado como uma tradução intralingual do tipo comentada, ou seja, uma tradução na qual a língua de origem e chegada são a mesma e na qual o comentário ou a clarificação mescla-se com a tradução do texto de partida¹⁸. Nota-se, também, que por meio de sua estratégia tradutória, Rāmānuja verte o texto original da Gītā, escrito em estilo poético por Vyāsa para o estilo prosa na própria língua sânscrita. Porém, percebe-se que a sua intenção primeira não é a de meramente verter o texto da poesia para a prosa, mas sim, a de comentar ou de parafrasear (tanto é que ele intitula o seu trabalho de Bhāṣya, que significa comentário). Considerando-se que toda leitura é um ato interpretativo e que, por sua vez, toda interpretação também

¹⁷ No apêndice F se encontra a disposição do leitor um breve resumo da vida de Rāmānuja, com o intuito de favorecer uma melhor compreensão do seu ato tradutório.

¹⁸ Observe que o termo “comentada” referente ao título desta dissertação se refere ao ato tradutório, e aqui “comentada” se refere a um tipo de clarificação do texto traduzido.

pode ser considerada como uma tradução, então, nesse caso, tanto a versão da poesia para a prosa como o texto-comentário de Rāmānuja são entendidos aqui como tradução, portanto, para efeitos analíticos, tal ato tradutório foi denominado de tradução intralingual comentada. É importante salientar que no conceito tradutório da visão nordiana esse tipo de estratégia tradutória utilizado por Rāmānuja pode ser caracterizado como tradução tipo instrumento, que, conforme explicado anteriormente (veja segunda fase, seção 3.2.1), trata-se de uma estratégia centrada no texto de chegada, na qual o tradutor produz o seu texto com possibilidades de explicitar, adaptar ou parafrasear o texto fonte, levando em conta o propósito almejado da sua comunicação textual e do seu público alvo.

É oportuno também salientar que ainda que no caso de Vyāsa, a sua tradução sugira um tipo de tradução comentada atinente ao tipo instrumento, porém, num processo inverso ao de Rāmānuja, ou seja, da prosa para a poesia, ainda assim, não foi possível analisar tal estratégia na demonstração feita na seção anterior, devido ao fato de não termos nenhum documento que tivesse registrado a real fala de Kṛṣṇa, tal qual ocorreu. Contudo, no caso de Rāmānuja, temos como mostrar e analisar esse tipo de estratégia translatória comentada, uma vez que temos o texto original de Vyāsa e o texto de Rāmānuja. A seguir, tal estratégia utilizada por Rāmānuja, que é contemplada aqui como uma manifestação de construção do saber por meio do seu ato tradutório, será demonstrada. Como ilustração será apresentado um texto da Gītā que já foi citado na seção da análise de Kṛṣṇa, só que, desta vez, o texto será acrescido da tradução intralingual comentada de Rāmānuja ou, em outras palavras, da construção do saber de Rāmānuja. Então, o seguinte texto será apresentado em sânscrito, inglês e português, correspondente ao verso 9 do capítulo 9 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 300-301):

Tradução intralingual da fala de Kṛṣṇa por Vyāsa
no estilo poético

na ca mām tāni karmāṇi nibadhnanti dhanañjaya
udāsīna-vad āsīnam asaktam teṣ karmasu

Tradução intralingual comentada de Rāmānuja do
texto de Vyāsa

na ca jani viṣama **biṣamasraṣṭathādīni** karmāṇi
mām nibadhnanti **mayi nairghraṇyādikaṁ na**
āpādayanti, yataḥ kṣetrajhānām
pūrvakratyāni eva karmāṇi
devādiviṣamabhāvahetavaḥ; ahaṁ tu tatra

vaiṣamye asaktaṁ **tatra** udāsīnavad āsīnaḥ / **ya-thā āha sūtrakāraḥ** --- ‘vaiṣamyanaighraṇye na sāpektatvāt’ (bra. sū. 2.1.34) ‘na karmāvibhāgāditi cetrānādītṛvāt’ (bra. sū. 2.1.35)

Tradução de Ādidevānanda do texto de Vyāsa via
tradução comentada de Rāmānuja

But these actions do not bind Me, O Arjuna, for I remain detached from them like one unconcerned.

Tradução de Ādidevānanda do texto de Rāmānuja

But action like unequal creation do not bind Me. There can be no imputation of cruelty etc., to Me, because the previous actions (Karmas) of individual selves are the causes for the inequality of conditions like that of gods etc. I am untouched by the inequality. I sit, as it were, apart from it as one unconcerned. Accordingly, then author of the Vedānta-sūtras says: ‘Not inequality and cruelty, on account of (creation) being dependent, for so scripture declares’ Br. Sū., 2.1.34), and ‘If it be said that there is no Karma on account of non-distinction, it is replied that it is not proper to say so, because it is beginningless ...’ (Ibid., 2.1.35).

Minha tradução do texto de Vyāsa via
Ādidevānada

Mas estas ações não Me atam, ó Dhanañjaya (Arjuna), pois Eu permaneço desapegado delas como uma pessoa indiferente.

Minha tradução do texto de Rāmānuja via
Ādidevananda

Mas as ações como as criações desiguais não Me atam. Eu não posso ser acusado de crueldade etc., por que são as ações anteriores (*karmas*) dos seres individuais que são as causas pelas condições de desigualdades como dos deuses, seres humanos etc. Eu sou intocado pela desigualdade. Eu me situo, como se estivesse, distante disso como uma pessoa indiferente. Dessa maneira, o autor do Vedānta-sūtras diz: “Nem desigualdade e cruelda-

de, por causa (da criação) ser dependente, pois assim a escritura declara” (Br.Su. 2.1.34), e “Se for dito que não há *karma* por causa da não-distinção, é replicado que não é apropriado dizer isto, por que isto não tem começo....” (Ibid. 2.1.35).

Verifica-se que Rāmānuja faz sua leitura, ou tradução do texto de Vyāsa, simultaneamente comentando e contextualizando o leitor na sua particular maneira de interpretar o texto, e nesse seu profundo mergulho na busca do sentido do texto, Rāmānuja embasa seus argumentos com citações de outros textos, conforme podemos constatar na sua produção textual. O resultado dessa busca pelo sentido dado por Rāmānuja é contemplado aqui como manifestação de construção do saber por meio do seu ato tradutório.

Às vezes, esse tipo de tradução comentada de Rāmānuja em relação ao verso de Vyāsa se manifesta em forma de paráfrase. Vejamos o seguinte exemplo em relação ao verso 19 do capítulo 3. O texto da Gītā e da tradução intralingual comentada de Rāmānuja serão apresentados em sânscrito, inglês e português (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 134):

Tradução intralingual da fala de Kṛṣṇa por Vyāsa
no estilo poético

tasmād asaṅgaḥ satataṁ karyam karma samācara
āsaṅgaḥ hy ācāraṁ karma param āpnoti pūruṣaḥ

Tradução intralingual comentada de Rāmānuja do
texto de Vyāsa

tasmād **asaṅgapūrvakaṁ** karyam **ityeva** satataṁ
yāvadātmaprāsi karma **eva** samācara | asaṅgaḥ
kāryam iti
vaṣyamāṇākartṛtvānusatdhānapūrvakaṁ ca
karma anucaran pūruṣaḥ **karmayogena eva** pa-
ram āpnoti **ātmānaṁ prāpnoti ityarthah** ||

Tradução de Ādidevānanda do texto de Vyāsa via
tradução comentada de Rāmānuja

Therefore without attachment do your work which
ought to be done. For, a man who works without
attachment attains to the Supreme.

Tradução de Ādidevānanda do texto de Rāmānuja

Therefore, considering that work has to be performed with detachment, you perform it, considering yourself a non-agent. This will be declared in the words ‘with detachment’ and ‘which ought to be done,’ meaning that one attains the Supreme by Karma Yoga itself.

Minha tradução do texto de Vyāsa via Adidevānanda

Portanto, sempre execute seu trabalho que deve ser feito sem apego. Pois, a pessoa que trabalha sem apego alcança o Supremo.

Minha tradução do texto de Rāmānuja via Adidevānanda

Portanto, considerando que o trabalho tem que ser executado com desapego, você deve executá-lo, considerando você mesmo um não-agente. Isto é entendido através das palavras “sem apego” e “o que deve ser feito”, significando que a pessoa alcança o Supremo por meio do próprio *Karma Yoga*.

No texto original de Rāmānuja, os caracteres em negrito caracterizam o seu texto-comentário e o texto com caracteres normais designa o texto original de Vyāsa. Observa-se que a leitura do texto de Vyāsa pode ser lida da seguinte forma: “executando o trabalho que deve ser feito sem apego a pessoa alcança o Supremo”, e, a leitura do texto nas palavras de Rāmānuja foi expressa como se segue: “considerando você mesmo um não agente por meio do próprio Karma Yoga, você alcançará o Supremo” – eis aí, portanto, um exemplo da estratégia tradutória de Rāmānuja, ou seja, o uso da paráfrase para expressar o significado da sua leitura do texto de Vyāsa. Destarte, conforme mencionado, a estratégia utilizada por Rāmānuja é contemplada aqui como um exemplo de construção do saber por meio do seu ato tradutório.

É interessante mencionar que o que ficou denotado como a essência do conhecimento védico no texto da Gītā por meio do discurso poético tradutório de Vyāsa, na seção 4.1.2 desta terceira fase, ou seja, a concepção do Puruṣottama ou Vāsudeva como objeto último do conhecimento, foi denominado por Rāmānuja como o próprio Ser Supremo, Śrī Nārāyaṇa. Por meio de sua tradução intralingual comentada,

Rāmānuja, embasado nos textos védicos, estabelece a proposição de que Nārāyana é o Brahman Supremo, ou seja, a Realidade Suprema. Dessa forma, para embasar seus argumentos, no capítulo 10 referente aos versos 12 e 13, ele cita a seguinte afirmação do Mahā Nārāyaṇa (9:4): “Nārāyaṇa is Supreme Brahman, Nārāyana is Supreme Light, Nārāyaṇa is Supreme Self”,¹⁹ (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 336). A partir desse princípio de que Nārāyana, o Senhor de Vaikuṇṭha, é o Brahman Supremo, Rāmānuja, no preâmbulo de sua tradução comentada, diz (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 43):

Under the pretext of relieving the earth of its burdens but really in order to make Himself available for us (men) to take refuge in Him, He incarnated on the earth as Śrī Kṛṣṇa. He thus became the visible object for the sight of all men, and did divine actions that captivated the minds and eyes of all, high and low. He spread soothing happiness over the entire world with the ambrosia of His glances and speech, conveying His boundless compassion, friendliness and love.²⁰

Isso significa que Rāmānuja estabelece a identificação entre Kṛṣṇa e Nārāyana, ou seja, Kṛṣṇa como sendo o próprio Nārāyana. Esse estabelecimento gerado por meio do discurso intralingual tradutório de Rāmānuja é contemplado aqui como uma manifestação de construção do saber.

Ao concluir essa análise da voz de Rāmānuja como construtora do saber por meio da produção do seu discurso tradutório, é relevante destacar a voz secundária de seu mestre Yāmunā, que apesar de não aparecer explicitamente, ainda assim, conforme mencionado na análise do seu Bhāṣya (primeira fase, seção 2.2.3), a sua importância na construção do saber de Rāmānuja é imprescindível. E nessa inter-relação, a voz de Rāmānuja pode ser considerada como um eco da voz de Yāmunā, conforme dito por Tapasyānanda: “In his Gītā commentary Rāmānuja faithfully follows the analysis of the text by his great prede-

¹⁹ “Nārāyaṇa é o Brahman Supremo, Nārāyaṇa é a Luz Suprema, Nārāyaṇa é o Eu Supremo.”

²⁰ “Sob o pretexto de aliviar o fardo da terra, mas verdadeiramente com o intuito de tornar-Se disponível para nós (seres humanos) tomarmos refúgio Nele, Ele encarnou-se na terra como Śrī Kṛṣṇa. Ele então se tornou o objeto visível para a visão de todos os seres humanos, e realizou ações divinas que cativaram as mentes e olhos de todos, (seres) superiores e inferiores. Ele espalhou uma prazerosa felicidade por todo o mundo com o encanto de Seus olhares e palavras, concedendo Sua ilimitada compaixão, companheirismo e amor”.

cessor Yāmunācārya in his short metrical work of 32 verses known as *Gītārtha-sangraha*.²¹ Por conseguinte, por gratidão e reconhecimento, Rāmānuja inicia o seu *Bhāṣya*, ou seja, sua tradução intralingual comentada, saudando o seu mestre da seguinte forma (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 41): “I offer my salutation to Yāmunācārya by meditation on whose (holy) feet I have all my blemishes destroyed and attained to the status of (authentic) existence.”²²

Dessa forma, a construção do saber por meio da produção do discurso intralingual tradutório de Rāmānuja foi ilustrada pela maneira de verter o estilo poético de Vyāsa no estilo prosa e por mesclar sua tradução intralingual com comentários resultantes da sua produção de sentidos. Por fim, embasado nos textos védicos, Rāmānuja estabelece a proposição de que o objeto de investigação dos Vedas, ou seja, o Brahman Supremo, é o próprio Nārāyaṇa, que é identificado como sendo Kṛṣṇa, o orador da *Gītā*.

Em seguida, através de ilustrações será demonstrado e analisado o processo de construção do saber de Ādidevānanda por meio de sua tradução interlingual do texto de Vyāsa e de Rāmānuja.

4.1.4 Análise da voz construtora do saber de Ādidevānanda por meio do ato tradutório²³

Antes de tudo, é importante enfatizar que a atividade tradutória de Ādidevānanda foi fruto de uma hábil atividade intelectual, pois ele não apenas teve que traduzir o texto-comentário de Rāmānuja, mas o texto original da *Gītā* de acordo com o comentário de Rāmānuja. Digo isso porque a *Gītā* foi originalmente escrita em sânscrito, assim como o *Bhāṣya* (comentário) de Rāmānuja, portanto, deduz-se a leitura ou a interpretação dos versos da *Gītā*, conforme compreendida por

²¹ “Em seu comentário da *Gītā*, Rāmānuja fielmente segue a análise do texto escrita por seu grande predecessor Yāmunācārya em sua sucinta obra métrica de 32 versos conhecida como *Gītārtha-sangraha*.”

²² “Ofereço minhas reverências a Yāmunācārya, pois através da meditação em seus pés (sagrados) destruí todas as minhas falhas e alcancei o estado de existência (real).”

²³ No apêndice G se encontra a disposição do leitor um breve histórico da vida de Ādidevānanda, com o intuito de favorecer uma melhor compreensão do seu ato tradutório.

Rāmānuja, simplesmente por meio da análise da sua tradução intralingual comentada. Dessa forma, a análise da tradução comentada de Rāmānuja e, a partir disso, a aquisição de conhecimento para elaborar a tradução tipo literal do texto da Gītā, levando em conta a produção de sentidos do ponto de vista de Rāmānuja, é, sem dúvida, um exemplo de construção do saber por meio do ato tradutório de Ādidevānanda. Numa visão nordiana temos o mesmo texto de Vyāsa traduzido no tipo instrumento por Rāmānuja, ou seja, numa tradução intralingual estilo comentada, e no tipo documento, numa tradução interlingual estilo literal por Ādidevānanda, segundo a tradução comentada de Rāmānuja.

Para ilustrar o que está sendo dito, será contemplado o excerto referente à tradução do verso 17 do capítulo 10 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p.339). Primeiramente, será apresentado o verso de Vyāsa no original traduzido da fala de Kṛṣṇa, em seguida, será apresentada a tradução comentada de Rāmānuja do verso de Vyāsa em sânscrito e em inglês, e, logo após, apresentar-se-á a tradução do verso de Vyāsa por Ādidevānanda, segundo a tradução comentada de Rāmānuja. Visto isso, poder-se-á, então, analisar no contexto proposto a ocorrência da construção do saber por meio da produção textual tradutória de Ādidevānanda. Para melhor visualização dos termos que serão analisados, eles serão apresentados em negrito.

Verso original de Vyāsa da fala de Kṛṣṇa

katham vidyām **aham yogins** tvām sadā paricintayan
keṣu keṣu ca bhāveṣu cintyo'si bhagavan mayā

Tradução intralingual comentada de Rāmānuja do
verso de Vyāsa

aham yogī bhaktiyogaṇiṣṭhaḥ san bhavatyā tvām
sadā paricintayan cintayitum pravṛttaḥ cin-
tanīyam tvam paripūrṇeśvādikatyāṇaḡaṇaṇam
katham vidyā
pūrvoktabuddhiḡānāḡibhavyatirikteṣu anuktapu
keṣu keṣu cabhāveṣu mayā niyanṭṛitvena cintyaḥ
asi

Tradução do texto de Rāmānuja por
Ādidevānanda

I, ‘Your devotee’ (Yogin), namely, one engaged
in Bhakti Yoga, and ‘constantly meditating on

You' with devotion, namely, embarked on meditation on You, - how am I to know You, the object of meditation, as possessing a multitude of auspicious attributes like sovereignty etc.? And in what varied modes of mental dispositions, which are as yet untold and which are different from the intelligence, knowledge etc., described earlier, are You the Controller of all, to be meditated upon by me.²⁴

Tradução do verso de Vyāsa por Ādidevānanda segundo a tradução comentada de Rāmānuja

How can **I, Your devotee**, know You by constantly meditating on You? And in what modes, O Lord, are you to be meditated upon by me.²⁵

A discussão nesse texto é que, conforme mencionado por Sampatkumaran (1985, p. 263 [nota 503]), no verso de Vyāsa, Rāmānuja lê o termo “yogin” como “yogi”. O primeiro, estando no caso vocativo, refere-se a Kṛṣṇa, e o segundo, no caso nominativo, refere-se a Arjuna. Ādidevānanda, traduzindo o texto de acordo com a interpretação de Rāmānuja, refere o termo “yogi” a Arjuna como praticante de Bhakti Yoga, ou seja, “eu, Seu devoto” (o termo “devoto” aqui se refere à denominação “yogue”, ou seja, na escrita do inglês contemporâneo, “yogin”). Porém, Śaṅkara e vários outros tradutores consultados fazem a leitura do termo “yogi” referindo-se a Kṛṣṇa na forma vocativa, ou seja, “ó Yogue”. Por conseguinte, através da perspicácia de Ādidevānanda em assimilar os significados das palavras de Vyāsa de acordo com a interpretação de Rāmānuja, podemos contemplar, aí nessa ilustração, a manifestação da construção do saber por meio da sua produção textual tradutória.

Um outro exemplo da manifestação da construção do saber por parte da produção textual tradutória de Ādidevānanda pode ser contemplado na sua estratégia de clarificar certos aspectos do texto traduzido

²⁴ “Eu, ‘o Seu devoto’ (*yogue*), isto é, uma pessoa engajada em Bhakti Yoga, e “constantemente meditando em Você” com devoção, ou seja, submerso em meditação em Você, - como poderei conhecer Você, o objeto da meditação, como possuidor dos inumeráveis atributos auspiciosos tais como soberania etc? E em que variados modos de disposições mentais, os quais ainda não foram ditos e que são diferentes da inteligência, conhecimento etc., descritos anteriormente, Você como controlador de tudo dever ser meditado por mim?”

²⁵ “Como poderei **eu, Seu devoto**, conhecer Você, por constantemente meditar em Você? E, de que maneiras, ó Bhagavan (Senhor Supremo), eu deverei meditar em Você?”

com breves comentários. Esses comentários são apresentados entre colchetes para diferenciar do texto traduzido de Rāmānuja. Como ilustração será apresentado o excerto²⁶ referente à tradução de Ādidevānanda da tradução comentada de Rāmānuja do texto correspondente ao verso 9 do capítulo 9 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 300-301). Esse mesmo texto já foi mencionado na seção sobre Rāmānuja e agora é citado aqui, acrescido do excerto de Ādidevānanda. Note-se que a parte do texto em negrito foi introduzida por mim, para destacar o construir do saber na produção textual tradutória de Ādidevānanda.

But action like unequal creation do not bind Me. There can be no imputation of cruelty etc., to Me, because the previous actions (Karmas) of individual selves are the causes for the inequality of conditions like that of gods etc. I am untouched by the inequality. I sit, as it were, apart from it as one unconcerned. Accordingly, the author of the Vedānta-sūtras says: 'Not inequality and cruelty, on account of (creation) being dependent, for so scripture declares' Br. Sū.,2.1.34), and 'If it be said that there is no Karma on account of non-distinction, it is replied that it is not proper to say so, because it is beginningless ...' (Ibid., 2.1.35). **[The idea in this: Creation has no first beginning. It is an eternal cyclic process of creation and dissolution of the universe. So the differentiation of Krma, Jīva and Īśvara even before creation has to be accepted. Only in the creative cycle the differentiation becomes patent, and in the dissolved condition it remains latent.]**²⁷

²⁶ Observe-se que o excerto de Adidevānanda equivale aqui à nota do tradutor, que no meu caso, conforme será analisado mais adiante, tal nota é inserida no fim da página como nota de rodapé, porém no caso de Ādidevānanda tal nota é mencionada entre colchetes na sequência do texto.

²⁷ “Mas as ações como as criações desiguais não Me atam. Eu não posso ser acusado de crueldade etc., por que são as ações anteriores (*karmas*) dos seres individuais que são as causas pelas condições de desigualdades como dos deuses, seres humanos etc.”²⁷ Eu sou intocado pela desigualdade. Eu me situo, como se estivesse, distante disso como uma pessoa indiferente. Dessa maneira, o autor do *Vedānta-Sūtras* diz: “Nem desigualdade e crueldade, por causa (da criação) ser dependente, pois assim a escritura declara” (Br.Su. 2.1.34), e “Se for dito que não há *karma* por causa da não-distinção, é replicado que não é apropriado dizer isto, por que isto não tem começo....” (Ibid. 2.1.35). **[A idéia é esta: A criação não tem o seu primeiro come-**

Percebe-se que a estratégia tradutória de Ādidevānanda é diferente da estratégia de Rāmānuja, na qual o comentário mescla-se com a tradução, ou seja, um tipo de tradução-instrumento. Na tradução de Ādidevānanda, que pode ser denominada de tipo documento, a clarificação, que estabelece uma relação entre ele e o seu leitor, é mencionada entre colchetes. Portanto, essa clarificação de Ādidevānanda é contemplada aqui como uma manifestação de construção do saber por meio de sua produção textual tradutória.

Dessa forma, foram demonstrados dois aspectos de manifestação de construção do saber por meio da produção textual tradutória de Ādidevānanda: a utilização da sua estratégia de fazer a leitura do texto de Vyāsa por intermédio da produção de sentidos do texto de Rāmānuja e a sua produção textual na forma de nota do tradutor mencionada entre colchetes como extensão do texto traduzido.

A seguir, serão demonstradas e analisadas algumas manifestações de construções do saber por meio da minha produção textual tradutória.

4.1.5 Análise da minha voz como construtora do saber por meio do ato tradutório²⁸

Quando a obra literária-filosófico-espiritual, Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, chegou até mim para o desenvolvimento da produção textual tradutória, ela já veio enriquecida de toda essa edificação de construção do saber, conforme demonstrada nas seções precedentes desta terceira fase. Portanto, nesta seção, será contemplada a minha parte adicional de construção do saber na somatória tradutória já edificada, com a intenção

ço. Ela é um processo cíclico eterno de criação e dissolução do universo. Então a diferenciação do *karma*, do *jiva* {entidade viva} e do *Īshvara* {Senhor Supremo} tem que ser aceita mesmo antes da criação. Apenas no ciclo criativo a diferenciação se torna evidente, e na condição dissolvida ela permanece latente.]

²⁸ No apêndice H, encontra-se a disposição do leitor um breve histórico da formação da minha voz em relação ao texto traduzido, comentado e anotado do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, para que dessa forma, possa-se ter uma melhor compreensão do processo de construção do saber por meio da minha produção textual em relação ao texto fonte.

de apresentar a obra Śrī Rāmānuja Gīta Bhāṣya ao público de língua portuguesa inserido no contexto da cultura brasileira.

De fato, o próprio começo do processo do desenvolvimento tradutório dessa tradução comentada e anotada do Śrī Rāmānuja Gīta Bhāṣya, conforme demonstrado na primeira fase, que iniciou com o estudo e apresentação do contexto histórico e do conteúdo do texto fonte, é, por si só, uma manifestação de construção do saber por parte do tradutor, que necessita desse saber para a construção do seu discurso no texto alvo. Uma ilustração desse tipo de construção do saber, inerente a essa primeira fase, manifesto por meio da minha produção textual tradutória pode ser contemplado já na apresentação do primeiro verso da Gītā (1:1) proveniente da minha tradução do texto de Ādidevānanda (2001, p. 44), seguida da nota de rodapé, conforme texto a seguir (o asterisco denota a chamada para a nota do tradutor):

Dhṛtarāṣṭra disse:

No sagrado campo de Kurukṣetra, reunidos e desejosos de lutar, o que fizeram o meu povo e os Pāṇḍavas, ó Sañjaya?*

*Nota do tradutor:

A abertura do texto da Bhagavad Gītā ocorre num campo de batalha, e nesse capítulo em especial, a partir desse primeiro verso descreve-se o nome do local como sendo Kurukṣetra. *Kṣetra* nesse contexto pode ser traduzido como “campo” e Kuru é o patriarca da dinastia de ambos os confrontadores nessa batalha, portanto o nome Kurukṣetra simboliza uma homenagem ao rei Kuru. É importante frisar que na antiguidade e mesmo nos dias atuais esse local é tido pelos seguidores do hinduísmo como um importante lugar de peregrinação e fica situado na Índia setentrional aproximadamente a 170 km. ao norte de Nova Delhi. Também Kurukṣetra é conhecido como sendo *dharmakṣetra*, o local onde se cumpre ou estabelece o *dharma*, ou seja, a conduta correta de acordo aos princípios das leis morais, sociais e religiosas.

Dhṛtarāṣṭra era o rei cego, e o seu povo aqui se refere ao exército liderado por seu filho, Duryodhana. A palavra “Pāṇḍavās” aqui se refere aos

cinco filhos de Pāṇḍu: Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula e Sahadeva. Pāṇḍu, por sua vez, era o falecido irmão mais novo do rei Dhṛtarāṣṭra, portanto, aqui se trata de uma guerra fratricida.

Saṅjaya era o condutor da quadriga do rei e tornou-se também o seu secretário pessoal quando Vidura renunciou ao cargo de ministro, e através de uma benção do sábio Vyāsa, o autor do Mahābhārata, Saṅjaya de dentro do próprio palácio na cidade de Hastinapura, podia ver e narrar ao rei o que estava acontecendo no campo de batalha de Kurukṣetra.

É interessante, também, frisar que certos comentadores da Gītā consideram esse aspecto histórico, apenas como mera ficção, esse é o caso, por exemplo, de Gandhi (LIMA, 1992, p. 23), que ao comentar sobre esse primeiro verso diz, “[...] O Gita não é um discurso histórico. Necessita-se amíúde de uma ilustração física para se demonstrar uma verdade espiritual. Isto não é a descrição de uma guerra entre primos, e sim entre nossas duas naturezas – o Bem e o Mal. Eu considero Duryodhana e os seus como os baixos impulsos do homem, e Arjuna e os seus como os impulsos elevados. O campo de batalha é nosso próprio corpo. Uma eterna batalha se segue entre os dois campos, e o Poeta a descreve vividamente. Krishna é o Morador Interno, sempre sussurrando a um coração puro” (Tradução de Norberto de Paula Lima).

Nesse contexto, é interessante complementar que para Rāmānuja todos os personagens existiram de fato, e que Kṛṣṇa, além de ser Aquele que habita no coração de cada entidade viva é, também, a manifestação do Ser Supremo, Śrī Nārāyaṇa.

Nesse sentido, compreende-se que o tradutor é um leitor privilegiado. Ele tem o compromisso de conhecer o que está lendo da forma mais ampla possível, para que, dessa maneira, seja capaz de produzir de forma consciente o seu discurso no texto alvo, ou seja, a sua construção do saber, visto que seu objetivo é satisfazer o tanto quanto possível às

expectativas do público alvo²⁹, sem contudo, obviamente, comprometer arbitrariamente o texto fonte ou o seu autor. E conforme será visto na subseção seguinte, o tradutor fala diretamente com o leitor por intermédio de suas notas. Portanto, essa fala do tradutor é contemplada aqui como construção do saber por meio do ato tradutório.

Passando do aspecto retrospectivo para o introspectivo, percebe-se que a estratégia de como o tradutor construiu o seu discurso no processo translatório, foi o tema da segunda fase desta dissertação, que abordou sobre o aspecto teórico e prático que envolve a produção textual resultante do ato tradutório. Portanto, no processo descritivo da segunda fase, ficou definido que a estratégia utilizada por mim, como tradutor do texto fonte para o texto alvo, foi a de tipo documento-filológica pertinente à teoria do funcionalismo, elaborada pela teórica e tradutora Christiane Nord. Por conseguinte, a habilidade de produzir o texto alvo no âmbito de uma estratégia consciente é, também, contemplada aqui como uma construção do saber no processo de produção textual tradutória. Para ilustração desse tipo de ocorrência no texto alvo, veja-se, por exemplo, o processo de produção textual em relação ao verso 15 do capítulo 3 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p.130). É importante mencionar que o principal foco agora é a minha voz como construtora do saber e que, portanto, as outras vozes presentes não serão analisadas, mas apresentadas como elos indispensáveis na edificação polifônica contemplada como construtora do interminável saber no processo tradutório do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya.

Primeiramente, o texto mencionado será apresentado em sânscrito, no qual denotamos a fala de Kṛṣṇa composta em verso por Vyāsa, em seguida, será apresentada a tradução do verso de Vyāsa para o inglês por Ādidevānanda segundo a interpretação de Rāmānuja e, então, a minha tradução para o português, na qual será contemplada a manifestação da construção do saber por meio da minha produção textual, focada na minha estratégia tradutória. Por último, apresentarei apenas em português o texto da tradução comentada de Rāmānuja para que, dessa forma, se possa visualizar o procedimento da construção do saber por parte de Ādidevānanda ao traduzir os termos “Brahman” e “akṣara” e, também, para que possa ser analisada a minha nota de rodapé como extensão da tradução comentada de Rāmānuja. O grifo nos textos foi inserido por mim para um melhor foco na análise e, o asterisco no final do texto da tradução de Rāmānuja indica a chamada para a nota do tradutor.

²⁹ Sobre o público alvo desta proposta tradutória do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, veja Introdução, seção 0.

Texto original de Vyāsa

karma **brahmodbhavaṃ** viddhi **brahmākṣara-**
samudbhavam
tasmāt sarva-gataṃ **brahma** nityaṃ yajñe pra-
tiṣṭhitam

Tradução de Ādidevānanda do verso de Vyāsa via
tradução comentada de Rāmānuja

Know that activity springs from ‘**Brahman**’, i.e.,
the physical body, ‘**Brahman**’ arises from the im-
perishable (self); therefore the all-pervading
‘**Brahman**’ is ever established in sacrifice.

Minha tradução do verso de Vyāsa via
Ādidevānanda

Saiba que a atividade se origina do “**Brahman**”,
(ou seja, do corpo físico), e que o “**Brahman**”
surge do “**ākṣara**” (do imperecível, ou seja, do Eu
espiritual). Portanto, o todo-penetrante “**Brah-**
man” está sempre estabelecido em sacrifício.

Minha tradução do texto da tradução comentada
de Rāmānuja do verso de Vyāsa via
Ādidevānanda

Aqui o termo, “**Brahman**” refere-se ao corpo físi-
co que consiste das modificações da *prakṛiti* (ma-
téria); pois a *prakṛiti* é referida aqui pelo termo
“**Brahman**”, como no texto escritural: “Dele sur-
ge este **Brahman** e este “**Brahman**” torna-se no-
me, forma e alimento” (Mun.U.,1.1.9). Aqui tam-
bém {na Gītā} Śrī Kṛṣṇa dirá: “Este grande
“**Brahman**” é o meu útero” (14.3). Portanto, as
palavras que “A atividade surge do **Brahman**”
ensina que a atividade é produzida pelo corpo físi-
co o qual é da natureza da modificação da *prakṛti*.
O “**Brahman**” surge do Eu espiritual imperecível.
Aqui o termo, “**ākṣara**” (“imperecível”), indica o
Eu espiritual. O corpo físico que, é habitado pelo
Eu espiritual e que é mantido pela comida e bebi-
da, é apropriado para a ação; por isso o corpo físi-
co que constitui o instrumento da atividade é dito
surgir do imperecível. Portanto o “todo-penetrante

Brahman” significa aqui os corpos de todas as entidades de diversos tipos que são produtos da *prakṛti* que compreende todas as entidades materiais, e é por isso todo-penetrante. Eles, os corpos, estão situados em sacrifício. O significado é que os corpos têm raízes no sacrifício.*

*Nota do tradutor:

Rāmānuja interpreta a palavra “*Brahman*” nesse verso como se referindo ao “corpo físico”, ou seja, à matéria (*prakṛti*) e “*akṣara*” (imperecível) como se referindo ao Eu espiritual (Ātman) e, Śankara (WARRIER, 2000, p.112), por sua vez, interpreta “*Brahman*” como se referindo aos “*Vedas*” e “*akṣara*” (imperecível) como se referindo ao “*Brahman* Supremo”. Portanto, para Śankara a atividade surge dos Vedas, e os Vedas por sua vez, se originam do “*akṣara*”, ou seja, do Brahman Supremo, e, portanto, o todo-penetrante “*Brahman*”, ou seja, os Vedas, estão sempre situados em atividades sacrificiais.

Percebe-se, cotejando o meu texto do verso de Vyāsa em português com o de Adidevānanda em inglês, que a estrangeiridade em relação ao texto de Vyāsa em sânscrito, se faz mais presente no meu texto do que no texto de Ādidevānanda, uma vez que a minha estratégia tradutória, conforme mencionado na seção **Erro! Fonte de referência não encontrada.** da segunda fase desta dissertação, privilegia a língua sânscrita e a cultura hindu, ainda que eu faça uma tradução indireta, ou seja, via língua inglesa. Além disso, a interpretação dos termos “*Brahman*” e “*akṣara*” no meu texto é mencionada entre parêntesis, justamente para que se possa evidenciar a interpretação ou leitura desses termos produzida pelo seu autor-tradutor, no caso aqui, destaque para a voz de Rāmānuja, que é o principal intérprete ou comentador dessa edição da Gītā (conforme análise apresentada nesta fase, na seção 4.1.3). Ao proceder dessa forma, a minha intenção é que a característica estrangeirizante, no tocante ao texto original em sânscrito elaborado por Vyāsa, fique evidenciada por meio da minha estratégia tradutória, ou seja, a estratégia tipo documento-filológica, e que, ao mesmo tempo, a voz produtora de sentidos de Rāmānuja possa se apresentar de forma diferenciada entre parêntesis como uma marca da presença da voz construtora do saber por meio do ato tradutório de Ādidevānanda, que faz sua

leitura do texto de Vyāsa segundo a interpretação da produção de sentidos de Rāmānuja. Por conseguinte, a materialização do meu arranjo estratégico, no texto em português, evidencia a presença da minha voz como construtora do saber por meio do ato tradutório. E, complementando ainda esse foco na minha estratégia tradutória como construtora do saber, tal estratégia se manifesta em toda sua plenitude na extensão da nota do tradutor. Nessa nota, o tradutor demonstra por meio da inserção da voz de Śaṅkara, a possibilidade de termos diferentes significados ou sentidos para um mesmo termo, desmitificando assim, na mente do leitor, a idéia da univocidade no processo tradutório, ou conforme diz Mittmann (2003, p. 104), “[...] tradução é possibilidade. Possibilidade de que sempre outras vozes se inscrevam, de que sempre outros sentidos sejam produzidos”.

Portanto, nessa ilustração fica demonstrado por meio da nota do tradutor, que faço um cotejamento da interpretação de Rāmānuja com a de Śaṅkara em relação aos termos “Brahman” e “akṣara”. O ato de cotejar a voz de Rāmānuja com a voz de Śaṅkara, no âmbito da interpretação do texto original de Vyāsa, é, por conseguinte, contemplado como uma manifestação de construção do saber por meio da minha produção textual tradutória.

Destarte, fica também evidenciado que o ato tradutório está sendo contemplado aqui como uma atividade consciente, portanto estratégica e teórica, conforme demonstrado nesse exemplo. Ademais, por meio dessa ilustração, tornou-se possível contemplar as diferentes vozes que interagiram para a formação do texto alvo, isto é, a voz Kṛṣṇa, por meio da voz de Vyāsa, caracterizada pelo estrangeirismo no texto em português; as vozes de Rāmānuja e Āḍidevānanda caracterizadas pelos textos entre parêntesis; e, a minha voz, manifestada em torno do arranjo estratégico, que culminou na extensão da nota do tradutor com a presença da voz de Śaṅkara cotejando a voz de Rāmānuja e, dessa forma, por meio da produção de sentidos, enriquecendo o texto de Vyāsa. Dessa maneira, a polifonia como construtora do interminável saber, por meio da produção textual tradutória, pôde ser desvelada e contemplada.

A seguir, com o objetivo de ilustrar ainda mais a presença do entrelaçamento de vozes protagonistas e secundárias, apresentarei mais um exemplo da manifestação polifônica no processo de construção do interminável saber por meio da minha produção textual tradutória. Veja-se, por exemplo, a nota do tradutor, correspondente ao verso 1:10, que aborda sobre a interpretação dos termos “aparyātaṁ” e “paryātaṁ”. O verso da Gītā (2001, p. 46) será apresentado em sânscrito junto com a

tradução de Ādidevānanda e a minha, seguido da nota do tradutor. O grifo é meu, para destacar o foco da análise, e o asterisco no final do texto em português indica a chamada para a nota do tradutor.

Texto original de Vyāsa

aparyāptaṁ tad asmākaṁ balaṁ
bhīṣmābhirakṣtam
paryāptaṁ tv idam eteṣāṁ balaṁ
bhīṁābhirakṣitam

Tradução de Ādidevānanda

Inadequate is this force of ours, which is guarded
by Bhīṣma, while **adequate** is that force of theirs,
which is guarded by Bhīma.

Minha tradução

Inadequada é esta força do nosso exército, a qual
é garantida por Bhīṣma, enquanto **adequada** é a
força deles garantida por Bhīma.*

* Nota do tradutor

Ainda que a força do exército dos Pāṇḍavas seja interpretada aqui por Rāmānuja como sendo adequada e a dos Kauravas inadequada (veja comentário concernente ao verso 19 desse mesmo capítulo), é importante ressaltar que em termos de quantidade o exército dos Kauravas era bem superior conforme consta na epopéia do Mahābhārata. No atinente a esta questão de força adequada e inadequada, Weininger considera que esta força adequada do exército de Bhīma advém do fato que ele e seus guerreiros estão lutando inspirados no *dharma* (virtude), ou seja, a força do bem, e por um outro lado, a força inadequada dos Kauravas é fruto da inspiração no *adharma* (não-virtude), ou seja, a força do mal. E Nikhilananda (2004, p.59) em seu comentário, conjectura que a mente de Bhīma estava completamente centrada em ganhar a batalha, conquanto que a mente de Bhīṣma não estava ansiosa em aniquilar o exército dos Pāṇḍavas. O fato de Bhīṣma, o qual é considerado um eminente sábio, não estar ansioso em aniquilar

o exército oposto, deve-se ao fato do seu dilema como cumpridor do seu dever, pois de um lado, ele havia feito uma promessa de incondicional proteção ao rei do trono de Hastinapura, o que significava ficar do lado de Dhṛtarāṣṭra e lutar em favor do exército de Duryodhana, e porém, por um outro lado, ele bem sabia que Yudhiṣṭhira, o irmão mais velho dos Pāṇḍavas, era a própria representação do *dharma* e que os Pāṇḍavas estavam sendo protegidos pelo próprio Deus Supremo, Viṣṇu, encarnado como Kṛṣṇa. Desse ponto de vista aqui apresentado, percebe-se, que as palavras “adequado” e “inadequado” vão também diretamente ao encontro da visão de Bhīṣma em relação às forças do exército dos Pāṇḍavas e dos Kauravas.

E ainda sobre esta mesma questão, Sampatkumaran (1985, p. 7 [nota 12]) salienta que alguns tradutores interpretam os termos “*aparyātam*” e “*paryātam*” como ilimitado e limitado, e não como inadequado ou adequado – nessa contextualização, há uma inversão dos valores, ou seja, que Duryodhana se apresenta como repleto de autoconfiança, pois nesse caso ele contempla seu exército como possuidor de força ilimitada e o exército dos Pāṇḍavas como possuidor de força limitada. Também ainda sobre esse verso, é importante noticiar que segundo pesquisa do sanscritólogo J.A. B. van Buitenen, conforme citação de Sargeant (1994, p.48), existe uma versão da Gītā que foi usada pelo vedantista Bhāskara no século IX d.C., na qual os nomes de Bhīṣma e Bhīma estão situados numa ordem inversa a esta do verso apresentado acima.

Nota-se que além da voz protagonista de Rāmānuja que interfere diretamente na voz tradutória de Ādidevā no pertinente à interpretação dos termos *aparyātam* e *paryātam*, eu, utilizando o espaço conferido ao tradutor, ou seja, fazendo uso da nota de rodapé, insiro várias outras vozes secundárias que sugerem interpretações alternativas para os termos supracitados. Dessa forma, esse entrelaçamento de vozes protagonistas e secundárias contribuindo para a elaboração do paratexto em relação ao texto traduzido é contemplado aqui como uma manifestação

da construção do interminável saber por meio da produção textual tradutória.

E, ainda, como ilustração do uso da minha estratégia como construtora do saber por meio da minha produção textual tradutória, será apresentado o seguinte exemplo referente ao verso 51 do capítulo 2 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 99) seguido do comentário de Rāmānuja. O verso da Gītā será apresentado em sânscrito, inglês e português, porém o texto de Rāmānuja apenas em português. O grifo é meu para destacar o foco da questão.

Tradução da fala de Kṛṣṇa em estilo verso
por Vyāsa

karmajaṁ buddhiyuktā **hi** phalaṁ tyaktvā
manīsinah
janmabandhavinirmuktāḥ padaṁ gacchant-
yanāmayaṁ

Tradução do verso de Vyāsa por Ādidevānanda

The wise who possess evenness of mind, relin-
quishing the fruits born of action, are freed from
the bondage of rebirth, and go to the region be-
yond all ills.

Minha tradução do verso de Vyāsa via
Ādidevānanda

Os sábios que possuem equanimidade mental **cer-
tamente** renunciam aos frutos nascido da ação.
Eles tornam-se livres do cativoiro do renascimento
e vão para a região além de todas as misérias.

Minha tradução do texto de Rāmānuja via
Ādidevānanda

Esses que possuem este estado de equilíbrio men-
tal enquanto executam ações e renunciam aos seus
frutos, são liberados do cativoiro do renascimento,
e vão para a região além de todas as misérias.
“**Hi**” {“**certamente**”} significa que estes dizeres
ou ensinamentos são bem conhecidos em todas as
Upaniṣads.

Percebe-se que na tradução comentada de Rāmānuja ele faz uma especial menção a respeito do termo “hi” (certamente) que se encontra no verso de Vyāsa; porém, podemos constatar que na tradução de Ādidevānanda ele não menciona explicitamente tal termo, enquanto que na minha tradução tal termo foi literalmente apresentado. Esse é mais um exemplo que mostra como a minha estratégia tradutória privilegia o texto original em sânscrito, ainda que faço uma tradução indireta, ou seja, do inglês para o português. Porém, mais especificamente nesse caso, fiz questão de inserir a tradução do termo “hi” para harmonizar o texto traduzido com a tradução comentada de Rāmānuja. Portanto, esse tipo de estratégia é aqui contemplado como uma manifestação do construir do saber por meio da minha produção textual tradutória.

Após ter apresentado ilustrações da manifestação de construção do saber por meio da minha produção textual tradutória, no tocante ao processo da pesquisa do conteúdo e do histórico da obra traduzida e, no que diz respeito à estratégia utilizada na produção textual e na produção de sentidos e, ter demonstrando a presença das vozes secundárias construindo o meu discurso tradutório, a partir de agora, ou seja, na subseção 4.1.5.1, o foco da análise será nas notas do tradutor, que foram inseridas como notas de rodapé, ocupando um lugar de destaque na minha produção textual tradutória, ou melhor, na minha construção do saber por meio do ato tradutório.

4.1.5.1 As notas do tradutor construindo o saber

Considerando que essa é uma tradução de um texto antigo, de uma cultura distante em tempo e lugar em relação à realidade brasileira, tento aproximar o leitor do texto fonte por meio das notas tradutórias, procedimento típico de uma tradução tipo documento-filológica (vide fase 2, seções 3.1.2 e 3.1.3). Devido à relevância da fala dessas notas no contexto da produção textual do tradutor, Mittmann (2003, p. 130), as considera como “um discurso de extensão, produzido dentro do mesmo processo de produção e de relações de sentidos, que é o processo tradutório”, e Duke (1993, p. 51) as vê como sendo “capaz de ampliar o caminho criativo percorrido ao se realizar uma tradução”. Além deles, Hattner (1994, apud MIT-

TMANN, 2003, p. 121) conclui que elas são “um locus especial de expressão da voz do tradutor”. Ainda que endossando todas as afirmações mencionadas, cabe acrescentar que no foco desta pesquisa tais notas são eminentemente contempladas e analisadas como manifestação de construção do saber por meio do comando da voz do tradutor, o qual, de fato, é um enunciador de várias outras vozes que constroem o seu discurso no texto alvo.

As notas, sob o comando da voz do tradutor, exerceram diferentes funções nesta tradução do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya. A seguir, serão citadas, como ilustração, algumas das funções exercidas por essas notas que, conforme dito, são aqui contempladas como diferentes manifestações de construção do saber por meio da produção textual tradutória. Cada nota citada será seguida da sua respectiva fonte e o asterisco indicará a chamada para a nota do tradutor, que será transcrita em letra de caixa tamanho menor, para facilitar a distinção com o seu texto precedente. Observe-se, então, algumas das seguintes classificações das funções da notas elaboradas por mim:

- a) Notas que visam informar o leitor a respeito das tomadas de decisões do tradutor:

“Ele está equipado com armas divinas de poderes maravilhosos e ilimitados; tais armas são eternas, impecáveis e insuperavelmente auspiciosas que são todas apropriadas a Ele, {ou seja, à excelência de Nārāyaṇa}*”(Ref.: Excerto da Introdução que antecede o primeiro verso da Gītā).

* Todos os textos que se encontram entre chaves ({ }) nesta tradução foram introduzidos por mim, com o intuito de diferenciar dos textos entre colchetes ([]) que foram introduzidos por Ādidevānanda, o tradutor do sânscrito para o inglês. Ambos os textos inseridos tendem a facilitar a leitura do texto.

- b) Notas que visam esclarecer ao leitor quem são os personagens:

“O valente Yudhāmanyu, e o forte Uttamaujā; e também o filho de Subhadra e os filhos de Draupatī, todos eles poderosos guerreiros.*”(Ref.: 1:6)

* Yudhāmanyu e Uttamaujā eram irmãos e príncipes do reino de Pāñcāla. Subhadrā era irmã de Kṛṣṇa e tornou-se uma das esposas do pāṇḍava Arjuna, e o seu filho mencionado aqui é Abhimanyu, que tam-

bém ficou conhecido como Saubhadra. Draupadī era esposa dos cinco pandavas e gerou um filho com cada um deles, cujos nomes eram: Prati-bindhya, Sutasoma, Śrutakarma, Śatānika e Śrutasena.

- c) Notas que explicam sobre a origem dos nomes:

“Hṛṣīkeśa* (Kṛṣṇa) soprou seu búzio, chamado Pāñcajanya, Dhananjaya** (Arjuna) o seu chamado Devadatta; e Bhīma, conhecido por suas ações estupendas, soprou seu grande búzio Pauṇḍra.” (Ref.: 1:15)

* Kṛṣṇa é denominado de Hṛṣīkeśa que significa o Senhor dos sentidos.

** Arjuna é chamado de Dhananjaya (conquistador de riquezas), epíteto esse que remete ao seu ato heróico quando ele subjuguou alguns dos reis de outras províncias e adquiriu muitas riquezas.

- d) Notas nas quais o tradutor chama a atenção do leitor para certos detalhes que poderiam lhe passar despercebidos:

“O rei Yudhiṣṭhira, o filho de Kuntī, soprou seu búzio chamado Anantavijaya, e Nakula e Sahadeva sopraram seus respectivos búzios chamados Sughoṣa e Mañipuṣpaka.*” (Ref.: 1:16)

* Nota-se que os búzios são designados de uma maneira personalizada.

- e) Notas que apresentam variantes de tradução e/ ou de interpretação:

“Ainda que estas pessoas, cujas mentes estão dominadas pela cobiça, não vêem o mal na destruição de uma dinastia e nem o pecado* em traír amigos.” (Ref.: 1:38)

*A palavra “*doṣam*” nesse verso que foi traduzida por Ādidevānanda (2001) por “sin” (pecado) foi, por sua vez, traduzida por Achari (2004) como “blame” (culpa ou falta).

- f) Notas de informação de ordem cultural:

“Esta mistura de classes conduz ao inferno a própria dinastia e seus destruidores; pois os espíritos dos seus ancestrais são degradados, desprovidos do ritual das oferendas de alimento e água*.” (Ref.: 1:42)

* De acordo à tradição, conforme mencionado por Achari (2004, p. 12, [nota 25]) bolinhas de arroz e água com sementes de gergelim são as oferendas feitas para os mortos.

- g) Notas que apontam para divergências entre interpretações canônicas:

“O precedente implica que a diferença entre o Senhor Supremo, o soberano sobre todos, e os Eus espirituais, como também as diferenças entre os próprios Eus espirituais, são reais. Isto tem sido declarado pelo próprio Senhor Supremo. Pois, diferentes termos como “eu”, “você”, “estes”, “todos” e “nós”* têm sido usados pelo Senhor Supremo durante a explicação sobre a verdade da eternidade a fim de remover a incompreensão de Arjuna que está iludido pela ignorância.” (Ref.: Comentário 2:12)

* De acordo com Śaṅkara (WARRIER, 1985 p. 29), a idéia de plural nesse verso se refere às diferenças em relação aos corpos e, não à pluralidade dos *Atmans* (Eus espirituais), conforme interpretação de Rāmānuja.

- h) Notas de informação de ordem filosófica:

“Este verso não tem referência com a doutrina Satkāryavāda* (ou seja, a teoria que os efeitos estão presentes na causa), portanto tal teoria não tem relevância aqui.” (Ref.: Comentário 2:16)

* Sat-kārya-vāda, conforme explicitado por Sampatkumaran (nota 45), é uma doutrina comum ao sistema Saṅkhya bem como a algumas escolas do Vedānta. Esta doutrina sustenta que nenhuma coisa pode advir do nada, ou seja, ela sustenta que os efeitos estão latentemente presentes na causa. E Achari (2004, p. 20, [nota 5]) comenta que ainda que de um modo geral Rāmānuja apóia esta doutrina, neste verso especificamente ele diz que não há nenhuma referência em relação a ela.

- i) Notas que indicam fontes citadas não identificadas:

“Textos escriturais como “Você não deve causar danos aos seres” e “O *brahmana* não deve ser morto” (K. Sm. 8.2)* indicam ações não prescritas, causando separação do corpo do Eu espiritual.” (Ref.: Comentário 2:19)

* (K. Sm.8.2)” não foi possível identificar tal fonte, pois tal abreviatura não consta na lista de abreviações citadas por Ādidevānanda e,

na tradução de Sampatkumaran (1985) e Achari (2004), ambos simplesmente após a citação abrem um parêntesis com um ponto de interrogação (?).

j) Notas de esclarecimentos do tradutor:

Portanto, levante-se, assuma este compromisso da guerra (aqui o dever {prescrito de um guerreiro}) que é o meio para alcançar a liberação, a qual é conhecida como a suprema meta do ser humano. Tão somente isto é apropriado para você, ó filho de Kuntī. Este é o significado.* (Ref.: Comentário 2:37)

* Rāmānuja está aqui no seu comentário analisando o mérito da ação de Arjuna do ponto de vista do *Karma Yoga*, ou seja, a ação praticada livre do apego aos seus resultados com o objetivo de alcançar a liberação do enredamento material (mokṣa). Porém, especificamente nesse verso da Gītā, Kṛṣṇa diz que, independentemente do foco do discernimento mental (buddhi) do guerreiro que luta por uma justa causa, se ele morrer na batalha, já tem garantido, pelo menos, o paraíso celestial, denominado aqui pela palavra “svarga”. É importante frisar aqui, que “svarga” (paraíso celestial) não é a mesma coisa que “Vaikuṇṭha” paraíso espiritual. O paraíso celestial, também conhecido como o mundo do deus Indra, é um local situado dentro do universo material, onde as pessoas que acumulam um bom karma nessa existência terrestre vão desfrutar dos seus méritos. E, por sua vez, o paraíso espiritual conhecido como Vaikuṇṭha, o qual segundo alguns textos, mais especificamente concernente a doutrina Vaiṣṇava, é a morada do Deus Supremo, Nārāyaṇa ou Viṣṇu, é um local que está além desse mundo material onde os seus habitantes gozam de uma vida eterna, plena de bem-aventurança e conhecimento. Para maiores detalhes sobre Vaikuṇṭha, veja por exemplo, Bhāgavata Purāṇa canto 3 capítulo 15.

k) Notas que justificam determinadas escolhas do tradutor:

“{A seguir} Śrī Kṛṣṇa adverte* esses que executam atos para a obtenção dos objetos dos desejos {materiais}.” (Ref.: Comentário 2:41)

* A palavra em sânscrito é “*nindatī*” que significa “censura, crítica, acusa, repreende” e Ādidevānanda traduziu em inglês por “*condemn*” e, em português, “*condemn*” pode significar “condena ou censura”. Porém, de acordo com o contexto, considerei apropriado traduzir o termo em português por “adverte”, uma vez que Bhagavān Kṛṣṇa não condena ninguém, é a própria pessoa que se condena por sua própria opção ou livre arbítrio, Bha-

gavān Kṛṣṇa apenas concede os resultados. Para maiores detalhes veja o comentário concernente ao verso 14 do capítulo 18.

l) Notas que visam esclarecer determinados conceitos:

“A mesma utilidade que tem para uma pessoa sedenta um reservatório de água quando todos os seus lados estão inundados – esta mesma utilidade é o uso de todos os *Vedas* para um *brāhmaṇa** que tem conhecimento.” (Ref.: 2:46)

* Sampatkumaran (1985, p. 49, [nota 72]) menciona que Śaṅkara compreende o termo “*brāhmaṇa*” neste texto como se referindo a um asceta, enquanto Madhva o interpreta como se referindo a alguém que tem direta visão do *Brahman*. Por sua vez, Sampatkumaran traduziu o termo diretamente, segundo a interpretação de Rāmānuja, ou seja, como um aspirante erudito que busca salvação.

m) Notas que sugerem engano por parte do tradutor anterior em relação às fontes citadas:

“As oblações oferecidas no fogo alcançam o sol, e do sol vem a chuva” (*Manu*, 3.76) (113).

(113) No texto em inglês de Ādidevānanda, a origem desse texto consta como 6:76; porém, no original em sânscrito e nas traduções de Achari (2004) e Sampatkumaran (1985) consta como 3:76. Dessa forma, optei também por mencionar 3:76.

n) Notas que apontam para divergências entre uma determinada tradução sugerida e o texto original:

“Pelo termo, “*apī*” (mesmo) em “*te’pi karmabhiḥ*” (“mesmo elas {são liberadas} dos *karmas*”), essas pessoas são divididas em três grupos*.” (Ref.: Comentário 3:31)

* Śaṅkara (WARRIER, 2000, p. 110-111) interpreta este verso como se referindo apenas a uma classe de pessoas. Contudo, como no significado desse verso, Rāmānuja menciona três classes de pessoas e não apenas duas, conforme ocorre na tradução de Ādidevānanda, vale a pena aqui apresentar a tradução de Sampatkumaran. Portanto, a tradução de Sampatkumaran (1985, p. 91), desse mesmo verso na versão ramanujiana, ficou assim: “**Those men who** always practise this teaching of Mine, **(even) those who** possess faith (in it) **and those who** do not cavil (at it) – even they are set free from the bondage of karma (lit. from kar-

ma).” ou seja, “**Essas pessoas que** sempre praticam este Meu ensinamento, **(mesmo) essas que** possuem fé (nele) **e essas que** não o maldizem – mesmo tais pessoas são libertadas do cativo do *karma* (lit. do *karma*)”. Obs.: (O grifo é meu para destacar os três grupos de pessoas.)

o) Notas tipo comentário do tradutor:

A nota a seguir, corresponde ao comentário em relação ao último verso do capítulo 6 (6:47) ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 238-239).. Nesta nota, eu, ou seja, o tradutor, faço um comentário sumarizando o conteúdo dos capítulos 2 ao 6 da Gītā, e finalizo meu ponto de vista remetendo o leitor ao comentário final de Rāmānuja desse último verso.*

*Nota do tradutor:

Percebe-se que no segundo capítulo, o conhecimento intitulado de sankhya ou buddhi é fundamentalmente enfatizado e, caracteriza-se como o passo inicial para o despertar da ilusão, que consiste da falsa identificação do corpo (prakriti) com o Eu espiritual (Ātman). Nos capítulos 3, 4 e 5, juntamente com o conhecimento ensinado no capítulo 2, é proclamada a ênfase na ação (karma), como meio prático para o despertar do conhecimento (jñāna) na forma da devoção e amor a Deus. E, por fim, o capítulo 6, culmina no aspecto contemplativo, ou seja, na interiorização, na forma de bhakti, a saber, na forma da devoção e da rendição ao Deus que habita o coração de cada pessoa, que em última instância é “vāsudevaḥ sarvam iti”, ou seja, “Vasudeva é tudo” (7:19). E exemplo de tal relação amorosa com esse Deus interno é demonstrado nesse comentário de Rāmānuja.

A seguir, a voz do leitor será apresentada como protagonista nesse processo de manifestação da construção do interminável saber por meio do ato tradutório.

4.1.6 A voz do leitor como construtora do saber por meio do ato tradutório

O texto alvo é um produto acabado “entre aspas”, porque o contato de cada leitor com ele contribui para a sua expansão, ou como diz Lages (2005, p. 231), o texto alvo “continua por entre as malhas da rede

de significações evocadas – no leitor potencial”. Dessa forma, o leitor dialoga com o texto de acordo com sua capacidade discernitiva, levando em consideração a sua motivação pessoal e o seu histórico sobre o conhecimento do texto e do seu autor, sendo que a partir daí, surge a sua própria interpretação ou leitura do texto, enunciada aqui como sendo sua voz tradutória. Essa voz do leitor, que surge logo em seguida à voz do tradutor do texto, é o elo que dá prosseguimento às vozes que continuam o processo interminável de construção do saber por meio da tradução, seja ela de forma intralingual ou interlingual. No meu caso pessoal, como leitor do texto de Ādidevānanda, surgiu essa tradução interlingual para o português e, da mesma forma, espera-se que os saberes das diferentes vozes, entremeados no texto, possam desdobrarem-se por meio das vozes construtoras do saber dos leitores, seja isto, feito, de forma mental, oral ou escrita.

4.2 A CONTEMPLAÇÃO CONJUNTA DAS VOZES PROTAGONISTAS COMO CONSTRUTORAS DO SABER ANALISADAS NUM ÚNICO EXCERTO DO ŚRĪ RĀMĀNUJA GĪTĀ BHĀṢYA

Nesta seção, utilizar-se-á um excerto extraído do texto alvo com seus eventuais correspondentes do texto fonte do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, no qual poderá ser contemplado através de análise a manifestação da formação conjunta das cinco vozes protagonistas, a saber: a voz de Kṛṣṇa, Vyāsa, Rāmānuja, Ādidevānanda e a minha no processo de construção do saber por meio do ato tradutório. Certamente, a sexta voz protagonista, representada pelo leitor que agora lê esse texto, também construirá o seu saber por meio de sua leitura, pois como diz Mittmann (2003, p. 65), “Pensando no processo tradutório, temos sentidos sendo produzidos entre todos os participantes do processo: autor, tradutor como leitor, tradutor como autor, leitor da tradução e todos os outros leitores eventuais”.

Primeiramente, apresentarei o texto em suas diferentes fases de construção, isto é, em sânscrito, inglês e português e, em seguida, por meio de uma análise, apresentarei a manifestação de cada uma das vozes protagonistas construindo o seu saber no texto por meio do ato tradutório. Dessa forma, num único excerto, poderemos contemplar a polifonia

como construtora do interminável saber na tradução comentada e anotada do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya.

O texto a seguir é referente ao verso 32 do capítulo 6 (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p. 229-230) e corresponde à fala de Kṛṣṇa traduzida de forma intralingual em verso por Vyāsa, que será seguido da tradução intralingual feita por Rāmānuja de forma comentada e em estilo prosa. Na sequência, ambos os textos escritos, o de Vyāsa e o de Rāmānuja, serão apresentados numa tradução interlingual, no estilo prosa, realizadas por Ādidevānanda na língua inglesa. E por fim, apresentarei a minha tradução tipo documento-filológica interlingual em prosa proveniente da tradução de Ādidevānanda, porém, com o acesso ao texto em sânscrito, em caso de qualquer necessidade de maiores esclarecimentos. O asterisco no texto em português é uma indicação para a nota do tradutor.

Texto da fala de Kṛṣṇa traduzido de forma intralingual em verso por Vyāsa

ātmanūpamyena sarvatra samaṁ paśyati yo'rjuna
sukhaṁ va yadi va duḥkhaṁ sa yogī paramo
mataḥ

Tradução intralingual do verso de Vyāsa por
Rāmānuja de forma comentada em estilo prosa

**ātmanaḥ ca anyeṣāṁ ca ātmanām a-
saṁkucitajhānaikākāratayā** aupamyena
svātmani ca anyeṣu sarvatra **vartamān putra-
janmādirūpaṁ** sukhaṁ **tanmaraṇādirūpaṁ ca**
duḥkhaṁ **asambanghasāmyāt** samaṁ yaḥ paśyati
paraputrajanmamarāṇādisaṁ
svaputrajanmamarāṇādikāṁ yaḥ paśyati
ityarthaḥ sa yogī **paramayogakāṣṭhām gato**
mataḥ

Tradução interlingual do verso de Vyāsa no estilo
prosa por Ādidevānanda via tradução comentada
de Rāmānuja

He who, by reason of the similarity of selves every-
where, sees the pleasure or pain as the same
everywhere – that Yogin, O Arjuna, is deemed as
the highest.

Tradução interlingual do texto de Rāmānuja por
Ādidevānanda:

He who – because of the similarity between his own self and other selves, as they are all constituted similarly of uncontracted knowledge in their essential being – views the pleasures in the form of the birth of a son and the sorrows in the form of the death of a son of his own and of others, as equal, on the ground of their equal unrelatedness to such pleasures and pains to him. Viewing his own pleasures and pains of the above description as being not different from those others of the same kind – that Yogin is deemed the highest; he is judged as having reached the summit of Yoga. [The idea is to prevent misconstruing the verse as meaning that one shares the joy and misery of all as his own. It means only that the highest type of yogins understand that the self is unrelated to the pain and pleasures of his own body-mind. He understands also that the same is the case with other selves.]

Minha tradução interlingual em prosa para o português do verso de Vyāsa via tradução do sânscrito para o inglês de Ādidevānanda

A pessoa que, em virtude da similaridade dos Eus espirituais em todos os lugares, vê o prazer ou a dor como o mesmo em todos os lugares – esse yogue, ó Arjuna, é considerado o mais elevado.

Minha tradução interlingual para o português do texto de Rāmānuja via tradução do sânscrito para o inglês de Ādidevānanda

A pessoa que - por causa da similaridade entre o seu próprio Eu espiritual e os outros Eus espirituais, visto que eles {os Eus espirituais} são todos similarmente constituídos do conhecimento não-contraido na existência essencial deles – considera os prazeres na forma do nascimento de um filho e os sofrimentos na forma da morte de um próprio filho seu e dos outros, como iguais, em virtude de sua mesma dissociação para com tais prazeres e dores. Considerando seus próprios prazeres e do-

res conforme descritos como sendo não diferentes desses de outras pessoas – esse *yogue* é considerado o mais elevado; ele é considerado como tendo alcançado o topo do *Yoga*.* [A idéia aqui é prevenir uma interpretação errônea do verso como significando que a pessoa compartilha da alegria e miséria de todos como sua própria. Isto significa apenas que o mais elevado tipo de *yogues* compreende que o Eu espiritual é dissociado das dores e prazeres do seu próprio corpo-mente. Ele {o *yogue*} compreende também que o mesmo é o caso com os outros Eus espirituais.]

* Nota do tradutor

Vedānta Deśika, citado por Sampatkumaran (1985 p. 165, [nota 302]), entende que “o estado mais elevado do Yoga é caracterizado pela ausência do sofrimento, mesmo quando a causa para isto exista em sua forma mais intensa. Esta equanimidade é causada por refletir sobre o fato de que as variações no sofrimento e na felicidade no mundo são devidas às variações no karma”. Porém, é interessante também frisar que, Śaṅkara (WARRIER, 2000, p. 241) ao interpretar esse verso, não faz menção à questão da pluralidade dos Ātmans, conforme sugerido por Rāmānuja.

A seguir, analisarei individualmente a manifestação das vozes protagonistas com citações das vozes secundárias, quando se fizer necessário.

4.2.1 A voz de Kṛṣṇa

A voz de Kṛṣṇa se apresenta no texto apenas por meio da voz poética de Vyāsa. Não há registro dessa fala de Kṛṣṇa tal qual ocorreu no seu diálogo com Arjuna. No contexto da Gītā, Arjuna como aprendiz ou discípulo, provoca o falar da voz do Mestre. Destarte, a voz de Arjuna é contemplada como voz secundária da voz protagonista de Kṛṣṇa que

constrói o saber do Yoga, ou em outras palavras, da ciência da realização do Brahman ou da Realidade Suprema. Kṛṣṇa, que é conhecido como Yogeśvara, a saber, o Senhor ou Mestre original do Yoga (vide BG 18:78), constrói esse saber por meio da tradução do seu autoconhecimento via cultura védica, ou seja, a cultura do povo ariano ou comumente cultura hindu.

4.2.2 A voz de Vyāsa

A voz de Vyāsa, que como compilador dos Vedas sintetiza em si mesma todo o conhecimento védico, constrói o seu saber por meio de uma tradução intralingual na qual transforma o coloquial da prosa de Kṛṣṇa numa versão métrica poética (vide primeira fase, seção 2.1.5.1) e, dessa forma, apresenta o construir do saber de Kṛṣṇa por meio do seu discurso textual poético. É interessante salientar que os ensinamentos de Kṛṣṇa ao príncipe Arjuna chegam até Vyāsa por intermédio da narração de Sañjaya. No épico Mahābhārata, Sañjaya, agindo como secretário, descreve para o rei Dhṛtarāṣṭra os acontecimentos que ocorrem no campo de batalha de Kurukṣetra. Dessa forma, Sañjaya é contemplado aqui como uma voz secundária da voz protagonista de Vyāsa.

4.2.3 A voz de Rāmānuja

Para destacar o processo de construção do saber de Rāmānuja por meio do seu discurso tradutório, o seu texto original, conforme transcrito, é apresentado em negrito e em estilo normal. O negrito enfatiza o texto-comentário de Rāmānuja e o estilo normal o texto de Vyāsa.

Veja-se que para ilustrar a idéia de felicidade (*sukham*) e de sofrimento (*duḥkham*) e de igualdade (*samaṁ*), termos esses encontrados no texto de Vyāsa, Rāmānuja, em sua tradução intralingual comentada, exemplifica isto com o nascimento e morte de um filho tanto seu quanto dos outros como sendo igual. E essa igualdade é vista em todos os lugares (*sarvatra*), em virtude da similaridade do próprio Eu espiritual da

pessoa e dos outros Eus espirituais, ou conforme dito por Vyāsa “*ātmāupamyena*” ou seja, “por comparação com o próprio Ātman da pessoa”. E, Rāmānuja prossegue explicando isto da seguinte maneira: “visto que eles {os Eus espirituais} são todos similarmente constituídos do conhecimento não-contradito na existência essencial deles”. Desse modo, comentando e ilustrando sua tradução em relação ao texto de Vyāsa, Rāmānuja, por meio de sua estratégia tradutória, constrói o seu saber.

4.2.4 A voz de Ādidevānanda

A construção do saber por meio do ato tradutório de Ādidevānanda, conforme já mencionado (vide fase três, seção 4.1.4, primeiro parágrafo), caracteriza-se principalmente por sua habilidade em fazer a leitura do verso de Vyāsa segundo a produção textual tradutória de Rāmānuja. Em particular, no verso supracitado, quando Vyāsa diz “*ātmāupamyena sarvatra*”, que numa tradução literal ficaria “o Ātman por analogia (ou comparação) em todos os lugares”, Rāmānuja faz a seguinte leitura: “*aupamyena svātmani ca anyeṣu sarvatra*”, que literalmente poderia ficar assim: “por analogia com seu próprio Ātman e os outros [Ātmans] em todos os lugares”. Por outro lado, Ādidevānanda traduz o excerto de Vyāsa da seguinte forma: “by reason of the similarity of selves everywhere”, e eu, em português, traduzo como “em virtude da similaridade dos Eus espirituais em todos os lugares”, ou seja, Ādidevānanda, seguindo a linha de pensamento de Rāmānuja, vê nesse contexto a pluralidade dos Ātmans ou Eus espirituais e, simultaneamente, a similaridade entre Eles.

E, na continuidade da análise do processo tradutório, verifica-se que, para evitar uma interpretação errônea, no sentido de pensar que o yogue compartilha do prazer e da dor do outro como sua própria, Ādidevānanda, como extensão de sua tradução, menciona uma nota entre colchetes, enfatizando o sentido do verso em relação à interpretação de Rāmānuja.

Dessa maneira, conforme as duas ilustrações mencionadas, pode-se claramente contemplar a construção do saber por meio da produção textual tradutória de Ādidevānanda.

4.2.5 Minha voz

A construção do saber por meio da minha produção textual tradutória se faz presente nesse texto, primeiramente, através da minha estratégia tradutória, ou seja, a estratégia tipo documento-filológica e, em segundo lugar, via nota de rodapé, na qual insiro por intermédio de Sampatkumaran (1985, p. 165, [nota 302]) a voz de Vedānta Deśika, que interagindo-se com o texto de Vyāsa e Rāmānuja constrói o seu saber, que de fato, é uma extensão da voz de Rāmānuja. Portanto, a inserção da produção de sentido de Deśika, introduzida por mim, no sentido de enfatizar a visão de leitura do texto de Rāmānuja, é contemplada como uma manifestação de construção do saber por meio do ato tradutório. É interessante observar que, a minha tradução do verso de Vyāsa, foi feita também de acordo com a interpretação de Ādidevānanda, ou melhor, de Rāmānuja. Porém, se for feita uma análise cuidadosa do verso de Vyāsa, constataremos que a tradução literal da primeira linha do seu verso - “*ātmāupamyena sarvatra samam paśyati yo’rjuna*” ou seja, *ātma* = *Ātman*; *āupamyena* = em comparação; *sarvatra* = em toda parte; *samam* = igualdade; *paśyati* = vê; *yas* = aquele; *arjuna* = Arjuna, ou seja, “Ó Arjuna, aquele que vê em comparação com o seu *Ātman* a igualdade em todos os lugares”. Nessa tradução literal, conforme apresentada, constata-se que o texto não faz menção explícita à pluralidade dos *Ātmans* tal qual consta na tradução de Ādidevānanda via interpretação ramanujiana. Nesse caso, para chamar a atenção do leitor para esse detalhe, na minha nota de rodapé, introduzo a voz de Śaṅkara (WARRIER, 2000, p. 241) – portanto, essa minha leitura do verso é analisada aqui como uma manifestação de construção do saber por meio do ato tradutório, pois ela suscita na mente do leitor outras possibilidades tradutórias.

Todavia, se a análise da leitura desse excerto for feita apenas no texto em português, o leitor poderá implicitamente contemplar aí a presença de todas as vozes protagonistas, ou seja, a de Kṛṣṇa na presença do texto de Vyāsa; a voz de Vyāsa na forma da interpretação de Rāmānuja e na minha introdução da voz de Śaṅkara; a voz de Rāmānuja por meio de sua interpretação; a voz de Ādidevānanda por meio da sua tradução via Rāmānuja e também pela inserção do seu texto entre colchetes, e por fim, a minha voz em relação à minha estratégia tradutória e, também, em relação à inserção da minha nota de rodapé. Dessa ma-

neira, tão somente no texto em português, é possível contemplar a polifonia de forma textual implícita como construtora do saber por meio da produção tradutória.

Destarte, percebe-se, de forma dedutiva, que o texto da Gītā em português é o produto da minha tradução do texto de Vyāsa via Ādidevānanda, e que o texto de Ādidevānanda é produto da tradução de Vyāsa via Rāmānuja, sendo que o texto de Rāmānuja é fruto da tradução de Vyāsa via tradução indireta do texto do seu preceptor Yāmunā (veja seção 4.1.3, parágrafo sétimo, dessa terceira fase), e que o texto de Vyāsa é resultante da fala de Kṛṣṇa via da fala indireta de Sañjaya, que transmite os acontecimentos da batalha de Kurukṣetra para o rei Dhr-tarāṣṭra (veja seção 4.1.2, penúltimo parágrafo, dessa terceira fase) e, por sua vez, o texto da fala de Kṛṣṇa é resultante da Sua auto-tradução da natureza visível e invisível que nos permeia -, ou nas palavras de Benjamin (1974, apud LAGES, 2007, p. 205) contextualizadas aqui por mim, “A tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem [...] é, contudo, garantida em Deus”.

Eis aí, portanto, a manifestação da formação polifônica contemplada como construtora do saber por meio do ato tradutório.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho de pesquisa teve como proposta principal contemplar a polifonia como construtora do interminável saber por meio da tradução comentada e anotada da obra Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya. No processo de materialização deste trabalho, a parte introdutória tratou de mapear a pesquisa na área de Estudos da tradução e no ramo da tradução comentada. A partir daí, o foco central da pesquisa foi delimitado e desenvolvido em três fases.

Na primeira fase, foi feito um estudo do histórico e do conteúdo da Gītā, focando-se, principalmente, o seu aspecto literário, filosófico e religioso, e um estudo do histórico do Bhāṣya de Rāmānuja e do seu conteúdo, envolvendo a produção de sentido da Gītā.

Na segunda fase, o ato tradutório revelou sua natureza por meio dos tópicos: Teoria e Prática. No entrelaçamento teórico e prático, sustentado pelas colunas dos princípios translatórios da teoria funcionalista, especificamente, pela estratégia tipo documento-filológica, o ato tradutório, que tem a função de traduzir, foi definido, segundo as palavras de Weininger (2009, p. xxiv), da seguinte forma: “Traduzir é tanto uma arte quanto uma técnica. Os dois pólos podem ser aperfeiçoados, através da discussão teórica sobre tradução”. Teoria, aqui, é a enunciação da tomada de consciência do tradutor quanto ao desdobramento do processo de produção textual e de produção de sentidos, ou conforme Weininger (2009, p. xxiv) conclui em seu pensamento: “Não há nada tão prático como uma boa teoria”.

Na terceira e última fase dessa pesquisa, que culminou na polifonia contemplada como construtora do saber por meio do ato tradutório, foi demonstrado, por meio de excertos do texto do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, como a construção do saber realmente ocorre e continuará ocorrendo interminavelmente pela via do leitor, o qual não apenas representa o outro, mas também, o próprio tradutor num outro momento de releitura do texto. Aqui, o tradutor-intérprete é contemplado como um construtor que contribui para a edificação da eterna e interminável coluna do saber. Contudo, a voz do tradutor nunca vem sozinha, uma vez que a própria voz individual é polifônica, ou seja, é fruto da formação de várias vozes, as quais são, também, fruto de outras inúmeras vozes. Segundo Weininger (2009, p. xxii), Friedrich Nietzsche se perguntava quem era que falava, ele ou as palavras que usava. Destarte, pode pare-

cer um paradoxo, pois a mesma voz que é contemplada como “construtora” do saber, é, também, contemplada como “não-autora” do seu saber. Portanto, a partir de agora, uma explicação para essa aparente contradição será dada.

O cerne mais precioso, conforme concebido nesta pesquisa, da questão da construção do saber por meio do ato tradutório, que vai além das habilidades do domínio linguístico e das influências sócio-econômica, histórico-política e religiosa que permeiam o sujeito-tradutor, é a construção do saber contemplada como uma manifestação de “*buddhi*”, que no contexto filosófico da Gītā se refere ao intelecto ou à inteligência. Radhakrishnan (2005, p. 267, v. 2) descreve *buddhi* como a substância de todo o processo mental, pela qual distinguimos os objetos e percebemos o que eles são, e conclui dizendo que as funções da *buddhi* são a averiguação e a decisão¹.

Essa *buddhi*, ainda que influenciada pelos fatores internos e externos, é a que averigua, discerne e toma as decisões - eis aí, o lado interno e pessoal do tradutor, que ainda que se expresse por meio da voz de Outro ou de Outros, assume a responsabilidade do seu dizer, ainda que esteja convencido de que não seja o autor do seu dizer ou do seu saber. Isso pode ser ilustrado no caso da produção textual do Bhāṣya de Rāmānuja. Observe que, conforme dito na seção 2.2.3 da primeira fase e no antepenúltimo parágrafo da seção 4.1.3 da terceira fase, a voz construtora do saber de Rāmānuja na produção textual do Bhāṣya é um eco da voz do seu preceptor, Śrī Yamunācārya, que, por sua vez, é também um eco da voz dos seus antecessores, mas, nem por isso, é tirado o mérito da voz construtora do saber de Rāmānuja, ao contrário, ela se apresentou somando em todo esse contexto do saber. No entanto, como a sua voz pode somar nesse contexto do saber se ela não criou nenhum saber? A resposta é simples: por meio de sua *buddhi*, ou seja, do intelecto, que pela sua capacidade discernitiva, influenciada por suas realizações internas e externas, “construiu” o Bhāṣya. Portanto, o Bhāṣya é conhecido como sendo o Bhāṣya de Rāmānuja, ainda que, de fato, ele não seja o seu “autor”, mas por um outro lado, é o seu “construtor”, e assumiu a responsabilidade disso. Eis aí, portanto, o desvelar do paradoxo: não se cria o saber, mas se o constrói por meio da *buddhi*, ou seja, do intelecto.

Um outro ponto relevante que ficou caracterizado nessa demonstração da polifonia como construtora do interminável saber, foi o fato,

¹ No meu trabalho tradutório, um exemplo típico da presença da atuação de *buddhi*, pode ser contemplado no processo de averiguação e decisão em determinar a tradução de “Ātman” ou “self” por “Eu espiritual”, na seção 3.2.3.1 da segunda fase.

de que tradicionalmente falando, a tradução é geralmente contemplada como uma perda, que conseqüentemente gera um estado de melancolia, veja, por exemplo, os seguintes dizeres de Lages (2007, p. 29):

[...] da constatação empírica de uma não-coincidência entre as línguas deriva o reconhecimento da impossibilidade de se traduzir de uma língua para outra, sem que ocorram alterações no conteúdo da mensagem comunicada, freqüentemente denominadas “perdas”. Da consciência dessa perda e da sensação de impotência dela decorrente provém a disposição melancólica [...].

Porém, nessa tradução indireta do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, o objetivo foi demonstrar o ato tradutório, não necessariamente como perda, mas essencialmente como somatória, no que diz respeito ao processo polifônico de construir o saber por meio da produção textual, conforme foi demonstrado na terceira fase desta dissertação.

Um outro ponto interessante, que também pode ser notificado, é a idéia da tradução como equívoco, ou melhor, conforme diz Mittmann (2003, p. 104):

O equívoco, isto é, a possibilidade de que o sentido sempre possa ser outro, é uma característica própria da língua e do sentido, é constitutivo de toda e qualquer interpretação e, portanto, é constitutivo também de todo e qualquer processo tradutório.

Portanto, a idéia de que o equívoco existe em virtude de que o sentido sempre possa ser outro, implica, nesse caso, ou seja, no âmbito do estudo do tradutor como construtor, que tal “equívoco” corresponde ao “saber”, ou seja, que o outro sentido é sempre a possibilidade de um novo saber. Portanto, “equívoco” aqui é contemplado como “saber”.

Destarte, as propostas de tradução como perda, equívoco, ou construtora do saber - pode-se dizer que, são diferentes maneiras de contemplar ou “traduzir” o fenômeno tradutório para uma linguagem teórica na área de Estudos da Tradução. Portanto, todas essas “traduções” ou proposições nos auxiliam para uma maior tomada de consciência do fenômeno tradutório.

Ademais, a idéia do tradutor como construtor do saber, ou, da tradução como somatória, se apresenta aqui apenas no seu limiar e, por-

tanto, abre espaço para inúmeras outras discussões e pesquisas, no sentido de desvelar o fenômeno tradutório em formas de apresentações teóricas e de inspirar o tradutor em sua tarefa de traduzir, ou melhor, em sua tarefa de construir o saber.

REFERÊNCIAS*

ACHARI, Sri Rama Rāmānuja. *Śrīmad Bhagavad Gītā with Gītā Bhāṣya of Bhagavad Rāmānujācārya*. Sydney: Edited by U. Vê. Sri Rama Rāmānuja Achari, , 2004.

ĀDIDEVĀNANDA, Svāmī. *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2001.

_____. Visishtadvaita: The Philosophy of Sri Ramanuja. In: RAMAKRISHNANANDA, Swami. *Life of Sri Ramanuja*. Translated from Bengali into English by Swami Budhananda. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2002, p. 257-261.

APOLLONI, Rodrigo Wolff. “A ‘moldura esotérica’ de A Sublime Canção da Imortalidade”: análise de elementos de uma antiga tradução do Bhagavad Gita. In.: *REVER*, n. 4, 2006, p. 1-10. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2006/t_apolloni.htm>. Acesso em 28 mar. 2007.

BAKHTIN, Mikhail. Problemas da Poética de Dostoiévski. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BERMAN, Antoine. *A Tradução e a Letra ou o Albergue Longínquo*. Tradução de Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7Letras/PGET, 2007.

* As obras mencionadas aqui cuja autoria é desconhecida ou supõem-se ser de Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, tais como a Bhagavad Gītā, o Mahābhārata, o Śrīmad Bhāgavatam e o Vedānta Sūtras estão apresentadas pelos nomes dos seus devidos tradutores no intuito de facilitar uma possível pesquisa em tais obras.

CATFORD, J. C. *Uma Teoria Lingüística da Tradução*. Tradução do Centro de Especialização de Tradutores de Inglês do Instituto de Letras da Pontifícia Universidade Católica de Campinas com revisão de Maria da Gloria Novak. Campinas: Cultrix, 1980.

CHAMBERS CONCISE DICTIONARY, edited by Davidson, George W., M.A. Seaton and J. Simpson, Chambers: Cambridge, 1989.

CHARI, S. M. Srinivasa. *Advaita & Viśistādvaita*. 4. ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2004.

DUARTE, Rogério. *Bhagavad Gita: Canção do Divino Mestre*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DUKE, Dawn Aléxis. *Traçando os rumos da nota do tradutor: o caso de O mundo se despedaça*. Dissertação (Mestrado em Lingüística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem. Unicamp, 1993.

DHARMA, Krishna. *Mahabharata: Versão Ilustrada do Maior Épico do Mundo*. Tradução de Vânia de Castro. São Paulo: Ediouro, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Rodrigo Gomes. *Análise das Notas de Tradução em Edições Brasileiras da Bhagavad Gita*. (Dissertação de mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. (Disponível no site: <www.pget.ufsc.br>).

FLAK, Micheline ; COULON Jacques de. *Yoga na Educação*. Tradução de Markus J. Weininger e Noêmia G. Soares. Florianópolis: Comunidade do Saber, 2007.

FURLAN, Mauri. Brevíssima história da teoria da tradução. *Cadernos de Tradução*. Florianópolis, Núcleo de Tradução, n. 8, p. 11-28, 1996.

GANGULI, Kisari Mohan. *The Mahabharata*. 4 vols. New Delhi, Índia: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2000.

GUIMARÃES, Jambavan. *Asas do Amor*. São Paulo: João Scortecci Editora, 1988.

HEIDERMAN, Werner (org.). *Clássicos da Teoria da Tradução*. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, v.1, p. 9, 2001.

HATTNER, Álvaro. Tradução e identidade: o tradutor como tansmorfo. *Letras*, Santa Maria, n. 8, p. 31-37, jun./1994.

HERBERT, Jean. *A Yoga do Amor: o mito de Krishna*. Traduzido do francês para o português por Clarice Lispector. Rio de Janeiro: Artenova, 1975.

HOLMES, James. Translated! In: Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity*. Manchester, U.K. & Northampton MA: St. Jerome, 2001, p.118.

_____. *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1988.

HUMBOLDT, Wilhelm Von. Introdução a Agamêmnon. Tradução de Susana Kampff Lages. In: WERNER, Heidermann (org.). *Clássicos da Teoria da Tradução*: Antologia bilíngüe, alemão-português. V.1. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001, p. 91-103.

RIBEIRO JÚNIOR, José Ruguê et al. *Srimad Bhagavad Gita*. Uberlândia: Suddha Dharma Mandalam, 1990.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin*: Tradução e Melancolia. 1ª ed. 2002, 1ª reimpr. 2007. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LEAL, Alice Borges. *Funcionalismo alemão e tradução literária*: quatro projetos para a tradução de *The Years*, de Virginia Woolf. (Dissertação de mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. Disponível no site: <www.pget.ufsc.br>

LEON, Frei Luis de. Prólogo ao Cântico dos cânticos. Tradução de Fábio Renato Corrêa. In: FURLAN, Mauri (org.). *Clássicos da Teoria da Tradução*: Antologia Bilíngüe, Renascimento. v. 4. Florianópolis: UFSC, NUPLITT, 2006, p. 402-415.

LIMA, Norberto de Paula. *Bhagavad-Gita segundo Gandhi*. Tradução do sânscrito para o gujaráti de M. K. Gandhi. Tradução do inglês para o português de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1992.

MACEDO, de Gutemberg. *Coaching Executivo*: Mito e realidade (X1). Disponível em: <<http://www.pensandomarketing.com/home/id131.html>>. Acesso em: 11 nov. 2007.

MAHĀRĀJA, Bhaktivedānta Nārāyaṇa. *Śrīmad Bhagavad-Gītā*. New Delhi: Gauḍīya Vedānta Samiti, 2000.

NIKHILANANDA, Swami. *The Bhagavad Gita*. 8. ed. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 2004.

NORD, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2001.

OLIVEIRA, Maria Clara Castelhões de. *Ética na Tradução: Fruto de Posturas Estéticas e Políticas*. Universidade Federal de Juiz de Fora. [s.d.] Disponível em <http://www.mestradoletras.ufjf.br/profs/textos/textomc4.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2008.

OXFORD: Advanced Learner's Encyclopedic Dictionary. 3. ed. Chief editor AP Cowie. Oxford, UK: Oxford University Press, 1995.

PRABHUPĀDA, A. C. Bhaktivedanta Swami. *Bhagavad-gītā As It Is*. Hong Kong: Bhaktivedanta Book Trust, 1989.

_____. *Śrīmad Bhāgavatam*. Philippnes: The Bhaktivedanta Book Trust, 1982.

_____. *Śrīmad Bhāgavatam*. 10th and 11th Canto. Continued by Hridayananda dāsa Goswami Ācāryadeva. USA: Bhaktivedanta Book Trust, 1983.

_____. *Kṛṣṇa: A Suprema Personalidade de Deus*. 3 vols. Traduzido do inglês para o português por Marcio L. P. Pombo. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1977.

RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy*. 15. ed. New Delhi, Índia: Oxford University Press, 2006. 2 vols.

_____. *The Bhagavad Gita*. 15. ed. New Delhi, Índia: HarperCollins Publishers India Pvt Ltd, 2000.

_____. *The Principal Upaniṣads*. 5. ed. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

RAMAKRISHNANANDA, Swami. *Life of Sri Ramanuja*. Translated from Bengali into English by Swami Budhananda. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2002.

RANGACHARYA, M.; AIYANGAR, M. B. Vardaraja. *The Vedāntasūtras with the Śrībhāṣya of Rāmānujācārya*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2002. V.1

SAMPATKUMARAN, M. R. *The Gītābhāṣya of Rāmānuja*. 2. ed. New Delhi: Munshiram Mandharlal Publishers PVT. Ltd., 1985.

SARASWATI, Swami Dayananda. *Bhagavadgītā: Home Study Program*. Pennsylvania: Arsha Vidya Gurukulam, [s.d.].

SARGEANT, Winthrop. *The Bhagavad Gītā*. New York: State University of New York Press, 1984.

SCHLEGEL, August Wilhelm Von. Sobre a Bhagavad Gita. Tradução de Maria Aparecida Barbosa. In: WERNER, Heidermann (org.). *Clássicos da teoria da tradução: antologia bilíngue, alemão-português*. Florianópolis: UFSC, Núcleo de tradução, 2001, p. 107-113.

SCHLEIERMACHER, F. Sobre os Diferentes Métodos de Tradução. Tradução de Margarete Von Mühlen Poll. In: Heidermann, W. (org.).

Clássicos da Teoria da Tradução. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, v. 1, p. 27-85, 2001.

SILVA, Wanessa Gonçalves. *Por um projeto de tradução estrangeirizante: Dr. Faustus, tradução comentada e anotada*. Dissertação (Mestrado em Tradução) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. Disponível no site: <www.pget.ufsc.br>.

STELLA, José Bertolaso. *A Bhagavad-Gîtâ*. São Paulo: Sociedade de Estudos Históricos, 1970.

TAPASYĀNANDA, Svāmī. Introduction to Śrī Rāmānuja's Gītā-Bhāṣya. In: ĀDIDEVĀNANDA, Svāmī. *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2001, p. 9-40.

_____. *Śrī Rāmānuja: His Life, Religion & Philosophy*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, s/d.

TURCI, Rubens. *A Experiência Paradigmática de Vyasa ou O Vigor da Comunicação e o Domínio do Processo de Formação da Vontade como parte da Experiência de Construção de uma Mídia Não-Violenta*. (Trabalho apresentado no VII Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação – NP. Políticas e Estratégias de Comunicação). Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1151-1pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2008.

VIRESWARANANDA, Swami. *Brahma-Sūtras according to Śrī Śaṅkara*. Ninth impression. Kolkata: Advaita ashrama (Publication Department), 2005.

VIVES, Juan Luis. Versões ou Traduções. Traduzido por Mauri Furlan. In: FURLAN, Mauri (org.). *Clássicos da Teoria da Tradução: Antolo-*

gia Bilíngue, Renascimento, v. 4. Florianópolis: UFSC, NUPLITT, 2006, p. 116-131.

WARRIER, A. G. Krishna. *Bhagavad Gītā Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2000.

WEININGER, M. J. Bhagavad Gita. Canção do Divino Mestre. *CADERNOS DE TRADUÇÃO*. Florianópolis, Núcleo de Tradução, n. 4, p. 453-460, 1999. Resenha da tradução: DUARTE, Rogério. Bhagavad Gita: Canção do Divino Mestre. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Estrela guia ou utopia inalcançável – uma breve reflexão sobre a equivalência na tradução. In: CARDOZO Maurício; HEIDERMAN, Werner; WEININGER, J. Markus. *A Escola Tradutológica de Leipzig*. Frankfurt: Peter Lang, 2009.

WILLEMSSEN, August. “O Autor da Obra Alheia”. In: *Revista Fragmentos*, vol. 1, n. 1. Florianópolis: DLLE/UFSC, 1986, p. 53-65.

WILLIAMS, Jenny; CHESTERMAN, Andrew. *The Map: A Beginner's Guide to Doing Research in Translation*. Manchester, UK: St. Jerome Publishing, 2002.

WILSS, Wolfram. Interdisciplinarity in Translation Studies. In: *Target* 11:1. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1999, p. 131-144.

WIKIPEDIA. Charles Wilkins. Disponível em <http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Wilkins>. Acesso em: 4 mar. 2007

YĀMUNA, Śrī. Gitārtha-saṅgraha. In: ĀDIDEVĀNANDA, Svāmī. *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2001, p.1-5.

ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell. Tradução de Nilton Almeida Silva et all. 2. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.

APÊNDICE A – Breve resumo do Mahābhārata¹

Nos tempos antigos, muito antes da era cristã, viviam na Índia duas famílias reais de primos, conhecida como os Kauravas e os Pāṇḍavas. Ambas as famílias eram descendentes do rei Kuru, que por sua vez era descendente do rei Bhārata. Os Kauravas eram os filhos de Dhṛtarāṣṭra, e os Pāṇḍavas de seu irmão Pāṇḍu. O primeiro era o mais velho, porém sendo cego de nascença, de acordo à lei ariana², foi impedido de assumir o trono; sendo assim, Pāṇḍu tornou-se o monarca do antigo reino, que consistia de grande parte do norte da Índia.

Pāṇḍu tinha duas esposas, Kuntī e Mādri. Pela primeira teve três filhos: Yudhiṣṭhira, Bhīma e Arjuna; e pela segunda teve os gêmeos Nakula e Sahadeva.³ A rainha de Dhṛtarāṣṭra, Gāndhārī, uma princesa da região de Gāndhāra, atualmente Kāndāhār no Afeganistão, deu a ele cem filhos. No tempo que antecedeu o seu casamento, quando ela ficou sabendo da cegueira do seu futuro marido, ela decidiu vedar os seus olhos

¹ O seguinte texto, trata-se de uma tradução resumida e adaptada por mim da sinopse “The Story of the Mahabharata” elaborada por Swami Nikhilananda e inserida junto à sua tradução da Bhagavad Gītā, cuja referência consta-se na bibliografia dessa dissertação.

² O termo “ariano” ou “ária” aqui designa o povo que fundou a civilização indiana cuja cultura foi particularmente expressa nos textos conhecidos como Vedas, textos estes que em sua extensão compreendem o épico Mahābhārata..

³ De fato, conta-se a no Mahābhārata que Pāṇḍu tornou-se pai dos Pāṇḍavas por mera formalidade, pois por um incidente ocorrido no passado, Pāṇḍu tinha recebido uma maldição de um sábio através da qual ele ficaria inapto para gerar filhos por toda a sua vida. Contudo, através da bênção de um grande sábio, chamado Durvāsa, Kuntī recebeu um mantra, ou seja, uma fórmula encantada por meio da qual ela tinha o poder de invocar a presença de qualquer semideus, e assim dessa forma, ter filhos com eles. Foi assim, que por meio do semideus da justiça, Dharma, ela gerou Yudhiṣṭhira; por Vāyu, o semideus do ar, Bhīma; e por Indra, o semideus do paraíso celestial, Arjuna. Kuntī também passou o mantra confidencial para Mādri, que por sua vez, por meio de duas divindades do paraíso celestial, conhecido como os gêmeos Aśvins, gerou os gêmeos, Nakula e Sahadeva. Aconteceu também que quando Kuntī era ainda solteira, ela quis verificar a eficácia do mantra recebido de Durvāsa, e nesta ocasião teve um filho por meio do semideus do sol, Surya, que ficou conhecido como Karna. Por obra do destino, Kuntī temerosa da represália da sociedade por ainda ser solteira, decidiu abandonar a criança num cesto dentro do rio. A criança foi pega por um condutor de quadriga, chamado Adhiratha, e criada por ele e sua esposa chamada Rādhā. Posteriormente, já na sua maturidade, Karna tornou-se um poderoso guerreiro e um filiado e mais íntimo amigo de Duryodhana, o inimigo número um dos Pāṇḍavas. Curiosamente, Karna só veio a saber de sua verdadeira origem pouco tempo antes do início da Batalha de Kurukṣetra, e nessa mesma batalha ele foi morto por seu meio-irmão, Arjuna, que por sua vez, só ficou sabendo da origem de Karna, após a sua morte.

por todo o tempo que visse, para que assim não desfrutasse da luz que era negada ao seu cônjuge.

Pāṇḍu teve uma morte prematura, e os seus jovens cinco filhos foram confiados à tutela do cego tio Dhṛtarāṣṭra. A educação dos príncipes foi supervisionada por Bhīṣma, que afetuosamente era chamado por todos de “avô”.

Bhīṣma encarregou-se da educação dos filhos de Pāṇḍu e Dhṛtarāṣṭra. O *brāhmaṇa* arqueiro Drona foi apontado como mestre nas artes militares dos Pāṇḍavas e dos Kauravas.. Yudhiṣṭhira, o filho mais velho de Pāṇḍu, foi apontado como o futuro rei.

O fato de Yudhiṣṭhira ser o príncipe mais velho entre todos os herdeiros, e portanto, indicado para assumir o posto de rei, e o fato de que todos os Pāṇḍavas se sobressaíam em qualidades em relação aos Kauravas, tudo isto, porém, serviu para inflamar a inveja de Duryodhana, que sempre estava procurando um meio para destruir Yudhiṣṭhira e seus irmãos.

Desse modo, muitas vezes, Duryodhana arrancava de seu pai, o provisório rei Dhṛtarāṣṭra, relutantes consentimentos que poderiam prejudicar ou destruir os cinco primos. Certa vez, Duryodhana persuadiu o seu pai cego para enviar os Pāṇḍavas e a mãe deles a participarem de um festival religioso numa cidade nas imediações do reino, nessa ocasião, ele armou uma armadilha para hospedá-los numa casa, construída de laca e outros materiais inflamáveis, com o objetivo de causar a morte de todos eles através de um premeditado incêndio. Porém, através de uma advertência em tempo de Vidura, que era ministro e meio-irmão do rei, os Pāṇḍavas escaparam de serem queimados vivos. Eles escaparam da casa em chamas através de uma passagem subterrânea e, para garantir sua segurança, eles se disfarçaram de *brahmanas* (sacerdotes védicos) mendigos e foram se esconder nas florestas.

Algum tempo depois desse incidente, foi anunciado que a bela princesa Draupadī do norte da Índia, celebraria o seu *svayamvarā*, ou seja, a cerimônia de escolha do seu futuro esposo. Os Pāṇḍavas, também, vieram ao festival disfarçados de *brāhmaṇas*, e Arjuna se apresentou como um dos competidores para ganhar a mão da princesa. Todos riram ao vê-lo, pois não condizia a um *brāhmaṇa* mendigo tal ousadia ou capacidade. Mas, para a surpresa de todos, ele cumpriu com êxito a condição do desafio, e portanto, ganhou a princesa como sua noiva.

Ao chegar em casa, Arjuna anunciou para sua mãe, Kuntī, que havia ganhado uma oferenda especial naquele dia, e sua mãe sem tomar conhecimento da natureza da oferenda, disse que ele deveria dividi-la

com todos os seus irmãos. Dessa forma, indiretamente ela estava ordenando aos seus filhos que todos eles deveriam casar com Draupadī, pois a oferenda daquele dia que Arjuna ganhara fora a princesa na competição no palácio do rei Drupada. Sendo assim, os cinco irmãos decidiram casar com a princesa Draupadī e receberam também as bênçãos dos pais dela.

Na ocasião da cerimônia *svayamvarā* da princesa Draupadī, Kṛṣṇa, cujo nascimento é descrito no Mahābhārata e em detalhes no Śrīmad Bhāgavatam, e que é celebrado como a encarnação do Deus Supremo, Śrī Nārāyaṇa, veio junto com Seu irmão mais velho, Balarama, para prestigiar o evento. Nessa mesma ocasião, aconteceu o encontro de Kṛṣṇa com os Pāṇḍavas, e a partir de então, Kṛṣṇa se tornou conselheiro e grande amigo deles. O pai de Kṛṣṇa, Vasudeva, era irmão da mãe dos Pāṇḍavas, Kuntī, portanto, Kṛṣṇa e os Pāṇḍavas eram primos.

Após o casamento, os Pāṇḍavas que estavam vivendo disfarçados de *brāhmaṇas* mendigos, abandonaram os seus disfarces e reassumiram suas posições de *kṣatriyas* (guerreiros) da ordem real, e passaram a viver ostentadamente com a esposa Draupadī no reino do seu pai. Desse modo, o rei Dhṛtarāṣṭra de Hastināpura, que pensava que os Pāṇḍavas tinham morrido no incêndio na casa de laca, ficou sabendo do reaparecimento deles e, sob a insistência do nobre guerreiro e conselheiro Bhīṣma, concordou em dar a eles metade do reino deles, mas estipulou que a outra metade deveria ficar para os seus próprios filhos. Com o aconselhamento de Kṛṣṇa e o incansável trabalho dos seus irmãos, o rei Yudhiṣṭhira, logo após receber as terras concedidas por Dhṛtarāṣṭra, assentou a fundação do seu reino, cuja capital ficou conhecida como Indraprastha, adjacente à moderna Delhi. De fato, as bases da cidade foram tão solidamente construídas que mesmo hoje, após alguns poucos milhares de anos, os seus muros podem ser vistos pelos visitantes; e o seu lugar foi tão bem escolhido que a capital imperial da Índia sempre foi neste mesmo local ou nas proximidades.

Duryodhana, como era de se esperar, foi golpeado com a inveja do esplendor do novo reino e as honras demonstradas ao seu rei Yudhiṣṭhira, pelos governantes dos outros reinos. Então, ele decidiu tramar a destruição dos Pāṇḍavas e viu em seu tio Sakuni o cúmplice competente para ajudá-lo em sua missão. Este homem, Sakuni, astuto como uma raposa, era o irmão da mãe de Duryodhana e um jogador muito habilidoso com os dados.

O rei Yudhiṣṭhira, por todas as suas nobres qualidades, tinha uma fraqueza. Ele não conseguia recusar um jogo de dados quando desafiado. Isto era para ele como um desafio de batalha, verdadeiro cavaleiro *kṣatriya* (guerreiro) que ele era, ele nunca podia recuar ante a tal desafio. Duryodhana, aconselhado por Sakuni, persuadiu seu pai cego a convidar Yudhiṣṭhira para um jogo de dados.

Sendo assim, não tardou para que o profético jogo começasse. O rei Dhṛtarāṣṭra, Bhīṣma, Drona, Karna, e toda a corte, à parte de Duryodhana e seus irmãos, eram os espectadores. Yudhiṣṭhira teria que jogar com Sakuni, e Duryodhana tinha prometido pagar as apostas que Sakuni porventura perdesse. Os dados foram arremessados. Já desde o início Yudhiṣṭhira começou a perder e Sakuni a ganhar. Contudo cada vez que Yudhiṣṭhira perdia, ele gritava por apostas mais altas. Desse modo foram perdidas suas jóias e tesouros reais, suas vestimentas e preciosos estandartes, seus estábulos e carruagens reais, até mesmo suas armas com quais ele tinha lutado nos campos de batalha, e finalmente o próprio reino. O rei estava agora quase insano e além de toda razão. E num crítico momento do jogo ele apostou seus irmãos, ele mesmo, e por fim a sua (e deles) esposa – e perdeu tudo!

Duryodhana, seu comparsa, Sakuni, e seus principais aliados, seu irmão Vikarna e Karna, que por fatalidade era meio-irmão dos Pāṇḍavas, estavam todos em júbilo com a derrota de Yudhiṣṭhira. Porém, o rei Dhṛtarāṣṭra sentia-se abalado com tudo que estava acontecendo, e para apaziguar a ira de Draupadī, solicitou a ela que pedisse a ele três desejos.

Pelo primeiro desejo ela pediu pela liberdade de Yudhiṣṭhira, e pelo segundo, a liberdade dos outros quatro irmãos com todas as suas armas. Quando solicitada a respeito do terceiro desejo, ela falou com orgulho e desdém: ‘Não, eu não pedirei nada mais. Os Pāṇḍavas, estando livres, podem se estabelecer por eles mesmos – eles não precisam dever nada a ninguém!’

Os Pāṇḍavas foram então libertos para retornarem ao seu próprio reino. Mas o ardiloso Duryodhana, considerando o seu propósito incompleto, persuadiu o cego e fraco rei para convidar Yudhiṣṭhira para um outro jogo de dados. Dhṛtarāṣṭra novamente enviou um convite para Yudhiṣṭhira, que por sua vez não pôde recusá-lo, pois para ele isto era uma questão de honra. Desta vez a aposta foi que o perdedor teria que se exilar numa floresta por doze anos, e levar uma vista austera de eremita, e passar o décimo-terceiro ano irreconhecível em alguma cidade, ou, se fosse reconhecido, teria que passar outros doze anos numa floresta como

da vez anterior. Os dados foram atirados e Yudhiṣṭhira como era esperado perdeu novamente. Porém, antes de partirem para o exílio, o rei Dhṛtarāṣṭra assegurou aos Pāṇḍavas, que se no décimo-terceiro ano eles não fossem descobertos por Duryodhana, eles teriam de volta todo o reino perdido, e portanto, poderiam viver aí exatamente como antes.

Doze anos se passaram, e os Pāṇḍavas viveram como eremitas na floresta.

O décimo-terceiro ano do exílio deles foi passado na cidade conhecida pelo nome de Virāta, onde os cinco irmãos trabalharam como servos do rei de Virāta, cujo nome era também Virāta. Este ano crítico passou sem que eles fossem reconhecidos.

Tendo assim cumprido o prometido, os Pāṇḍavas liderado por Yudhiṣṭhira, clamaram por seus direitos de volta, ou seja, o reino de Indraprasta. Porém, o ambicioso e teimoso Duryodhana em resposta à reivindicação dos Pāṇḍavas, disse que não daria nem mesmo uma quantidade de terra que pudesse ser ocupada pela ponta de uma agulha, o que dizer então da cidade de Indraprasta. Para Duryodhana, os Pāṇḍavas tinham perdido todo o seu reino num honrável jogo como se tivesse perdido isto num campo de batalha. E não obstante, o país inteiro agora pertencia apenas a ele, e ele era suficiente capaz de defendê-lo de qualquer intruso. Ademais, na sua opinião o reino ancestral poderia ser governado pelos Pāṇḍavas ou pelos Kauravas, mas nunca por ambos. Um dos grupos deveria viver como mendigos; ambos não poderiam administrar ao mesmo tempo.

Dessa forma, repetidas solicitações por parte dos eminentes líderes daquela época, foram solicitadas a Duryodhana, de forma que a tensão criada entre os Kauravas e Pāṇḍavas pudesse ser resolvida num clima de paz. Porém, todas as tentativas de reconciliação foram rejeitadas por Duryodhana, e a solução final então resultou na grande batalha de Kurukṣetra.

Por fim o crítico dia chegou. Ambos os exércitos se reuniram na histórica planície de Kurukṣetra, santificada desde tempos remotos por muitos sacrifícios religiosos e selecionada repetidamente, na subsequente história da Índia, como um campo de batalha para o controle do destino político do país. Bhīṣma tornou-se o grande general de Duryodhana, e Dhṛṣṭadyumna comandava o exército dos Pāṇḍavas. Os líderes militares, de acordo às suas classificações e posições sociais, montavam quadrigas ou elefantes ou cavalos. Cada guerreiro acenava a sua bandeira com sua própria identificação. Todos estavam equipados com suas pró-

prias armas favoritas – um arco ou uma espada ou uma clava – e cada um deles carregava em sua mão um búzio com o qual ele soaria o chamado para a batalha. Os poderosos exércitos posicionados um contra o outro eram como dois vastos oceanos de cabeças humanas.

O rei Dhṛtarāṣṭra do seu palácio desejava ser informado de tudo que estivesse acontecendo no campo de batalha. A ele, foi oferecida por parte do sábio Vyāsa uma visão especial, através da qual ele poderia ver e ouvir tudo que estivesse acontecendo no campo de batalha; porém ele recusou tal dádiva, pois ele sabia que seria insuportável para ele presenciar as mortes dos seus parentes e queridos amigos. Portanto Sañjaya, seu secretário particular, atuou como seu repórter. Desde que o campo de batalha era muito vasto para visão de qualquer olho mortal e bastante complexo para qualquer mente humana, Sañjaya foi agraciado com uma visão supernatural pelo sábio Vyāsa, para ver e ouvir tudo que estivesse acontecendo lá, de tal maneira que ele pudesse transmitir tudo ao rei Dhṛtarāṣṭra.

Dessa forma, durante 18 dias ocorreu a mais famosa de todas as batalhas ocorridas na Índia, a batalha de Kurukṣetra. E foi neste mesmo local, momentos antes de iniciar a batalha, que ocorreu o mais célebre entre todos os diálogos, o diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna, que ficou imortalizado como a Bhagavad Gītā.

Após a árdua batalha, na qual os Pāṇḍavas saíram vitoriosos, o rei Yudhiṣṭhira assumiu o trono de Hastinapura e administrou o reino baseado no *dharma*, ou seja, no cumprimento dos deveres de acordo aos princípios sociais e religiosos. Dessa forma, o país se recuperou da devastação da guerra, e a prosperidade foi presenciada em todas direções.

Yudhiṣṭhira reinou por 36 anos, e então, passou o reinado para o neto de Arjuna, Parikṣit. Após renunciar ao trono, Yudhiṣṭhira com os quatro irmãos e Draupadī, dirigiram-se para os Himalayas para se prepararem para o momento derradeiro da morte. Durante a escalada nos Himalayas, os quatro irmãos, Bhīma, Arjuna, Sahadeva e Nakula e Draupadī desfaleceram-se, e conta a história, que o deus do paraíso celestial, Indra, veio pessoalmente buscar Yudhiṣṭhira em sua nave celestial. Ao ser convidado a entrar na nave, Yudhiṣṭhira disse a Indra: “Sem os meus irmãos e Draupadī, eu não tenho nenhum interesse em ingressar no paraíso celestial” – então Indra replicou, “Pois então saiba, que seus irmãos, Draupadī e Bhagavān Kṛṣṇa já estão lá à sua espera”. Então, nessa auspiciosa e peculiar maneira, Yudhiṣṭhira partiu ao encontro de Bhagavān Kṛṣṇa, dos irmãos e Draupadī.

APÊNDICE B – The Gītārtha-saṅgraha of Śrī Yāmunācārya¹

O Resumo do Significado da Gītā de Śrī Yāmunācārya

Verso 1

In the scripture known as the Bhagavad Gītā, Nārāyana, the Supreme Brahman, is declared. He is attainable by Bhakti alone, which is to be brought about by the observance of one's own Dharma, acquisition of knowledge and renunciation.

Na escritura conhecida como a Bhagavad Gītā, Nārāyana, o Brahman Supremo, é anunciado. Ele é obtível apenas por *bhakti* {devoção}, que é manifestada através do cumprimento do próprio *dharma* {dever} de uma pessoa, da aquisição de conhecimento e da renúncia.

Verso 2

In the first hexad, the performance of desireless Karma and Jñāna, with the practice of Yoga in view, is enjoined for the realisation of the self.

No grupo dos primeiros seis capítulos, a execução do karma livre do desejo e Jñāna, objetivando a prática do Yoga, é requerida para a realização do Eu espiritual.

Verso 3

In the middle hexad, Bhakti Yoga, which can be brought by Karma and Jñāna is treated for the attainment of the exact knowledge of Bhagavān, the Supreme Being, as He is.

No grupo dos seis capítulos do meio, Bhakti Yoga, a qual pode ser manifestada através do Karma Yoga e Jñāna Yoga é apresentada para a obtenção do exato conhecimento de Bhagavān, o Ser Supremo, tal como Ele é.

¹ Este texto do “The Gītārtha-saṅgraha of Śrī Yāmunācārya” encontra-se inserido na obra do “Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya” e foi traduzido do sânscrito para o inglês por Svāmī Adidevānanda e do inglês para o português por mim.

Verso 4

In the last hexad, which subserves the two preceding hexads, is treated matter (Pradhāna) in the primordial condition, matter in its evolved state, the self (Puruṣa), and Īśvara the Ruler of all. Besides, the disciplines relating to work, to knowledge and to devotion are again dealt with by way of supplementing and completing what has been taught earlier.

No grupo dos últimos seis capítulos, o qual complementa os dois grupos precedentes, é apresentada a matéria (pradhāna) na condição primordial, a matéria em seu estado desenvolvido, o Eu espiritual (Puruṣa), e Īśvara o controlador de todos. Além disso, as disciplinas concernentes ao trabalho, ao conhecimento e à devoção são novamente apresentadas com o intuito de suplementar e completar o que foi ensinado anteriormente.

Verso 5

The treatise was initiated for the sake of Arjuna, who was overtaken by misplaced love and compassion and also perplexity as to what was Dharma and what Adharma, and who took refuge in Śrī Kṛṣṇa.

O tratado foi iniciado para o benefício de Arjuna, que se refugiou em Śrī Kṛṣṇa, pois estava confundido pela falsa interpretação do amor e compaixão e também pela incerteza do que era *dharma* {dever} e *adharma* {não-dever}.

Verso 6

The knowledge of Sāṅkhya and Yoga, which comprehend in their scope the eternal self and disinterested activity respectively, leading to the state of steady wisdom, is taught in the second chapter for removing Arjuna's delusion.

O conhecimento de Sāṅkhya e Yoga, que tratam respectivamente do Eu espiritual eterno e da atividade desinteressada objetivando o estado de estável sabedoria, é ensinado no segundo capítulo para remover a delusão de Arjuna.

Verso 7

In the third chapter is taught the need for the performance of works without attachment to any fruits other than the pleasure of the Lord and

for the protection of the world, ascribing the agency to the Guṇas or placing it in the Lord of all.

No terceiro capítulo é ensinado o requisito para a execução dos trabalhos sem apego a quaisquer frutos a não ser para o prazer do Senhor Supremo e para a proteção do mundo, atribuindo a autoria aos *guṇas* {modos da natureza material} ou ao Senhor de todos.

Verso 8

In the fourth chapter the following matters are treated: His nature is explained by the way. Next it is taught that Karma Yoga has an aspect other than action, i.e., knowledge-aspect. The varieties of Karma Yoga and the eminence of knowledge in it, are emphasised.

No quarto capítulo os seguintes assuntos são tratados: É explicado sobre a natureza do Senhor Supremo e em seguida é ensinado que Karma Yoga tem um outro aspecto além da ação, ou seja, o aspecto do conhecimento. As variedades do Karma Yoga e a relevância do conhecimento nesse processo são enfatizadas.

Verso 9

In the fifth chapter are set forth the ease and quick efficacy of Karma Yoga, some of its elements and the mode of knowledge of Brahman, i.e., the individual self.

No quinto capítulo é apresentada a facilidade e rápida eficiência do Karma Yoga, alguns dos seus elementos e o meio de conhecimento do Brahman, ou seja, do Eu espiritual.

Verso 10

In the sixth chapter are taught the practice of Yoga (concentration and meditation), the fourfold divisions of (successful) Yogins, the means to success in Yoga, and the supremacy of Yoga concerning Himself.

No sexto capítulo são ensinados a prática do Yoga (concentração e meditação), as quatro divisões dos Yogues (bem sucedidos), o meio para o sucesso no Yoga, e a supremacia do Yoga em relação a Ele mesmo {ou seja, ao próprio Senhor Supremo}.

Verso 11

In the seventh chapter is taught the exact knowledge of Himself, His concealment by the Prakṛti, the surrender to Him as the means to overcome this, observations on various types of devotees and the superiority of the man of wisdom among these devotees.

No sétimo capítulo é ensinado o exato conhecimento Dele mesmo, o Seu ocultamento pela *prakṛti* {energia material}, o render-se a Ele como o meio para superar isto {ou seja, a energia material}, observações sobre os vários tipos de devotos e a superioridade da pessoa de conhecimento entre estes devotos.

Verso 12

In the eighth chapter are discussed the distinctions of what are to be understood and acquired by each of the three classes of devotees – those who are after prosperity, after the true nature of the self and after the feet of the Lord.

No oitavo capítulo são discutidas as distinções do que é para ser compreendido e adquirido por cada uma das três classes de devotos – os que buscam prosperidade, os que buscam a verdadeira natureza do Eu espiritual e os que buscam os pés {ou seja, o refúgio} do Senhor Supremo.

Verso 13

In the ninth chapter are treated His own eminence, His undiminished supremacy as the Divine even when He assumes embodiments as Incarnations, the excellence of Mahātmās or devotees who seek God alone, and the discipline of Bhakti or devotion to God.

No nono capítulo é apresentada Sua própria excelência, Sua irreduzível supremacia como o Divino mesmo quando Ele assume corporificações como encarnações. A excelência dos *mahātmās* ou devotos que buscam somente a Deus, e a disciplina de *Bhakti* ou devoção a Deus.

Verso 14

In the tenth chapter are described in detail the infinite auspicious attributes of the Lord and His absolute control over everything, so as to generate and develop *bhakti* or devotion to God in the minds of aspirants.

No décimo capítulo são descritos em detalhe os atributos infinito e auspiciosos do Senhor Supremo e Seu absoluto controle sobre tudo, a fim de suscitar e desenvolver *bhakti* ou devoção a Deus nas mentes dos aspirantes.

Verso 15

In the eleventh chapter, it is stated that the divine eye which can give an immediate vision of Him as He is, was given to Arjuna, and accordingly it is stated that *Bhakti* is the only means of knowing and attaining Him in the way described.

No décimo primeiro capítulo, é declarado que o olho divino que pode conceder uma imediata visão dEle tal como Ele é, foi dado à Arjuna, e por esta razão é declarado que *bhakti* {devoção} é o único meio de conhecer e alcançar-Lo na maneira descrita.

Verso 16

In the twelfth chapter, are taught the superiority of *Bhakti Yoga*, the means thereto, the direction for the one unqualified to meditate on the self, the details of the qualities to be acquired and modes of *Sādhana* to be practised for that end, and the immense love of the Lord for the devotees.

No décimo segundo capítulo, é ensinado a superioridade do *Bhakti Yoga*, o meio para alcançar isso {ou seja, a devoção}, a direção para uma pessoa sem a devida qualificação para meditar no Eu espiritual, os detalhes das qualidades para ser adquiridas e os meios de *sādhana* {disciplina que a pessoa adota para alcançar seus objetivos} para ser praticado para essa finalidade, e o imenso amor do Senhor Supremo para com os devotos.

Verso 17

In the thirteenth chapter, the nature of the body, the means for the realisation of the self, investigation of the nature of the self, the cause of bondage, and the discrimination between the self and the body are dealt with.

No décimo terceiro capítulo, a natureza do corpo, o meio para a realização do Eu Espiritual, a investigação da natureza do Eu espiritual, a cau-

sa do cativoiro, e a discriminação entre o Eu espiritual e o corpo são tratadas.

Verso 18

In the fourteenth chapter are explained the various ways in which the *Guṇas* bind the self, how they are the agents in respect of all works, and how to eliminate their hold. It also explains how the Supreme Person is the basis of all the three ends attainable, namely, heavenly sovereignty, the abidance in the pristine state of the self, and dwelling in the Lord.

No décimo quarto capítulo são explicadas as várias maneiras nas quais os *guṇas* {modos da natureza material} atam o Eu espiritual, como eles {os *guṇas*} são os agentes em relação a todos os trabalhos, e como eliminar suas amarras. É também explicado como a Pessoa Suprema é a base de todos os três fins alcançáveis, a saber, soberania celestial, moradia no puro estado do Eu espiritual, e habitar no Senhor Supremo.

Verso 19

In the fifteenth chapter the Supreme Person is declared to be other than the self both in Its state of conjunction with non-conscient matter and in Its state of pristine purity, because He pervades, sustains and rules over them and the universe.

No décimo quinto capítulo a Pessoa Suprema é declarada estar além dos estados do Eu espiritual em relação à sua conjunção com a insciente matéria e em relação ao Seu estado de imaculada pureza, porque Ele {o Senhor Supremo} penetra, sustenta e governa ambos os estados e o universo.

Verso 20

The sixteenth chapter deals first with the distinction between the divine and the demoniac natures in order to establish what is truth and what is right conduct, which can be attained by submission to the *Śāstras*.

O décimo sexto capítulo lida primeiramente com a distinção entre a natureza divina e a demoníaca a fim de estabelecer o que é verdade e o que é a conduta correta, que pode ser obtida através da submissão aos *Śāstras* {escrituras sagradas}.

Verso 21

In the seventeenth chapter the following are dealt with: what are not ordained by the Śāstras and for that reason wholly demoniac; what are ordained in the Śāstras as varied in accordance with the Guṇas; and the characteristics of what are established in the Śāstras as threefold in terms of ‘Aum’, ‘Tat’ and ‘Sat’.

No décimo sétimo capítulo os seguintes tópicos são tratados: o que não é sancionado pelos Śāstras {escrituras sagradas} e por essa razão completamente demoníaco; o que é sancionado nos Śāstras enquanto variado de acordo com aos *guṇas* {modos da natureza material}; e as características do que é estabelecido nos Śāstras como tríplice em relação aos termos “Aum”, “Tat” and “Sat”.

Verso 22

The last chapter presents the mental state required for ascribing the agency to the Lord, the necessity of cultivating the Sāttvic quality, the spiritual culmination of discharging one’s duties, and Bhakti Yoga which forms the essence of the Gītā Śāstra.

O último capítulo apresenta o estado mental requerido para atribuir a autoria ao Senhor Supremo, a necessidade de cultivar a qualidade Sattvic {ou seja, a qualidade do modo da pureza}, a culminação espiritual do cumprimento dos deveres da própria pessoa, e o Bhakti Yoga que forma a essência do Gītā Śāstra {ou seja, da escritura sagrada denominada Bhagavad Gītā}.

Verso 23

Karma Yoga is resorting to austerity, pilgrimage, charities, sacrifices and such other acts. Jñāna Yoga is the abidance in the purified self by those who have controlled their minds.

Karma Yoga está ligado à austeridade, peregrinação, caridades, sacrifícios e tais outros atos. Jñāna Yoga é a permanência no purificado Eu espiritual por aqueles que controlam suas mentes.

Verso 24

Bhakti Yoga is abidance in meditation and other forms of adoration with one-pointed love for the Supreme Being. The three Yogas are interconnected.

Bhakti Yoga é a permanência na meditação e outras formas de adoração com o amor centrado no Ser Supremo. Os três Yogas estão interconectados {ou seja, o Karma Yoga, o Jñāna Yoga e o Bhakti Yoga}.

Verso 25

The obligatory and occasional works are associated with all the three Yogas, as they are of the form of worship of the Supreme Being. All these Yogas serve as the means for the vision of the self through Yoga. But Bhakti Yoga can be practiced even before gaining the vision of the self. The aspirants can repeat His name, sing hymns, visit holy places, etc., even with superficial love of the Lord.

Os trabalhos obrigatórios e ocasionais estão associados com todos os três Yogas, visto que eles são formas de adoração do Ser Supremo. Todos esses Yogas servem como meios para a visão do Eu espiritual. Os aspirantes podem repetir o nome do Senhor Supremo, entoar cânticos religiosos, visitar lugares sagrados, etc., mesmo com superficial amor ao Senhor Supremo.

Verso 26

When one's nescience is removed and one perceives the self as subservient to the Supreme, one attains supreme devotion and through it alone reaches His realm. There is Vaidhī-bhakti or discipline-bound devotion, next Parā-bhakti (higher devotion of love) and then the final stage Paramā-bhakti or pre-eminently supreme love.

Quando a ignorância da pessoa é removida e ela percebe o Eu espiritual como subordinado ao Supremo, a pessoa alcança devoção suprema e só através dessa devoção alcança Sua morada. Há *vaidhī-bhakti* ou disciplina atada à devoção, depois *parā-bhakti* (devoção mais elevada de amor) e então o estágio final *paramā-bhakti* ou o pré-mais elevado amor supremo.

Verso 27

Bhakti Yoga helps to attain prosperity or comprehensive sovereignty, if one desires it. If one desires the self, all these three Yogas serve that purpose, which consists in the attainment of pure Isolation (kaivalya).

Bhakti Yoga ajuda a conseguir prosperidade ou completa soberania {material} , se a pessoa deseja isso. Se a pessoa deseja o Eu espiritual, todos estes três Yogas servem esse propósito, que consiste na obtenção do puro isolamento (*kaivalya*) {ou seja, a idéia da realização do Eu espiritual sem segundo}.

Verso 28

The attitude, that the Bhagavān is the ultimate end, is common to all these types of devotees. But if one aspires exclusively for the Lord overlooking the other two till such attainment, he attains Him completely.

A compreensão que o Bhagavān é a meta última, é comum para todos os tipos de devotos. Porém se a pessoa aspira exclusivamente pelo Senhor Supremo ignorando os outros dois tipos de realizações {a saber, a obtenção da prosperidade e soberania material e a realização do tipo *kai-valya*}, então, a pessoa realiza Ele {o Senhor Supremo} completamente.

Verso 29

The Jñānī is one who is exclusively devoted to the Lord. His very existence depends on Him. Contact with Him is his only joy, separation from Him is his only grief. His thought is focused on Him alone.

O Jñānī é a pessoa que está exclusivamente devotada ao Senhor Supremo. Sua própria existência depende Dele. O contato com Ele é sua única alegria e a separação Dele é sua única tristeza. O seu pensamento está focado apenas Nele.

Verso 30

When one has begun to find life's sole satisfaction in meditation on the Lord, the vision of Him through such meditation, speaking about Him, saluting Him, singing about Him and praising Him – then the operation of the senses, intellect, mind and vital forces will get concentrated on Him.

Quando a pessoa começa a encontrar a única satisfação da sua vida na meditação no Senhor Supremo, na visão Dele através de tal meditação, no falar Dele, no saudá-Lo, no cantar sobre Ele e no glorificá-Lo – então a função dos sentidos, intelecto, mente e forças vitais ficarão concentradas Nele.

Verso 31

Looking upon all disciplines from performance of duties to the practice of Bhakti as meant only for pleasing the Lord and not with any extraneous motive, one should abandon all dependence on any other means than Him (the Supreme Person), and remain without any fear of inadequacy of such resignation in respect of his salvation. (The doctrine of Prapatti is taught in this verse.)

Considerando todas as disciplinas da execução dos deveres à prática de *bhakti* {devoção} como destinadas apenas a comprazer ao Senhor Supremo e sem nenhum outro estranho motivo, a pessoa deve abandonar toda a dependência em quaisquer outros meios senão Nele (a Pessoa Suprema), e permanecer sem qualquer medo de insuficiência de tal resignação em relação à sua salvação. (A doutrina da *prapatti* {rendição} é ensinada neste verso.)

Verso 32

Such a person finds his sole happiness in exclusive and continual service of God. He attains His realm. This work (Gītā-Śāstra) is meant mainly for such a devotee. Such is the summary of the meaning of the Gita.

Tal pessoa encontra sua única felicidade no exclusivo e contínuo serviço de Deus. Ela alcança Sua morada. Esta obra (o Gītā-Śāstra {ou seja, a escritura sagrada denominada Bhagavad Gītā}) é destinada principalmente para tal devoto. Tal é o resumo do significado da Gītā.

APÊNDICE C – Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya

CAPÍTULO 1¹

¹ Todas as notas de rodapé que se encontram neste presente texto em português do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya foram introduzidas por mim. Algumas notas são de minha autoria e outras são citações selecionadas por mim de outros tradutores da Gītā, porém as devidas traduções de tais notas do inglês para o português são de minha autoria, caso contrário o nome do tradutor será mencionado. Para facilitar o processo de pesquisa no caso das citações de terceiros, usarei o seguinte critério:

- (1) No pertinente as citações provenientes da obra de Sampatkumaran elas virão acompanhadas com o número de referência da sua nota de rodapé. Por exemplo: Conforme dito por Sampatkumaran (nota 25)...
- (2) No caso das citações de Achari suas citações terão como referência o número do capítulo e do verso da Gītā no qual ela corresponde. Por exemplo: Conforme comentado por Achari (ref.:2:35).
- (3) No referente às citações provenientes da obra de Warrier, Nikhilananda ou de algum outro autor, elas virão acompanhadas apenas do número da página correspondente do texto original. Por exemplo: Nikhilananda (p. 25) comenta que... ou Śaṅkara comenta que (WARRIER, p. 225) Algumas notas são também de contribuição do meu orientador prof. Dr. Markus J. Weininger, nesse caso, elas serão apenas caracterizadas pelo nome Weininger, uma vez que se trata de observações pessoais não advindas de textos publicados.

Para maiores esclarecimentos ou consultas as obras dos autores citados encontram-se mencionadas numa lista nos apêndices I e J.

É importante salientar que ainda que a minha tradução tenha sido feita do inglês para o português, ainda assim, no presente texto fica evidente apenas o texto original do sânscrito transliterizado junto ao texto em português, sendo que os textos do original em inglês e do alfabeto *devanagari* encontram-se no apêndice L. A razão dessa priorização do sânscrito transliterizado em vez do inglês, é, que, o principal foco das minhas análises e discussões advém do texto em sânscrito e não do inglês. Também gostaria de frisar que todos os versos da Gītā transliterados do alfabeto sânscrito para o alfabeto latino foram transpassados para o texto em português com a ajuda da transliteração do texto de Achari, uma vez que tais versos na obra de Ādidevānanda constam apenas no seu original, ou seja, no alfabeto sânscrito (*devanagari*) e, portanto se tornaria indecifrável para a maioria dos leitores brasileiros.

Todos os termos estrangeiros quando sintaticamente inseridos neste texto em português serão apresentados em itálico para diferenciar da grafia do português a não ser que estejam destacados como termos por aspas, porém os nomes próprios e os títulos das obras citadas permaneceram na grafia corrente do texto em português e sem itálicos. A palavra “Gītā” é substantivo feminino em sânscrito, por isso o mesmo gênero será usado aqui, não obstante ao fato de que alguns autores usem o masculino em português (que será mantido em citações destes autores). A situação torna-se mais complexa pelo fato da dificuldade de discernir quais conceitos sânscritos já foram incorporados ao português, e, assim, dispensariam itálicos (por exemplo “yoga”, “karma”, etc.).

A Conversão Espiritual de Arjuna através da Lamentação

Introdução

yat padāmbhoruḥa dhyāna vidhvastā śeṣa kalmaṣaḥ
vastutām upayāto'haṁ yāmuneyaṁ namāmi tam

Ofereço minhas reverências a Yamunācārya², pois através da meditação em seus pés (sagrados) destruí todas as minhas falhas e alcancei o estado de existência (real).

O Advento da Gītā

Ele (Nārāyaṇa)³ é o esposo de Śrī⁴; Ele é completamente auspicioso e é antagonico a tudo que é nocivo; Sua natureza essencial consiste puramente de infinitude, conhecimento e bem-aventurança e, portanto, Ele destaca-se por Sua superioridade em relação a todas as outras entidades. Ele é o imenso oceano de incontáveis atributos auspiciosos os quais são inerentes Nele e estão além de todas as limitações em excelência – alguns deles sendo conhecimento, poder, soberania, energia, potência e esplendor. Ele tem uma forma divina, que é prazerosa e digna Dele – que é inconcebivelmente divina, maravilhosa, eterna e impecável, um manancial de tesouros de perfeições ilimitadas tais como refulgência, beleza, fragrância, candura, impregnante doçura e jovialidade.

Também devo frisar que todo o texto em sânscrito transliterizado para o alfabeto romano foi feito utilizando o sistema das convenções de Genebra (Geneva Oriental Congress, em 1894), e que, portanto, um guia para facilitar a pronúncia é apresentado no apêndice K.

² Yamunācārya é o preceptor espiritual de Rāmānuja.

³ Na literatura védica Deus é denominado de vários nomes, tais como: Nārāyaṇa, Vāsudeva, Puruṣottama, Govinda, Bhagavān, Kṛṣṇa, etc. Tais nomes, em geral, fazem referência às ilimitadas qualidades e feitos de Deus, e no contexto da doutrina de Rāmānuja, poderíamos dizer que Nārāyaṇa se refere ao nome principal e todos os outros são cognomes.

⁴ “Śrī” aqui se refere à suprema deusa da fortuna, da prosperidade, da beleza, do amor e da misericórdia, cujo nome é Lakṣmī. Ela é a eterna consorte de Śrī Nārāyaṇa. Do ponto de vista que Śrī Nārāyaṇa é considerado o Pai Supremo, Śrī Lakṣmī é então considerada a Mãe Suprema. Esse termo “Śrī” em sânscrito quando relacionado com os nomes de Deus, por exemplo, Śrī Kṛṣṇa, Śrī Bhagavān, Śrī Rāma ou de Suas manifestações de potência, tais como Śrī Lakṣmī ou Śrī Durga {manifestação da potência criadora do mundo material} significa sagrado, santo, imaculado, sublime, e quando anteposto aos nomes de grandes personalidades ou santos, tais como Śrī Rāmānuja, Śrī Gandhi - significa reverendo ou também os outros sinônimos citados acima.

Ele é decorado com ornamentos numerosos, variados, maravilhosos, eternos, imaculados, ilimitados e divinos os quais são dignos Dele. Ele está equipado com armas divinas de poderes maravilhosos e ilimitados; tais armas são eternas, impecáveis e insuperavelmente auspiciosas que são todas apropriadas a Ele, {ou seja, à excelência de Nārāyaṇa}⁵.

Ele é o amado de Śrī {ou seja, da deusa da fortuna, Śrī Lakṣmī}, cuja eterna e impecável natureza, atributos, glórias, soberania e virtudes insuperáveis e ilimitadas são todas prazerosas e dignas Dele; Seus pés são incessantemente glorificados por ilimitados devotos perfeitos (*sūris*) cuja natureza, existência e atividades estão em concordância com Sua vontade e agem alegremente em completa subserviência a Ele, e cujas incontáveis qualidades tais como conhecimento, ação e glória são eternas, impecáveis e insuperáveis.⁶

Sua natureza e qualidades transcendem todos os pensamentos e palavras. Ele habita no divino e supremo Paraíso eterno {denominado Vaikuṇṭha} que abunda em numerosos, maravilhosos e incontáveis objetos, meios e lugares de plena satisfação. Essa é uma morada apropriada a Ele e é infinita em suas maravilhosas glórias e magnitudes. Seu prazeroso entretenimento ocasiona o surgimento, a sustentação e a dissolução de todo o cosmo, pleno com todos os numerosos, variados e inumeráveis objetos e súditos {seres que desfrutam} da existência mundana.

Assim é Ele, o Brahman Supremo, a Pessoa Suprema, Nārāyaṇa.

Após criar o mundo inteiro começando com Brahmā até as coisas imóveis, Ele – sendo inacessível em Sua forma transcendental através da meditação e adoração de todas as criaturas desde Brahmā até aos deuses, seres humanos etc., e sendo também um ilimitado oceano de compaixão e amorosa condescendência, afeição paterna e generosidade – modelou Sua própria imagem na semelhança dos vários tipos de criaturas sem abandonar Sua própria natureza suprema, e encarnou-se nos mundos das criaturas e recebeu suas adorações e lhes concedeu as realizações de

⁵ Todos os textos que se encontram entre chaves ({ }) nesta tradução foram introduzidos por mim, com o intuito de diferenciar dos textos entre colchetes ([]) que foram introduzidos por Ādidevānanda, o tradutor do sânscrito para o inglês.. Ambos os textos inseridos tendem a facilitar a leitura do texto.

⁶ Vedānta Deśika, citado por Sampatkumaran (nota 4), menciona que existem três tipos de almas individuais, a saber: as almas corporificadas que estão envolvidas no ciclo de nascimentos e mortes (saṁsāra), as almas individuais liberadas do saṁsāra e as almas individuais eternamente livres, ou seja, que nunca estiveram sujeitas ao cativeiro material e que habitam no Paraíso Supremo (Vaikuṇṭha) onde servem a Deus.

suas vidas concernentes ao *dharma* {virtude}, *artha* {prosperidade material}, *kāma* {desfrute material} e *mokṣa* {liberação}, de acordo com os seus desejos.

Sob o pretexto de aliviar o fardo da terra, mas verdadeiramente com o intuito de tornar-Se disponível para nós (seres humanos) tomarmos refugio Nele, Ele encarnou-se na terra como Śrī Kṛṣṇa. Ele então se tornou o objeto visível para a visão de todos os seres humanos, e realizou ações divinas que cativaram as mentes e olhos de todos, {seres} superiores e inferiores. Ele derrotou as pessoas demoníacas tais como Putana, Shakata, as duas árvores Arjuna, Ariṣṭa, Pralambha, Dhenuka, Kāliya, Keśin, Kuvalayāpida, Cāṇūra, Muṣṭika, Tosala e Kamsa. Ele espalhou uma suave onda de felicidade por todo o mundo com o encanto de Seus olhares e palavras, concedendo Sua ilimitada compaixão, companheirismo e amor.

Através da manifestação de Suas insuperáveis qualidades tais como a beleza e a compaixão amorosa Ele tornou Akrūra, Mālākāra e outros os mais fervorosos devotos.

Sob o pretexto de transmitir aos filhos de Pāṇḍu o espírito de luta, Ele promulgou o *Bhakti Yoga* {caminho do amor e devoção} direcionado a Ele, fomentado com a ajuda de *Jñāna* {caminho do conhecimento} e *Karma* {caminho da ação} – o *Yoga* que tem sido divulgado pelo *Vedānta* {sabedoria sintetizada e conclusiva dos Vedas} como o caminho para a suprema meta da liberação.

Quando a guerra entre os Pāṇḍavas (ou os filhos de Pāṇḍu) e os descendentes de Kuru {os filhos de Dhṛtarāṣṭra} irrompeu, Ele, o Soberano, a Pessoa Suprema, o Senhor de todos os deuses, revestiu-se com uma forma humana mortal para ajudar o mundo, motivado pelo Seu amor para com os devotos que se refugiaram Nele – essa Pessoa Suprema tornou Arjuna o mestre da quadriga e Ele mesmo o quadrigário, de tal maneira que Ele pudesse ser visto por todas as pessoas. Mesmo sabendo que Kṛṣṇa era o Ser Supremo, Dhṛtarāṣṭra, que era cego em todos os sentidos, quis ter notícias sobre a vitória de seu filho Suyodhana (Duryodhana) e questionou Sañjaya da seguinte forma:

Verso 1

dhṛtarāṣṭra uvāca

dharma-kṣetre kuru-kṣetre samavetā yuyutsavaḥ
māmakāḥ pāṇḍavās caiva kim akurvata sañjaya

Dhṛtarāṣṭra disse:

No sagrado campo de Kurukṣetra, reunidos e desejosos de lutar, o que fizeram o meu povo e os Pāṇḍavas, ó Sañjaya?⁷

Verso 2

sañjaya uvāca

dr̥ṣṭvā tu pāṇḍavānīkaṁ vyūḍhāṁ duryodhanas tadā
ācāryam upasaṅgamyā rājā vacanam abravīt

Sañjaya disse:

O rei Duryodhana ao ver o exército dos Pāṇḍavas em alinhamento militar, aproximou-se de seu mestre Drona e disse as seguintes palavras:⁸

⁷A abertura do texto da Bhagavad Gītā ocorre num campo de batalha, e nesse capítulo em especial, a partir desse primeiro verso descreve-se o nome do local como sendo Kurukṣetra. *Kṣetra* nesse contexto pode ser traduzido como “campo” e Kuru é o patriarca da dinastia de ambos os confrontadores nessa batalha, portanto o nome Kurukṣetra simboliza uma homenagem ao rei Kuru. É importante frisar que na antiguidade e mesmo nos dias atuais esse local é tido pelos seguidores do hinduísmo como um importante lugar de peregrinação e fica situado na Índia setentrional aproximadamente a 170 km. ao norte de Nova Delhi. Também Kurukṣetra é conhecido como sendo *dharmakṣetra*, o local onde se cumpre ou estabelece o *dharma*, ou seja, a conduta correta de acordo aos princípios das leis morais, sociais e religiosas.

Dhṛtarāṣṭra era o rei cego, e o seu povo aqui se refere ao exército liderado por seu filho, Duryodhana. A palavra “Pāṇḍavās” aqui se refere aos cinco filhos de Pāṇḍu: Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula e Sahadeva. Pāṇḍu, por sua vez, era o falecido irmão mais novo do rei Dhṛtarāṣṭra, portanto, aqui se trata de uma guerra fratricida.

Sañjaya era o condutor da quadriga do rei e tornou-se também o seu secretário pessoal quando Vidura renunciou ao cargo de ministro, e através de uma benção do sábio Vyāsa, o autor do Mahābhārata, Sañjaya de dentro do próprio palácio na cidade de Hastinapura, podia ver e narrar ao rei o que estava acontecendo no campo de batalha de Kurukṣetra.

É interessante, também, frisar que certos comentadores da Gītā consideram esse aspecto histórico, apenas como mera ficção, esse é o caso, por exemplo, de Gandhi (LIMA, 1992, p. 23), que ao comentar sobre esse primeiro verso diz, “[...] O Gita não é um discurso histórico. Necessita-se amá-lo de uma ilustração física para se demonstrar uma verdade espiritual. Isto não é a descrição de uma guerra entre primos, e sim entre nossas duas naturezas – o Bem e o Mal. Eu considero Duryodhana e os seus como os baixos impulsos do homem, e Arjuna e os seus como os impulsos elevados. O campo de batalha é nosso próprio corpo. Uma eterna batalha se segue entre os dois campos, e o Poeta a descreve vividamente. Krishna é o Morador Interno, sempre sussurrando a um coração puro”

Nesse contexto, é interessante também complementar que, para Rāmānuja todos os personagens existiram de fato, e que Kṛṣṇa, além de ser Aquele que habita no coração de cada entidade viva é, também, a manifestação do Ser Supremo, Śrī Nārāyaṇa.

⁸ Duryodhana era o filho mais velho do rei Dhṛtarāṣṭra com sua devotada esposa Gandhari. No épico Mahābhārata Duryodhana protagonizou o vilão da história e foi em grande parte devido à

Verso 3

paśyaitāṁ pāṇḍu-putrāṇāṁ ācārya mahatīm camūṁ
vyūḍhāṁ drupada-putreṇa tava śiṣyeṇa dhīmata

Observe, ó mestre, este poderoso exército dos filhos de Pāṇḍu, alinhado pelo filho de Drupada, o seu inteligente discípulo.⁹

Verso 4

atra śūrā maheśvāsā bhīmārjuna-samā yudhi
yuyudhāno virāṭas ca drupadaṣ ca mahā-rathaḥ

Aí (nesse exército) estão heróis e grandes arqueiros como Bhīma e Arjuna; Yuyudhāna, Virāṭa e o poderoso guerreiro Drupada;¹⁰

Verso 5

dhṛṣṭaketus cekītanaḥ kāśirājās ca vīryavān
purujit kuntibhojās ca śaibyaś ca nara-puṅgavaḥ

Dhṛṣṭaketu, Cekitāna, e o valente rei de Kāśi; Purujit e Kuntibhoja, e Śaibya, o melhor entre os homens;¹¹

sua atuação astuta e natureza ambiciosa e invejosa que aconteceu a grande batalha. No final da batalha ele foi morto pelo seu primo, o pāṇḍava Bhīma.

Drona era um renomado sábio das artes militares proveniente de uma linhagem *bramínica* (ou seja, a casta dos intelectuais, filósofos e sacerdotes) e tornou-se mestre tanto dos Pāṇḍavas como dos Kauravas. Os Kauravas se referem aos descendentes do rei Kuru, e tanto os filhos de Pāṇḍu como os filhos de Dhṛtarāṣṭra eram descendentes do rei Kuru, mas historicamente apenas os filhos de Dhṛtarāṣṭra ficaram conhecidos como Kauravas ou Kurus, e os filhos de Pāṇḍu ficaram afamados como Pāṇḍavas.

⁹ Drupada era o rei da região denominada de Pāñcāla, e o seu filho referido no verso é Dhṛṣṭadyumna, que por sua vez, foi também discípulo nas artes militares de Drona.

¹⁰ O pāṇḍava Bhīma ficou celebrado por sua estupenda força e bravura. O pāṇḍava Arjuna, reconhecidamente sendo o grande herói da epopéia do Mahābhārata, é antes de tudo, o amigo, primo e devoto de Śrī Kṛṣṇa, pois a mãe de Arjuna, Kuntī, era irmã do pai de Kṛṣṇa, Vasudeva. Yuyudhāna, que também era conhecido como Sātyaki, era um querido servo do Senhor Kṛṣṇa. Virāṭa, era o rei de Matsya, cuja filha Uttarā, esposou o filho de Arjuna chamado Abhimanyu.

¹¹ Dhṛṣṭaketu era um renomado guerreiro. Cekitāna pertencia à mesma dinastia de Śrī Kṛṣṇa, ou seja, a dinastia dos Yādavas, e era um dos comandantes no exército dos Pāṇḍavas. O rei de Kāśi, cujo nome não foi mencionado, era tido como um eminente guerreiro que lutou a favor dos Pāṇḍavas. Purujit e Kuntibhoja eram irmãos da mãe dos Pāṇḍavas, Kuntī, e, portanto, tio dos Pāṇḍavas. Śaibya, cuja filha Devikā era uma das esposas do pāṇḍava Yudhiṣṭhira, é denominado aqui como sendo o melhor entre os homens, ou seja, dos guerreiros, por causa de sua renomada bravura e habilidade na arte bélica.

Verso 6

yudhāmanyuś ca vikrānta uttamaujās ca vīryavān
saubhadro draupadeyās ca sarva eva mahā-rathaḥ

O valente Yudhāmanyu, e o forte Uttamaujā; e também o filho de Subhadrā e os filhos de Draupadī, todos eles poderosos guerreiros.¹²

Verso 7

asmākam tu viśiṣṭā ye tām nibodha dvijottama
nāyakā mama sainyaśya saṁjñārthaṁ tām bravīmi te

Veja, ó melhor entre os *dvija-uttama* (duas vezes nascidos)¹³, esses que são importantes do nosso lado – esses que são os comandantes do meu exército. Eu os nomearei para reavivar sua memória.

Verso 8

bhavān bhīṣmaś ca karnaś ca kṛpaś ca samitiñjayah
aśvatthāmā vikarnaś ca sumadattis tathaiva ca

{Há personalidades como} você, Bhīṣma e Karṇa, o vitorioso Kṛpa, Aśvatthāma, Vikarṇa e Jayadratha, o filho de Somadatta;¹⁴

¹² Yudhāmanyu e Uttamaujā eram irmãos e príncipes do reino de Pāñcāla. Subhadrā era irmã de Kṛṣṇa e tornou-se uma das esposas do pāṇḍava Arjuna, e o seu filho mencionado aqui é Abhimanyu, que também ficou conhecido como Saubhadra. Draupadī era esposa dos cinco pāṇḍavas e gerou um filho com cada um deles, cujos nomes eram: Pratibindhya, Sutasoma, Śrutakarmā, Śatānika e Śrutasena.

¹³ “ó melhor entre os duas vezes nascidos” (*dvija-uttama*) a palavra “*dvija*” ou duas vezes nascidos se refere à cerimônia de iniciação à vida espiritual destinada às pessoas pertencentes às três castas mais elevadas da cultura hindu, ou seja, os *vaśyas*, *kṣatriyas* e os *brāhmaṇas* – porém aqui o termo insinua mais especificamente à classe dos *brāhmaṇas*, pois conforme já visto o comandante Drona advinha de uma linhagem *brahmínica*.

¹⁴ Bhīṣma era o tio-avô dos Pāṇḍavas e dos Kauravas e era o mais respeitado entre todos os guerreiros ali presentes. Karṇa era um poderoso guerreiro filho de Kuntī com o semideus encarregado do planeta Sol, Surya, e, portanto, meio-irmão dos Pāṇḍavas. É importante frisar que por Karṇa ter sido gerado antes do matrimônio de Kuntī com Pāṇḍu, ele foi abandonado pela mãe às margens do rio Yāmuna, pois ela receava ser desonrada pela sociedade por ser ainda solteira. Karṇa foi então criado por um pescador e sua cōnjuge e sua verdadeira identidade só foi revelada a ele por Kuntī, pouco tempo antes de sua morte, no campo de batalha. Kṛpa

Verso 9

anye ca bahavaḥ śūrā mad-arthe tyaketa-jīvitāḥ
nānā-śastra-praharaṇāḥ sarve yuddha-viśaradāḥ

E há muitos outros heróis que estão determinados a sacrificar suas vidas pela minha causa. Todos eles são experientes em usar muitos tipos de armas e são expertos na arte militar.

Verso 10

aparyāptam tad asmākaṁ balaṁ bhīṣmābhirakṣtam
paryāptam tv idam eteṣāṁ balaṁ bhīmābhirakṣitam

Inadequada é esta força do nosso exército, a qual é guarnecida por Bhīṣma, enquanto adequada é a força deles guarnecida por Bhīma.¹⁵

era conhecido como um piedoso e valente guerreiro. Seu nascimento originou-se de um fato inédito, seu pai, o sábio Śaradvān, certa vez por contemplar a extraordinária beleza de Jānapadī, uma cidadã dos planetas celestiais, ficou tão excitado que ejaculou precocemente na relva e, desse sēmen nasceu Kṛpa e sua irmã que se chamou Kṛpī. Também é interessante frisar que após a batalha de Kurukṣetra, Kṛpa a pedido de Yudhiṣṭhira, tornou-se tutor do príncipe Parīkṣit, o qual por sua vez foi filho de Abhimanyu com Uttarā. Aśhvattāmā era filho do mestre Drona com Kṛpī e assassinou os cinco filhos de Draupadī confundindo-os com os cinco Pāṇḍavas, e por causa desse ato cruel foi rudemente castigado pelos Pāṇḍavas. Também foi esse mesmo Aśvatthmā que tentou matar o único príncipe herdeiro da dinastia, o príncipe Parīkṣit que ainda se encontrava no ventre de sua mãe Uttarā, mas pela graça de Kṛṣṇa ele foi miraculosamente salvo. Vikarṇa era irmão de Duryodhana. Somadatta era também um dos descendentes do rei Kuru, e seu filho Jayadratha também conhecido pelo nome de Bhurisrava era um poderoso guerreiro. Ambos, Somadatta e Jayadratha foram mortos na batalha por Śatyaki.

¹⁵ Ainda que a força do exército dos Pāṇḍavas é interpretada aqui por Rāmānuja como sendo adequada e a dos Kauravas inadequada (veja comentário concernente ao verso 19 desse mesmo capítulo), é importante ressaltar que em termos de quantidade o exército dos Kauravas era bem superior conforme consta no Mahābhārata. No atinente a esta questão de força adequada e inadequada, Weininger considera que esta força adequada do exército de Bhīma advém do fato que ele e seus guerreiros estão lutando inspirados no *dharmā* (virtude), ou seja, a força do bem, e por um outro lado, a força inadequada dos Kauravas é fruto da inspiração no *adharma* (não-virtude), ou seja, a força do mal. E Nikhilananda (p.59) em seu comentário, conjectura que a mente de Bhīma estava completamente centrada em ganhar a batalha, conquanto que a mente de Bhīṣma não estava ansiosa em aniquilar o exército dos Pāṇḍavas. O fato de Bhīṣma, o qual é considerado um eminente sábio, não estar ansioso em aniquilar o exército oposto, deve-se ao fato do seu dilema como cumpridor do seu dever, pois de um lado, ele havia feito uma promessa de incondicional proteção ao rei do trono de Hastinapura, o que significava ficar do lado de Dhṛtarāṣṭra e lutar em favor do exército de Duryodhana, e porém, por um outro lado, ele bem sabia que Yudhiṣṭhira, o irmão mais velho dos Pāṇḍavas, era a própria representação do *dharma* e que os Pāṇḍavas estavam sendo protegidos pelo próprio Deus Supremo, Viṣṇu, encarnado

Verso 11

ayaneṣu ca sarveṣu yathā-bhāgam avasthitāḥ
bhīṣmam evābhirakṣantu bhavantaḥ sarva eva hi

Portanto, todos vocês firmemente estabelecidos em suas respectivas divisões, protejam Bhishma por todos os meios.¹⁶

Verso 12

tasya sanjanayan harsam kuru-vrddhah pitamahah
simha-nadam vinadyoccaiḥ sankham dadhmau pratapavan

Então o valente avô Bhīṣma, o patriarca da dinastia Kuru, rugindo como um leão, soprou seu búzio com a intenção de animar Duryodhana.

Verso 13

tataḥ śaṅkhāś ca bheryaś ca paṇavānaka-gomukhāḥ
sahasaivābhyahanyanta sa śabdas tumulo 'bhavat

Então repentinamente búzios e tambores, trombetas, clarins e cornetas soaram; e o som foi terrífico.

Verso 14

tataḥ śvetair hayair yukte mahati syandane sthitau
mādhavaḥ pāṇdavaś caiva divyau śaṅkhau pradadhmau

como Kṛṣṇa. Desse ponto de vista aqui apresentado percebe-se que as palavras “adequado” e “inadequado” vão também diretamente ao encontro da visão de Bhīṣma em relação às forças do exército dos Pāṇḍavas e dos Kauravas.

E ainda sobre esta mesma questão, Sampatkumaran (nota 12) salienta que alguns tradutores interpretam os termos “*aparyātam*” e “*paryātam*” como ilimitado e limitado, e não como inadequado ou adequado – nessa contextualização, há uma inversão dos valores, ou seja, que Duryodhana se apresenta como repleto de autoconfiança, pois nesse caso ele contempla seu exército como possuidor de força ilimitada e o exército dos Pāṇḍavas como possuidor de força limitada. Também ainda sobre este verso, é importante noticiar que segundo pesquisa do sanscritólogo J.A. B. van Buitenen, conforme citação de Sargeant (1994, p.48), existe uma versão da Gītā que foi usada pelo vedantista Bhāskara no século IX d.C., na qual os nomes de Bhīṣma e Bhīma estão situados numa ordem inversa a esta do verso apresentado acima.

¹⁶ Bhīṣma sendo o mais experiente e honrado guerreiro entre ambos os exércitos, significava que manter sua presença viva era uma fonte de proteção e inspiração para os Kauravas.

Então Mādhava¹⁷ (Kṛṣṇa) e Pāṇḍava¹⁸ (Arjuna),¹⁹ posicionados em sua grande quadriga atrelada a cavalos brancos, sopraram seus búzios divinos.²⁰

Verso 15

pāñcajanyaṁ hr̥ṣīkeśo devadattaṁ dhanañjayaḥ
pauṇḍraṁ dadhmau mahā-śaṅkhaṁ bhīma-karmā vṛkodaraḥ

Hr̥ṣīkeśa²¹ (Kṛṣṇa) soprou seu búzio, chamado Pāñcajanya, Dhananjaya²² (Arjuna) o seu chamado Devadatta; e Bhīma, conhecido por suas ações estupendas, soprou seu grande búzio Pauṇḍra.

Verso 16

anantavijayaṁ rājā kuntī-putro yudhiṣṭhiraḥ
nakulaḥ sahadewaś ca sughoṣa-maṇipuṣpakau

O rei Yudhiṣṭhira, o filho de Kuntī, soprou seu búzio chamado Anantavijaya, e Nakula e Sahadeva sopraram seus respectivos búzios chamados Sughoṣa e Maṇipuṣpaka.²³

Verso 17

kāśyaś ca parameśvāsaḥ śikhaṇḍī ca mahā-rathaḥ
dhṛṭtadyumno virāṭaś ca sātyakiś cāparājitah

¹⁷ Mādhava é um cognome de Śrī Kṛṣṇa, que por sua vez é o protagonista da Bhagavad Gītā e a encarnação do Deus Supremo, Śrī Nārāyaṇa (veja introdução deste capítulo intitulada “O Advento da Gītā”). O epíteto, Mādhava, se refere a Śrī Kṛṣṇa como sendo o esposo da deusa fortuna, Śrī Lakṣmi, como também se refere Ele (Kṛṣṇa) como descendente da dinastia de Madhu ou Yadu.

¹⁸ “Pāṇḍava” literalmente significa “filho de Pāṇḍu” que aqui se refere a Arjuna.

¹⁹ No verso original em inglês, Ādidevānanda optou em mencionar apenas os nomes Kṛṣṇa e Arjuna, entretanto, uma vez que no verso em sânscrito tais nomes são referidos como Mādhava e Pāṇḍava, e considerando que, tais cognomes trazem com eles significados que enriquecem o contexto da leitura, decidi então, manter os cognomes citados no verso em sânscrito e, entre parêntesis, mencionar os nomes correspondentes. Tal procedimento ocorrerá no decorrer de toda esta presente tradução.

²⁰ Destaque para os búzios de Kṛṣṇa e Arjuna que são mencionados como divinos (*divyau śaṅkhau*).

²¹ Kṛṣṇa é denominado de Hr̥ṣīkeśa que significa o Senhor dos sentidos.

²² Arjuna é chamado de Dhananjaya (conquistador de riquezas), epíteto esse que remete ao seu ato heróico quando ele subjugou alguns dos reis de outras províncias e adquiriu muitas riquezas.

²³ Nota-se que os búzios são designados de uma maneira personalizada.

E o supremo arqueiro rei de Kāśi, o poderoso guerreiro Śikaṇḍi, Dhṛṣṭadyumna e Virāṭa; e o invencível Sātyaki;

Verso 18

drupado draupadeyās ca sarvaśaḥ pṛthivī-pate
saubhadraś ca mahā-bahuḥ śaṅkhān dadhmuḥ pṛthak pṛthak

Drupada e os filhos de Draupadī, e o filho de Subhadra de braços poderosos – todos, ó senhor da Terra (Dhṛtarāṣṭra)²⁴, sopraram seus respectivos búzios incessantemente.

Verso 19

sa ghoṣo dhārtarāṣṭrāṇāṁ hrdayāni vyadārayat
nabhaś ca pṛthivīm caiva tumulo‘bhyananūdāyan

E essa vibração tumultuosa, ressoando através do céu e da terra, despedaçou os corações dos filhos de Dhṛtarāṣṭra.

Comentário

Duryodhana, após ver o exército dos Pāṇdavas protegido por Bhīma, e o seu próprio exército protegido por Bhīṣma expressou então seus comentários para Drona, seu mestre, sobre a eficiência do exército de Bhīma para conquistar o exército dos Kauravas e a ineficiência de seu próprio exército para a vitória contra o exército dos Pāṇdavas. Ele estava muito desolado.

Observando o desapontamento de Duryodhana, Bhīṣma, a fim de entusiasmar-lo, rugiu seu búzio como um leão, e desse modo fez o seu exército soar seus búzios e tambores, causando assim um tumulto como um sinal de vitória. Então, tendo ouvido esse grande tumulto, Arjuna e Śrī Kṛṣṇa o Senhor de todos os senhores, que estava atuando como o quadrigário de Arjuna, sentados em sua grande quadriga que era suficientemente poderosa para conquistar os três mundos; sopraram seus divinos búzios chamados Śrīmad Pāñcajanya e Devadatta. Então, Yudhiṣṭhira e Bhīma sopraram seus respectivos búzios separadamente. Esse tumulto despedaçou os corações dos filhos de Dhṛtarāṣṭra, lidera-

²⁴ Sañjaya aqui se dirige a Dhṛtarāṣṭra como “pṛthivī-pate” ou seja, “ó senhor da Terra”, isto porque Dhṛtarāṣṭra era o rei.

dos por Duryodhana. Os filhos de Dhṛtarāṣṭra então pensaram, “Nossa causa está quase perdida agora mesmo”. Assim dessa forma Sañjaya descreveu a cena para Dhṛtarāṣṭra que estava desejoso pela vitória dos seus filhos.

Verso 20

atha vyavasthitan drstva dhartarastran kapi-dhvajah
pravrte sastra-sampate dhanur udyamya pandavah

Então o Pāṇḍava (Arjuna), que tinha um macaco (Hanumān)²⁵ como emblema em sua bandeira, mirando os filhos de Dhṛtarāṣṭra em posição de combate, pegou o seu arco, enquanto projéteis estavam começando a voar.

Verso 21

hr̥ṣīkeśaṁ tadā vākyam idam āha mahī-pate
arjuna uvāca
senayor ubhayor madhye rathaṁ sthāpaya me ‘cyuta

E falou, ó senhor da Terra (Dhṛtarāṣṭra), estas palavras para Hr̥ṣīkeśa (Kṛṣṇa) ...

Arjuna disse:

... Dirija minha quadriga, ó Acyuta²⁶ (Kṛṣṇa), entre os dois exércitos,

Verso 22

yāvad etān nirīkṣe ‘haṁ yoddhu-kāmān avasthitān
kair mayā saha yoddhavyam asmin raṇa-samudhyame

De tal maneira, que eu possa ter uma boa visão desses que estão alinhados desejosos de lutar e saiba com quem terei que lutar nessa campanha de guerra.

²⁵ Hanumān é o renomado ser divino na forma de macaco, que no épico Rāmāyana agiu como um poderoso guerreiro, servo e devoto do Deus Rāma que é também uma encarnação do Deus Supremo, Śrī Nārāyana ou Viṣṇu. E o emblema de Hanumān na bandeira da quadriga de Arjuna simboliza devoção irrestrita, heroísmo e vitória, uma vez que Hanumān foi vitorioso na batalha contra o astuto Rāvana e seu exército e, portanto o grande herói do épico Rāmāyana.

²⁶ Śrī Kṛṣṇa é denominado aqui de “Acyuta” que significa aquele que é “infalível” “imutável” “eterno”.

Verso 23

yatsyamānān avekṣe‘haṁ ya ete ‘tra samāgatāḥ
dhṛtarāṣṭrasyarasya durbuddher yuddhe priya-cikīrṣavaḥ

Desejo ver esses que se reuniram aqui, prontos para lutar nesta batalha, a fim de satisfazer o malévolo filho de Dhṛtarāṣṭra.

Verso 24 e 25

sañjaya uvāca
evam ukto hṛṣīkeśo guḍākeśena bhārata
senayor ubhayor madhye sthāpayitvā rathottamam
bhīṣma-drona-pramukhataḥ sarveṣāṁ ca mahīkṣitām
uvāca pārtha paśyaitān samavetān kurūn iti

Sañjaya disse:

Então a pedido de Guḍākeśa²⁷ (Arjuna), ó descendente de Bhārata²⁸ (Dhṛtarāṣṭra), Hṛṣīkeśa (Kṛṣṇa) conduziu a melhor das quadrigas entre os dois exércitos perante a vista de Bhīṣma e Drona e todos os outros reis, e disse, “ó Pārtha²⁹ (Arjuna), observe todos estes Kurus³⁰ reunidos aqui”.

Comentário

Sañjaya disse para Dhṛtarāṣṭra: Então, vendo os Kauravas, que estavam prontos para a batalha, Arjuna, que tinha Hanumān, reputado por sua façanha de incendiar Lanka, como o emblema em sua bandeira sobre sua quadriga, dirigiu-se ao seu quadrigário Śrī Kṛṣṇa, o Senhor Supremo - que é dominado pelo amor parental por aqueles que tomam abrigo Nele, que é a morada do tesouro do conhecimento, poder, soberania, energia, potência e esplendor, cujo prazeroso entretenimento ocasiona a origem, sustentação e dissolução do cosmo inteiro por Sua vontade, que é o Senhor dos sentidos, que controla por todos os meios os

²⁷ Guḍākeśa é um epíteto de Arjuna que se refere a ele como aquele que conquistou o sono.

²⁸ Dhṛtarāṣṭra aqui é denominado de “Bhārata” que se refere a ele como descendente do glorioso rei Bhārata.

²⁹ Pārtha, um outro epíteto de Arjuna, que se refere a ele como sendo filho de Pṛtha, ou seja, Kuntī.

³⁰ A palavra “kurūn” aqui se refere aos descendentes do rei Kuru, portanto, nesse contexto, abrange tanto os filhos de Dhṛtarāṣṭra quanto os filhos de Pāṇḍu.

sentidos internos e externos de todos, seres superiores e inferiores – dizendo, “Coloque minha quadriga num lugar estratégico de tal maneira que eu possa ver meus inimigos que estão desejosos de lutar”.

Então {prosseguiu Sañjaya dizendo para Dhṛtarāṣṭra}, solicitado por ele {Arjuna}, Śrī Kṛṣṇa fez imediatamente o que foi pedido, enquanto Bhīṣma, Drona, os reis e todos os outros ficaram observando. Tal é o prospecto de vitória para os seus homens.³¹

Verso 26

tatrāpaśyat sthitān pārthaḥ pitṛn atha pitāmahān
ācāryān mātulān bhrātṛn putrān pautṛān sakhīms tathā

Assim que Pārtha (Arjuna) olhou, ele viu posicionados aí pais e avôs, mestres, tios, irmãos, filhos, netos e amigos;

Verso 27

śvaśūrān suhṛdaś caiva senayor ubhayor api
tān samīkṣya sa kaunteyaḥ sarvān bandhūn avasthitān

Sogros e queridos amigos em ambos os exércitos. Quando Kaunteya³² (Arjuna) viu todos estes parentes em posição de combate,

Verso 28

kṛpayā parayāviṣṭo viṣṭān nīdamabravīt
arjuna uvāca
dṛṣṭvēmān svajanān kṛṣṇa yuyutsūn samupasthitam

Ele foi tomado por profunda compaixão e disse as seguintes palavras em desespero:

³¹ Como poderá ser percebido esta é uma forma característica de Rāmānuja esboçar o seu comentário, ou seja, ele faz a leitura do verso na forma da extensão da voz do próprio orador, ou seja, ele faz um tipo de tradução intralingual comentada. No final desse comentário, a última frase de Sañjaya para Dhṛtarāṣṭra conforme a leitura de Rāmānuja, ou seja, “Tal é o prospecto de vitória para os seus homens” foi analisada por Sampatkumaran (nota 17) como sendo uma expressão de ironia por parte de Sañjaya. A suposição é que Sañjaya tomava certas precauções em não desapontar as expectativas do rei, que era subjogado por seu amor filial.

³² Kaunteya se refere a Arjuna como sendo filho de Kuntī.

Arjuna disse:

... ó Kṛṣṇa, quando vejo meus parentes presentes aqui, desejosos de lutar,

Verso 29

sīdanti mama gātrāṇi mukhaṁ ca pariśuṣyati
vepathuśca śarīre me romaharṣaśca jāyate

{Sinto} os membros do meu corpo esmorecerem, minha boca secar, meu corpo tremer e meus cabelos se eriçarem.

Verso 30

gāṇḍīvaṁ sraṁsate hastāt tvak caiva paridahyate
na ca śaknomy avasthātum bhramatīva ca me manaḥ

O arco Gāṇḍīva³³ está escorregando da minha mão e minha pele está ardendo. Não posso mais suportar isso. Minha mente parece que está girando.

Verso 31

nimittāni ca paśyāmi viparitāni keśava
na ca śreyo ‘nupaśyāmi hatvā svajanam āhave

Eu pressinto, Keśava³⁴ (Kṛṣṇa), presságios inauspiciosos. Não consigo prever nada de bom em matar meus parentes nessa batalha.

Verso 32

na kāṅkṣe vijayam kṛṣṇa na ca rājyaṁ sukhāni ca
kiṁ no rājyena govinda kiṁ bhogair jīvitena vā

Eu não desejo vitória, nem mesmo império ou prazeres. Ó Govinda³⁵ (Kṛṣṇa), para que nos servirá o império, felicidade ou mesmo a vida?

³³ Gāṇḍīva é nome do poderoso arco de Arjuna que foi dado a ele de presente pelo deus Agni.

³⁴ Keśava é epíteto de Śrī Kṛṣṇa que se refere a Ele como matador do demônio Keśi e como Aquele que tem belos cachos de cabelo.

Verso 33

yeṣām arthe kāṅkṣitaṁ no rājyaṁ bhogaḥ sukhāni ca
ta ime‘vasthitā yuddhe prāṇāns tyaktvā dhanāni ca

Esses por cuja causa nós desejamos o império, o desfrute e os prazeres, estão aqui na guerra renunciando a vida e a riqueza –

Verso 34

ācāryāḥ pitarāḥ putrastathaiva ca pitamahah
matulah svasurah pautrāḥ śyālāḥ sambandhimas tathā

Mestres, pais, filhos bem como avôs, tios, sogros e netos, cunhados e outros parentes-

Verso 35

etān na hantum icchāmi ghnato‘pi madhusūdana
api trailokyarajyasya hetoh kim nu mahikrte

Ainda que eles queiram me matar, eu não os mataria nem mesmo pela soberania dos três mundos³⁶ - e o que dizer então, por este reino terrestre, ó Madhusūdana³⁷?

Verso 36

nihatya dhārtarāṣṭran naḥ kā prītiḥ syāj janārdana
pāpam evāśrayed asmān hatvaitān ātatāyinaḥ

Se nós matarmos os filhos de Dhṛtarāṣṭra, o que ganharemos com isso, ó Janārdana³⁸ (Kṛṣṇa)? Apenas o pecado resultará para nós se matarmos estes malfetores homicidas.

Verso 37

³⁵ Govinda é um epíteto de Śrī Kṛṣṇa que se refere a Ele como sendo aquele que dá prazer a terra, às vacas e aos sentidos.

³⁶ “Três mundos” se referem aos planetas inferiores, intermediários e superiores.

³⁷ Madhusūdana é epíteto de Śrī Kṛṣṇa que se refere a Ele como o matador do demônio Madhu.

³⁸ Epíteto de Śrī Kṛṣṇa que se refere a Ele como sendo o destruidor dos inimigos ou Aquele que compraz os devotos.

tasmān nārḥā vayan̄ hantum̄ dhārtarāṣṭrān svabāndhavān
svajanam̄ hi katham̄ hatvā sukhinaḥ syāma mādḥava

Portanto, não é apropriado que matem os nossos parentes, os filhos de Dhrtarāṣṭra. Pois se os matarmos, ó Mādḥava (Kṛṣṇa), como poderemos viver felizes?

Verso 38

yadyapyete na paśyanti lobhopahata-cetasah
kula-kṣaya-kṛtaṁ doṣam̄ mitra-drohe ca pātakam

Ainda que estas pessoas, cujas mentes estão dominadas pela cobiça, não vêem o mal na destruição de uma dinastia e nem o pecado³⁹ em trair amigos,

Verso 39

katham̄ na jñeyam̄ asmābhiḥ pāpād asmān nivartitum
kula-kṣaya-kṛtaṁ doṣam̄ prapaśyadbhir janārdana

Por que nós que enxergamos o mal em arruinar uma dinastia, ó Janārdana (Kṛṣṇa), não deveríamos evitar este crime?

Verso 40

kula-kṣaye prapaśyanti kula-dharmāḥ sanātanāḥ
dharme naṣṭe kulam̄ kṛtsnamadharmaḥ bhibhavaty uta

Com a destruição de uma dinastia, perecem suas antigas tradições, e quando as tradições perecem, o não cumprimento de tais deveres domina a dinastia inteira.⁴⁰

Verso 41

³⁹ A palavra “doṣam” nesse verso que foi traduzida por Adidevananda por “sin” (pecado), foi por sua vez traduzida por Achari como “blame” (culpa ou falta).

⁴⁰ Três palavras são muito importantes neste verso: *dharma*, *adharma* e *Kula-dharma*. *Dharma*, em geral, se refere aos cumprimentos dos deveres (ou das leis) sociais, morais e religiosos da tradição cultural; *adharma*, é exatamente o oposto, ou seja, o não cumprimento de tais deveres; e *kula-dharma* se refere aos cumprimentos dos deveres sociais, morais e religiosos concernentes à preservação da conduta tradicional de uma dinastia.

ādharmābhibhavāt kṛṣṇa praduṣyanti kula-striyaḥ
striṣu duṣṭāsu vārṣṇeya jāyate varṇa-saṅkaraḥ

Quando o não cumprimento dos deveres prevalece, ó Kṛṣṇa, as mulheres da dinastia tornam-se corruptas; e quando isso acontece, ó Vārṣṇeya⁴¹ (Kṛṣṇa), surgem as misturas de classes.

Verso 42

saṅkaro narakāyaiva kula-ghnānām kulasya ca
patanti pitaro hy eṣām lupta-piṇḍodaka-kriyāḥ

Esta mistura de classes conduz ao inferno a própria dinastia e seus destruidores; pois os espíritos dos seus ancestrais são degradados, desprovidos do ritual das oferendas de alimento e água⁴².

Verso 43

doṣair etaiḥ kula-ghnānām varṇa-saṅkara-kārakaiḥ
utsṣdyante jāti-dharmāḥ kula-dharmās ca śāśvatāḥ

Pelos pecados dos destruidores da dinastia que ocasionam a mistura de classes, as tradições⁴³ antigas da dinastia e da sociedade são destruídas.

Verso 44

utsanna-kula-dharmānām manuṣyāṇām janārdana
narake niyatam vāso bhavatīty anuśúruma

Ó Janārdana (Kṛṣṇa), nós aprendemos que aqueles que destroem os princípios da dinastia estão destinados a morar no inferno.

Verso 45

aho bata mahat-pāpaṁ kartuṁ vyavasitā vayam

⁴¹ O epíteto Vārṣṇeya se refere a Kṛṣṇa como um descendente de Vṛṣṇi. Portanto, ao chamar Kṛṣṇa dessa maneira, Arjuna está invocando a importância de manter a tradição familiar.

⁴² De acordo à tradição, conforme mencionado por Achari (ref.:1:42), bolinhas de arroz e água com sementes de gergelim são as oferendas feitas para os mortos.

⁴³ Tradições aqui se referem ao *dharma*, ou seja, aos deveres ou princípios convencionados pela tradição.

yad rājya-sukha-lobhena hantum svajanam udyatāḥ

Ai de nós! Estamos decididos a cometer um grande pecado por estarmos prontos para matar nosso próprio povo devido ao desejo por soberania e prazeres.

Verso 46

yādi mām apratikāram aṣastraṁ śastra-pāṇayaḥ
dhārtarāṣṭra raṇe hanyus tan me kṣemataraṁ bhavet

Se os bem armados filhos de Dhṛtarāṣṭra me matassem na batalha, desarmado e sem opor resistência, isto seria melhor para mim.

Verso 47

sañjaya uvāca
evam uktvārjunaḥ saṅkhye rathopastha upāviṣat
visrjya sa-śaraṁ cāpaṁ śoksaṁvigna-mānasaḥ

Sañjaya disse:

Tendo assim falado no campo de batalha, Arjuna pôs de lado seu arco e flechas e sentou-se na quadriga, com seu coração tomado pelo pesar.

Comentário

Sañjaya prosseguiu {dizendo para Dhṛtarāṣṭra}: Arjuna que é uma pessoa de mente elevada, extremamente amável, profundamente amigável, e supremamente justo, ainda que tenha sido juntamente com os seus irmãos, repetidamente enganado pelas desleais tentativas de seus parentes de destruí-los como no caso do incêndio na casa de laca, etc.,⁴⁴ e ainda que tais parentes fossem merecedores de serem mortos por ele com a ajuda da Pessoa Suprema, não obstante disse, “Eu não lutarei”.

Arjuna sentiu-se impotente, em virtude do amor e extrema compaixão que sentia por seus parentes. Ele estava também temeroso, não

⁴⁴Aqui Rāmānuja faz referência aos diferentes atentados de Duryodhana tramados com seu tio comparsa, Sakuni, com o intuito de destruir os Pāṇḍavas. Tais tentativas de assassinato como no caso do incêndio na casa de laca onde os Pāṇḍavas estavam hospedados, bem como todas as outras, são devidamente relatadas no Mahābhārata.

sabendo o que era justo ou injusto. Sua mente estava torturada pelo pesar, devido ao sentimento da futura perda dos seus parentes. Então ele pôs de lado o arco e a flecha e sentou-se na quadriga como se desejasse morrer logo.

CAPÍTULO 2

Comunhão através do Conhecimento

Verso 1

sañjaya uvāca

tariṁ tatha kṛpayāviṣṭam aśru-pūrnākulekṣaṇan
viṣṭidantam idaṁ vākyam uvāca madhusūdanaḥ

Sañjaya disse:

Para ele {Arjuna}, que estava então dominado pela compaixão, cujos olhos estavam umedecidos com lágrimas, que estava abatido e tinha uma aparência perplexa, Madhusūdana (Kṛṣṇa) falou as seguintes palavras:

Verso 2

śrī bhagavān uvāca

kutas tvā kaṣṣmalam idam viṣame samupasthitam
anārya-juṣṭam asvargyam akīrti-karam arjuna

O Sublime Bhagavān¹ disse:

Ó Arjuna, de onde vem essa crise de desalento em você? Isto é inadequado para uma pessoa nobre². Isto é vergonhoso e obstrui o caminho para o paraíso celestial³.

¹ O termo “Bhagavān” está aqui como um nome próprio, ou seja, um cognome de Kṛṣṇa. Esta palavra “Bhagavān” conforme explicado pelo sábio Parāśara no Viṣṇu Purāṇa se refere à pessoa que possui (vān) as seis magnificências ou opulências (bhagas), a saber: conhecimento (*jñāna*), desapego (*vairāgya*), força (*vīrya*), fama (*yaśas*), riqueza (*śrī*) e soberania (*aiśvarya*). Há várias eminentes personalidades que são denominadas de Bhagavān, porém Kṛṣṇa é descrito como “*kṛṣṇas tu bhagavān svayam*” (Srimad Bhagavatam 1.3.28), ou seja, que Kṛṣṇa é o próprio Bhagavān ou o Bhagavān primordial, portanto, Ele possui em grau ilimitado e insuperável todas as seis magnificências citadas. Dessa forma, quando Ele (Kṛṣṇa) fala, Vyāsa, o compilador da Gītā, refere-se a Ele como a autoridade suprema, e portanto, o cognomina Bhagavān. Percebe-se, também, que ainda que optei em manter o cognome no seu original, optei em traduzir para o português a palavra que o qualifica, ou seja, “Śrī”, por “Sublime”, considerando que esse contraste, português e sânscrito, daria mais notoriedade na compreensão do termo “Bhagavān” para o leitor brasileiro. Para maiores esclarecimentos sobre a definição de “Śrī” veja nota de nº 4.

Verso 3

klaibyaṁ mā sma gamaḥ pārtha naitat tvayy upapadyate
kṣudraṁ hṛdaya-daurbalyaṁ tyaktvottiṣṭha parantapa

Ó filho de Pr̥tha (Arjuna), não se ceda a essa falta de virilidade, isto não condiz com você. Ó Parantapa⁴ (Arjuna), livre-se dessa fraqueza de coração e levante-se!

Comentário

Quando Arjuna então se sentou, o Senhor Supremo, opondo-se à sua atitude disse: “Qual é o motivo desse estranho pesar? Levante-se para a batalha, abandone esse pesar que surgiu numa situação crítica, que advém apenas em pessoas de compreensão imatura. Tal atitude é um obstáculo para o alcance do paraíso celestial⁵ e não lhe proporciona nenhum prestígio, pois, ela é mesquinha e causada pela fraqueza de coração”.

Verso 4

arjuna uvāca
kathaṁ bhīṣmam ahaṁ saṅkhye droṇaṁ ca madhusūdana
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi pūjārḥav arisūdana

Arjuna disse:

Ó Madhusūdana (Kṛṣṇa), ó Arisūdana, matador dos inimigos,⁶ como poderei arremessar flechas na batalha contra Bhīṣma e Drona que são dignos de reverência?⁷

² Neste verso o termo “aryan” pode ser compreendido como se referindo a uma pessoa de princípios nobres no tocante à correta reflexão e ação.

³ Paraíso celestial (*svarga*) se refere aos planetas dos gozos celestiais governado pelo deus Indra, onde as pessoas merecedoras vão desfrutar dos resultados de suas boas ações. Tais planetas estão situados no universo material.

⁴ Parantapa é um epíteto de Arjuna que se refere a ele como castigador dos inimigos.

⁵ É dito nos *Vedas* que o *kṣatriya* (guerreiro) ao morrer numa batalha em cumprimento do seu dever tem assegurado a obtenção do paraíso celestial.

⁶ Kṛṣṇa neste verso é chamado de Madhusūdana (matador do demônio Madhu) e de Arisūdana (matador dos inimigos). Ao chamar Kṛṣṇa de Madhusūdana, Arjuna faz uma direta identificação Dele com Viṣṇu, pois, na mitologia védica, quem matou o demônio Madhu foi Viṣṇu, o Deus Supremo.

⁷ Bhīṣma é o nobre sábio guerreiro tio-avô dos Pāṇḍavas, e Drona o grande mestre na arte militar que foi o mestre dos Pāṇḍavas. Porém, ainda que o argumento de Arjuna seja relevante,

Verso 5

gurūn ahatvā hi mahānubhāvān śreyo bhoktum bhaikṣyam apīha
loke
hatvārtha-kāmāns tu gurūn ihaiva bhuñjīyabhogan rudhira-
pradigdhān

É melhor viver de esmolas neste mundo do que matar estes veneráveis mestres. Se eu os matasse, ainda que eles estejam degradados pelo desejo por riqueza⁸, eu apenas desfrutaria aqui prazeres manchados de sangue.

Comentário

Novamente Arjuna, sendo movido pelo amor, compaixão e temor, confundindo injustiça por justiça, e não compreendendo, ou seja, não entendendo as palavras benéficas de Śrī Kṛṣṇa, disse o seguinte: “Como poderei matar Bhīṣma, Drona e outros que são dignos de reverência? Após matar essas pessoas mais velhas, ainda que elas estejam intensamente apegadas aos prazeres, como eu poderei desfrutar estes mesmos prazeres que estão agora sendo desfrutados por eles? Com certeza, estes prazeres ficarão misturados com o sangue deles”.

Verso 6

na caitad vidmaḥ kataran no garīyo yad vā jayema yadi vā no
jayeyuḥ
yān eva hatvā na jijīviṣāmas te'vasthitāḥ pramukhe dhārtarāṣṭrāḥ

Nem sabemos qual dos dois é melhor para nós: conquistá-los ou sermos conquistados por eles. Nós não desejaríamos viver, se matássemos os filhos de Dhṛtarāṣṭra, ainda que eles estejam em posição de combate em frente de nós⁹.

contudo, parece, que as palavras de Śrī Kṛṣṇa em relação aos dois versos anteriores, ainda não ficaram muito claras para ele.

⁸ Talvez isto possa ser também compreendido que Bhīṣma e Drona estivessem desejosos de obter seus próprios benefícios, em função de suas convicções pessoais em apoiar o exército de Duryodhana. Contudo, a idéia é que não se deve confundir Bhīṣma e Drona como apegados à mera riqueza ou aos prazeres mundanos.

⁹ A palavra em sânscrito é “pramukhe” que literalmente pode ser traduzida como “face a face”.

Verso 7

kārpaṇya-doṣopahata-svabhāvaḥ pṛcchāmi tvāṁ dharma-
 saṁmūḍhā-cetaḥ
 yac chreyaḥ syān niścītaṁ brūhi tan me śiṣyas te'haṁ śādhi mām
 tvāṁ prapannam

**Com o meu coração abatido pela fraqueza da compaixão, com
 minha mente confusa quanto ao meu *dharma*¹⁰ (dever), peço a Você
 para dizer-me com clareza o que é benéfico para mim. Sou Seu dis-
 cípulo. Refugio-me em Você, por favor, instrua-me.**

Verso 8

na hi prapaśyāmi mamāpanudyāt yac chokam ucchoṣaṇam in-
 driyāṇām
 avāpya bhūmāv asapatnam ṛddhaṁ rājyaṁ surāṇām api
 cādhipatyam

**Mesmo que eu ganhasse a soberania de um próspero reino na
 terra sem rival ou mesmo a soberania do reino dos *devas* {deuses},
 ainda assim, não sinto que poderia dissipar a angústia que está debi-
 litando os meus sentidos.**

Comentário

Se você disser, “Após começar a guerra, se nós nos retirarmos da batalha, os filhos de Dhṛtarāṣṭra forçosamente matarão a todos nós” – que assim seja. Pois, penso que mesmo ser morto por eles, que não conhecem a diferença entre justiça e injustiça, é melhor para nós do que obtermos uma injusta vitória por matá-los. Pensando dessa forma, Arjuna dominado pelo desânimo, rendeu-se ao Senhor Supremo dizendo,

¹⁰ Dharma aqui se refere ao dever inerente às tendências vocacionais da pessoa, e no caso específico aqui o dever de Arjuna é o dever de um *kṣatriya* (guerreiro). Sobre *dharma* como dever Nikhilananda (p.70) comenta: “O *dharma* de uma pessoa não é imposto externamente; isto (o *dharma*) é adquirido pela pessoa como um resultado de suas ações proveniente de suas vidas passadas. Toda ação deixa atrás de si uma tendência ou impressão no subconsciente da mente. A personalidade de uma pessoa é a soma total destas tendências. A morte não pode destruir tais tendências. São estas tendências que determinam o *dharma* ou dever da pessoa. A fim de ser verdadeiro consigo mesmo a pessoa deve agir de acordo ao seu *dharma*”. Porém, é relevante que se diga, que além do sentido de “dever” o termo “*dharma*” tem várias outras acepções, tais como: lei, justiça, virtude, moralidade, religião.

“Diga-me o que é benéfico para mim, sou Seu discípulo e refugio-me em Você”.¹¹

Verso 9

sañjaya uvāca
evam uktvā hṛṣīkeśaṁ guḍākeśaḥ parantapaḥ
na yotsya iti govindam uktvā tūṣṇīm babhūva ha

Sañjaya disse:

Tendo assim falado a Hṛṣīkeśa (Kṛṣṇa), Guḍākeśa (Arjuna), o conquistador do sono e o castigador dos inimigos, disse a Govinda (Kṛṣṇa), “Eu não lutarei” e silenciou-se.

Comentário

Então, o Senhor Supremo, a Pessoa Suprema, introduziu o conhecimento do Śāstra {escritura *védica*}, concernente ao Eu espiritual, para o benefício de Arjuna, ciente de que sua ilusão não chegaria a um fim, exceto, pelo conhecimento da real natureza do Eu espiritual. E nesse contexto da guerra, o ato de lutar, era um dever prescrito e tal dever quando executado livre do apego aos frutos, torna-se um meio para o autoconhecimento. Todavia, Arjuna, cuja coragem natural tinha sido perdida devido ao amor e compaixão mal expressados numa situação em que achava que a guerra era injusta, ainda que fosse o mais elevado dever para os guerreiros (*kṣatriyas*), se refugiou em Śrī Kṛṣṇa para saber qual era o seu verdadeiro dever. Nesse contexto Śrī Yamunācārya disse: “A introdução ao conhecimento do Śāstra iniciou-se para o benefício de Arjuna que havia se refugiado em Śrī Kṛṣṇa e cuja mente estava agitada por interpretar erroneamente amor e compaixão e pela ilusão que justiça fosse injustiça” {Gītārtha-saṅgraha, verso 5}.¹²

Verso 10

tam uvāca hṛṣīkeśaḥ prahasann iva bhārata
senayor ubhaya madhye viṣṭāntam idaṁ vacaḥ

¹¹ Sampatkumaran (nota 24) aponta que Arjuna indicou sua preferência, mas busca a confirmação de sua escolha por parte de Sri Kṛṣṇa.

¹² Ādidevānanda em seu texto preferiu transladar os comentários em relação aos versos 9 e 10 juntos, porém, assim como Sampatkumaran e Achari, optei em transcrevê-los separadamente.

Ó descendente de Bhārata¹³ (Dhṛtarāṣṭra), para ele que estava lamentando-se entre os dois exércitos, Hṛṣīkeśa (Kṛṣṇa) como que sorrindo (em tom de gracejo), falou as seguintes palavras:

Comentário

A Pessoa Suprema falou estas palavras como que sorrindo¹⁴, e olhando para Arjuna, que estava dominado pelo pesar resultante da ignorância sobre a real natureza do corpo e do Eu espiritual, mas que por um outro lado, estava falando sobre o dever como se tivesse uma compreensão que o Eu espiritual é distinto do corpo, enquanto que na verdade estava confundido entre idéias contraditórias, pois tinha repentinamente se tornado inativo entre os dois exércitos que estavam se preparando para lutar. Śrī Kṛṣṇa então, como que gracejando, disse para Arjuna as palavras começando com, “Nunca houve um tempo que Eu não tenha existido” (2:12), e terminando com “Eu libertarei você de todos os pecados; não se aflija!” (18:66). Palavras essas, que têm por seu conteúdo a natureza real do Eu espiritual {*Ātman*}, do Eu Supremo {*Paramātmā*}, e dos percursos do trabalho (*karma*), do conhecimento (*jñāna*) e da devoção (*bhakti*), que constituem o meio para alcançar a realização espiritual mais elevada.

Verso 11

śrī bhagavān uvāca
aśocyān anvaśocas tvaṁ prajñā-vādānś ca bhāṣase
gatāsūn agatāsūnś ca nānuśocanti paṇḍitāḥ

O Sublime Bhagavān disse:

Ainda que dizendo palavras sábias, você lamenta por aqueles que não devem ser lamentados. O sábio não lamenta nem pelos vivos nem pelos mortos.

Comentário

¹³ Sañjaya se dirige ao rei Dhṛtarāṣṭra invocando a sua nobre descendência em relação ao rei Bhārata.

¹⁴ Sampatkumaran (nota 26) questiona se Śrī Kṛṣṇa falou sorrindo porque o ensinar é uma brincadeira de criança para Ele; ou se para ocasionar a agitação na mente de Arjuna e, desse modo, criar um pretexto para ensinar ao mundo inteiro; ou porque as dúvidas filosóficas de Arjuna e sua ignorância essencial proporcionassem um ridículo contraste – porém, ele conclui que tal sorriso conduz ao sarcasmo no verso seguinte.

Você está lamentando por aqueles que não merecem serem lamentados. Você também fala palavras sábias sobre a natureza do corpo e do Eu espiritual como se segue: ‘Os ancestrais degradam-se desprovido dos rituais de oblações de comida e água’ (1:42). Não há razão para tal pesar para aqueles que possuem conhecimento da natureza do corpo e do Eu espiritual. Aqueles que conhecem a exata verdade não lamentarão por aqueles corpos dos quais a vida foi-se embora e por aqueles dos quais o princípio da vida não partiu. Eles não lamentam nem pelos corpos nem pelas almas.

Portanto, em você esta contradição é visível – você lamenta-se ao pensar ‘eu os matarei’ e ao mesmo tempo você fala sobre justiça e injustiça, como se isto fosse o resultado do conhecimento do Eu espiritual como distinto do corpo. Portanto você não conhece a natureza do corpo nem do Eu espiritual que é distinto do corpo e é eterno. Nem você conhece os deveres, tais como os da guerra etc., que (como deveres) constituem o meio para a realização do Eu espiritual, nem do fato que esta guerra (que representa um dever no presente contexto), se lutada sem quaisquer desejos egoístas pelos resultados, é um meio para a realização do conhecimento da verdadeira natureza do Eu espiritual.

O significado implícito é este: este Eu espiritual, de fato, não é dependente do corpo para Sua existência, nem está sujeito à destruição na morte do corpo, pois não há nem nascimento ou morte para Ele. Portanto não há razão para lamentação. Porém, o corpo por natureza é insenciente, está sujeito à mudança, e seu nascimento e morte são naturais; então ele (o corpo) não é também para ser lamentado.

Então, primeiramente ouça sobre a natureza do Eu espiritual.

Verso 12

na tv evāhaṁ jātu nāsaṁ na tvaṁ neme janādhīpāḥ
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vayam ataḥ param

Nunca houve um tempo que Eu não existisse, nem você, nem quaisquer desses reis. Nem haverá algum tempo no futuro que nós deixaremos de existir.

Comentário

De fato, Eu, o Senhor Supremo de todos, sou eterno e nunca fui inexistente, pois sempre existi. Da mesma forma, você e todas essas

entidades vivas, que estão sujeitas ao Meu controle, sempre existiram. Não é que “todos nós”, Eu e vocês, deixaremos de existir “no futuro”, ou seja, além do tempo presente, nós sempre existiremos. Assim como não pode haver dúvida que Eu, o Eu Supremo e Senhor de todos, sou eterno, similarmente, vocês (Arjuna e todos os outros) que são seres corporificados, também devem ser considerados eternos.

O precedente implica que a diferença entre o Senhor Supremo, o soberano sobre todos, e os Eus espirituais, como também as diferenças entre os próprios Eus espirituais, são reais. Isto tem sido declarado pelo próprio Senhor Supremo. Pois, diferentes termos como “eu”, “você”, “estes”, “todos” e “nós”¹⁵ têm sido usados pelo Senhor Supremo durante a explicação sobre a verdade da eternidade a fim de remover a incompreensão de Arjuna que está iludido pela ignorância.

[A seguir teremos a refutação da teoria *upādhi* de Bhāskara¹⁶ e a teoria da Ignorância dos *advaitins*¹⁷ que negam qualquer diferença última entre o Senhor Supremo e os *jīvas* {entidades vivas}.]¹⁸

Se nós examinarmos a teoria (de Bhāskara) dos *upādhis* (adjuntos), que afirma que as diferenças aparentes entre os *jīvas* são devidas aos adjuntos, terá que ser admitido que menções sobre diferenças está fora de propósito quando se explica a verdade última, uma vez que a teoria sustenta que não há tais diferenças em realidade. Porém, que as diferenças mencionadas pelo Senhor Supremo são reais, e que são também corroboradas pelo *Śruti* é um fato: “Eterno entre os eternos, senciente entre os sencientes, Aquele que realiza os desejos de todos” (Sve.U.VI.13, Ka.U.V.13). O significado do texto é: Entre os eternos seres sencientes que são incontáveis, Ele, que é o Espírito Supremo, realiza os desejos de todos.

¹⁵ De acordo com Śankara (WARRIER, p.29) a idéia de plural nesse verso se refere às diferenças em relação aos corpos e não à pluralidade dos *Atmans* (Eus espirituais) conforme interpretação de Rāmānuja..

¹⁶ Bhāskara foi um proeminente filósofo do século IX d.C. e escreveu um comentário sobre o Vedānta-Sūtras intitulado Bhāskarabhāṣya.

¹⁷ *Advaitins* se referem aos seguidores da filosofia *advaita* de Śankara.

¹⁸ Lembrando que todo o texto que se encontra nesta presente tradução entre parêntesis (com exceção para os epítetos de Kṛṣṇa, Arjuna e Dhṛtarāṣṭra introduzidos por mim, no qual seus nomes próprios Arjuna ou Kṛṣṇa ou Dhṛtarāṣṭra foram mencionados entre parêntesis por mim – veja por exemplo 2:10 onde os dois primeiros parêntesis foram introduzidos por mim e o terceiro pelo tradutor do sânscrito para o inglês) ou entre colchetes foi adicionado pelo tradutor do sânscrito para o inglês, ou seja, Svāmī Ādidevānanda ou por seu editor. Tais adições têm como objetivo possibilitar maior clareza no entendimento do texto.

Com relação à teoria dos *advaitins*, {ou seja, dos seguidores da filosofia *advaita*}, de que a percepção da diferença é ocasionada apenas pela ignorância e não é de fato real, nesse caso, o Ser Supremo cuja visão tem que ser verdadeira e, portanto, tem que ter uma cognição imediata da não diferença da consciência imutável e eterna como constituinte da natureza do *Ātman* em toda autenticidade, e, portanto, tem que estar sempre livre de toda ignorância e seus efeitos, não pode, de maneira alguma, perceber as assim-chamadas diferenças que surgem da ignorância. É, portanto, unimaginável que Ele se ocupe em atividades tais como ensinar, que pode proceder apenas de tal percepção de diferenças que surgem da ignorância.

O argumento que o Ser Supremo, ainda que dotado da compreensão da não-dualidade, pode ainda ter a consciência de tal diferença persistindo mesmo após a sua eliminação, assim como uma peça de roupa após ter sido queimada e ainda assim continua a ter a aparência de roupa, e que tal continuação do eliminado não causa enredamento – tal argumento é inválido na luz de uma outra analogia de um tipo similar, a saber, a percepção da miragem, que, quando entendida ser o que é, não faz ninguém se esforçar para ir buscar água daí. Da mesma forma, mesmo se a impressão da diferença negada pela não-dualística iluminação persiste, isto não pode conduzir alguém para atividades tal como ensinar; pois o objeto para quem a instrução é para ser transmitida é descoberto ser irreal. A idéia é que assim como a descoberta da não-existência de água na miragem pára todo o esforço de obter água daí, assim também quando toda dualidade é eliminada pela iluminação, nenhuma atividade como ensinar a discípulos etc., poderia acontecer.

Nem pode o Senhor Supremo ser concebido como tendo sido anteriormente ignorante e como tendo alcançado o conhecimento da unidade através das escrituras, e como estando ainda sujeito à continuação das experiências interrompidas. Tal posição ficaria em contradição ao Śruti e ao Smṛti: “Ele, que é o conhecedor de tudo” (Mun.U., 1.1.9); {Ele que é} o todo conhecedor e supremo e {Seus} variados tipos de poderes naturais são mencionados nos Śrutis, tais como conhecimento, força e ação’ (Śve.U.6.8); “Eu conheço, Arjuna, todos os seres do passado, presente e futuro mas ninguém Me conhece,” etc. (7.26)

E ademais, se a percepção da diferença e distinção estão destinadas a persistir mesmo após o Eu Supremo unitário {o Um sem segundo} ter sido decisivamente compreendido, a pergunta surgirá – para quem o Senhor Supremo e a sucessão de mestres da tradição instruirá o conhe-

cimento de acordo com a compreensão deles? A pergunta necessita de uma resposta. A idéia é que o conhecimento da não-dualidade e a percepção das diferenças não podem co-existir. Se isto for replicado pelos *advaitins* sustentando a teoria *bimba-pratibimba* (o original e os reflexos) que mestres dão instruções para seus próprios reflexos na forma de discípulos tais como Arjuna, isto seria um tremendo absurdo.

Pois, ninguém que não esteja fora dos seus sentidos se submeteria a dar quaisquer instruções para seus próprios reflexos em uma pedra preciosa, em uma lâmina de uma espada ou em um espelho, sabendo, como ele sabe, que eles não são diferente dele mesmo. A teoria da persistência {continuação} do eliminado torna-se então impossível de manter-se, porque o conhecimento do Eu unitário destrói a remota ignorância na qual as diferenças ficando fora do Eu devem ser estabelecidas. “A persistência do eliminado” realmente ocorre em casos tais como a visão de duas luas, onde a causa da visão é o resultado de algum defeito real na visão, não removível pela compreensão certa da singularidade da lua. Ainda que a percepção das duas luas possa continuar, a eliminada cognição é apresentada sem consequência na força da forte evidência dos contrários. Pois, isto não conduzirá para nenhuma atividade apropriada para uma experiência real.

Mas no presente contexto (ou seja, o *adváitico*), a concepção da diferença, cujo objeto e causa são admitidamente irrealis, é cancelada pelo conhecimento da realidade. Então a “persistência do eliminado” não pode de nenhuma maneira acontecer. Portanto, se o Senhor Supremo e a presente sucessão de preceptores alcançaram a compreensão da realidade (não-dual), suas percepções de diferença e trabalho tais como ensinar procedendo dessa percepção, são impossíveis. Se, ao contrário, a percepção da diferença persiste por causa da continuação da ignorância e sua causa, então, esses professores são eles mesmos ignorantes da verdade, e serão incapazes de ensinar a verdade.

Ademais, como o preceptor alcançou o conhecimento do Ātman unitário {o Um sem segundo} e desse modo a ignorância atinente ao *Brahman* e todos os efeitos de tal ignorância são desse modo aniquiladas, não há razão em instruir o discípulo. Se for sustentado que o preceptor e o seu conhecimento estão apenas na imaginação do discípulo, o discípulo e o seu conhecimento são similarmente o produto da imaginação do mestre, e como tal não pode colocar um fim à ignorância em questão. Se for mantido que o conhecimento do discípulo destrói a ignorância etc., porque isto contradiz o antecedente estado de não-iluminação, o mesmo pode ser afirmado do conhecimento do preceptor.

A futilidade de tais ensinamentos é óbvia. {Portanto}, basta destas inaceitáveis doutrinas as quais têm sido todas refutadas.

Verso 13

dehino'smin yathā dehe kaumāraṁ yauvanam jarā
tathā dehāntara-prāptir dhīrastatra na muhyati

Assim como o Eu espiritual associado com um corpo passa através da infância, juventude e velhice (condizente a esse corpo), de forma similar (na morte) o Eu espiritual passa para um outro corpo. Uma pessoa sábia não é confundida por isso.

Comentário

Porque o Eu espiritual é eterno, uma pessoa não lamenta, pensando que o Eu espiritual está perdido quando Ele (o Eu espiritual corporificado) abandona o estado da infância e alcança a puberdade e outros estados. Similarmente, a pessoa sábia sabendo que o Eu espiritual é eterno, não lamenta quando o Eu espiritual alcança um corpo diferente do corpo atual. Portanto os Eus espirituais, sendo eternos, não são objetos dignos de lamentação.

Tal atitude tem que ser considerada aqui, pois os Eus espirituais eternos por causa Deles estarem sujeitos ao imemorial *karma*, tornam-se dotados com apropriados corpos para cumprirem Seus *karmas*. Para livrarem-se dessa escravidão (de corpos), os seres corporificados devem cumprir os seus deveres, tal como o de lutar, adequados às suas classes sociais¹⁹, com a ajuda dos próprios corpos com uma atitude de desapego aos resultados, conforme prescrito pelas escrituras. Mesmo para tais cumpridores dos seus deveres *karmicos*, os contatos com os objetos dos sentidos causam prazer e dor, que surgem das sensações de calor e frio e tais outras coisas. Mas estas experiências {agradáveis ou desagradáveis} devem ser toleradas até que as ações instruídas nas escrituras cheguem a um fim.

A seguir {Śrī Bhagavān} explica a importância dessa tolerância:

¹⁹ 'adequados às suas classes sociais' se refere aqui às quatro divisões do sistema social védico, a saber: a classe dos sacerdotes, filósofos e educadores (*brāhmaṇas*), a classe dos guerreiros e administradores (*kṣatriyas*), a classe dos comerciantes e agricultores (*vaiśyas*), e a classe dos operários que servem às três classes citadas (*śūdras*).

Verso 14

mātrā-sparśās tu kaunteya śītoṣṇa-sukha-duḥkha-dāḥ
āgamāpāyino’ nityās tāms titikṣasva bhārata

O contato dos sentidos com os seus objetos, ó Kaunteya²⁰ (Arjuna), causa as sensações de frio e calor, prazer e dor. Essas sensações vêm e vão, nunca duram muito. {Portanto,} ó descendente de Bhārata²¹ (Arjuna), aprenda a suportá-las

Comentário

Porque a audição, o tato, a forma, o paladar e o olfato com suas bases são os efeitos dos elementos sutis dentro da mente (*tanmātrās*), eles são denominados *mātras*. O contato com estes elementos sutis através da audição e dos outros sentidos dão surgimento aos sentimentos de prazer e dor, na forma de calor e frio, maciez e dureza. As palavras “frio e calor” ilustram outras sensações também. Portanto, aprenda a tolerar estas sensações com perseverança até que você tenha cumprido seus deveres conforme prescrito pelas escrituras. A pessoa perseverante deve suportá-las pacientemente, visto que elas ‘vêm e vão’. Elas são transitórias. Quando os *karmas*²², que causam o cativeiro material, forem destruídos, este ‘vir e ir’ se encerrará.

A seguir o Senhor Supremo esclarece o propósito dessa tolerância:

Verso 15

yaṁ hi na vyathayaty ete puruṣaṁ puruṣarābha
sama-duḥkha-sukhaṁ dhīraṁ so’ mṛtatvāya kalpate

Para a pessoa que não é afetada por tais coisas, ó Puruṣarābha²³ (Arjuna), e a quem dor e prazer são a mesma coisa – tal pessoa resoluta torna-se digna da imortalidade.

²⁰ Kaunteya é um epíteto de Arjuna que se refere a ele como filho de Kuntī.

²¹ Assim como o rei Dhṛtarāṣṭra, Arjuna é também um descendente do rei Bhārata. Portanto, ele (Arjuna) é algumas vezes chamado de Bhārata.

²² O sânscrito não faz plural com “s”. No entanto, é comum quando se escrevem os termos sânscritos isoladamente no meio de textos em português observar o plural com “s”. Portanto, tal critério foi utilizado nesta tradução.

²³ Arjuna é denominado aqui de “Puruṣarābha” que se refere a ele como o “líder entre os homens”.

Comentário

A pessoa dotada com perseverança que considera a dor tão inevitável como o prazer, e que participa da guerra e tais outros atos apropriados à sua classe social sem apego aos resultados e apenas como um meio para alcançar a imortalidade, e que cujo impacto das armas na guerra etc., que envolve suaves ou árduos contatos, não a perturba, tal pessoa alcança a imortalidade, não a pessoa como você, que não pode tolerar o pesar. Porque os Eus espirituais são imortais, o que tem que ser feito aqui é tão somente isto. Este é o significado.

Por causa da imortalidade dos Eus espirituais e da natural destrutibilidade dos corpos, não há nenhuma razão para a lamentação. Isto foi dito (anteriormente): “O sábio não lamenta nem pelos vivos nem pelos mortos” (2:11). A seguir, o Senhor Supremo esclarece essa mesma idéia.

Verso 16

nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ
ubhayor api dṛṣṭo ’ntas tv anayos tattva-darśibhiḥ

O irreal nunca pode vir a ser, o real nunca deixa de ser. A conclusão sobre esses dois é percebida pelos que enxergam a verdade.

Comentário

“O irreal”, ou seja, o corpo, nunca pode vir a ser. “O real”, ou seja, o Eu espiritual, nunca pode deixar de ser. A definição final sobre o corpo e o Eu espiritual, que pode ser experienciada, tem sido realizada corretamente pelos que enxergam a Verdade. Assim como a análise culmina na conclusão, o termo “a definição final” é utilizado aqui. O significado é este: Inexistência (ou seja, perecibilidade) é a real natureza do corpo que é por si mesmo insenciente. Existência (ou seja, imperecibilidade) é a real natureza do Eu espiritual, que é senciente. [O que se segue é a comprovação {escritural} de descrever o corpo como “irreal” e como tendo “nunca que vir a ser”.]

Inexistência tem, de fato, a natureza da perecibilidade, e existência tem a natureza da imperecibilidade, como Bhagavān Parāśara disse: “Ó *Brāhmaṇa*, à parte da entidade consciente não há nenhum outro grupo de coisas em nenhum lugar e em tempo algum. Desse modo eu ensinei a você o que é existência real – como a entidade consciente é real, e

tudo o mais é irreal” (V.P.,2.12, 43-45). “A Realidade Suprema é considerada como imperecível pelo sábio. Não há dúvida que o que pode ser obtido de uma substância perecível é também perecível” (Ibid., 2.14.24). “Esta entidade que mesmo por uma mudança no tempo não pode vir a possuir uma diferença através da modificação, etc., é real. O que é esta entidade, ó Rei? (Ela é o Eu que retém o Seu conhecimento)” (Ibid., 2.13.100).

É dito aqui também: “Estes corpos... estão destinados a ter um fim” (2.18) e “Saiba que Ele (o *Ātman*) é indestrutível” (2.17). Compreende-se então que a perecibilidade do corpo e a imperecibilidade do Eu espiritual é a razão para a designação do *Ātman* como sendo “existência” (*sattva*) e o corpo como sendo “inexistência” (*asattva*). Este verso não tem referência com a doutrina Satkaryavada²⁴ (ou seja, a teoria que os efeitos estão presentes na causa), portanto tal teoria não tem relevância aqui. Arjuna está iludido sobre a verdadeira natureza do corpo e do Eu espiritual; então o que deve ser ensinado a ele a fim de remover sua ilusão, é a discriminação entre estes dois – o que é qualificado por perecibilidade e o que é qualificado por imperecibilidade. Esta (declaração) é introduzida da seguinte maneira: “Pelo o vivo, ou pelo o morto” (2.11).

Novamente este ponto torna-se claro imediatamente (pelas palavras), “Saiba que Isso {o Eu espiritual} é indestrutível ...” (2.17) e “Estes corpos ... estão destinados a ter um fim” (2.18)

A seguir, Śrī Kṛṣṇa explica como a imperecibilidade do Eu espiritual deve ser compreendida.

Verso 17

avināśi tu ta dviddhi yena sarvam idaṁ tatam
vināśam avyayasyāśya na kaścit kartum arhati

**Saiba que Isso pelo qual tudo é impregnado é indestrutível.
Ninguém pode causar a destruição Disso, {que é} imutável.**

Comentário

²⁴ *Sat-kārya-vāda*, conforme explicitado por Sampatkumaran (nota 45), é uma doutrina comum ao sistema *Saṅkhya* bem como a algumas escolas do *Vedānta*. Esta doutrina sustenta que nenhuma coisa pode advir do nada, ou seja, ela sustenta que os efeitos estão latentes na causa. E Achari (ref.:2:16) comenta que ainda que de um modo geral Rāmānuja apóia esta doutrina, neste verso especificamente ele diz que não há nenhuma referência em relação a ela.

Saiba que o Eu espiritual em sua natureza essencial é imperecível. A completa insciente matéria, que é diferente (do Eu espiritual), é penetrada pelo Eu espiritual. Por causa da capacidade de penetração e extrema sutileza, o Eu espiritual não pode ser destruído; pois todas as entidades à parte do Eu espiritual são capazes de ser penetrada pelo Eu espiritual e, portanto, elas são mais espessas do que Ele. Agentes destrutivos como armas, água, vento, fogo etc., penetram as substâncias a serem destruídas e as desintegram. Mesmo martelos e outras ferramentas provocam correntes de ar através do violento contato com os objetos e, portanto, destroem seus objetos, porém, a natureza essencial do Eu espiritual sendo mais sutil do que qualquer outra coisa é indestrutível.

A seguir, (o Senhor Supremo) diz que os corpos são perecíveis:

Verso 18

antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śārīraṇaḥ
naāśino'prameyasya tasmād yudhyasva bhārata

Estes corpos do *jīva* (do Eu espiritual corporificado) estão destinados a ter um fim, enquanto o *jīva* mesmo é eterno, indestrutível e incompreensível. Portanto, lute, ó descendente de Bhārata (Arjuna).

Comentário

A raiz “*dih*” significa “crescer”. Portanto estes corpos (*dehās*) são caracterizados pela diversidade. Eles têm um fim, pois a natureza deles é perecível, assim como jarros e tais outras coisas que são caracterizados pela diversidade e são vistos como tendo um fim. Os corpos do Eu corporificado, que são feitos de elementos conglomerados {ou seja, das combinações dos elementos da matéria}, servem para o propósito de experienciar os efeitos dos *karmas*, conforme declarado no B-rh.U.IV.4.5, “Corporificações auspiciosas são obtidas através das boas ações”. Tais corpos perecem quando os *karmas* são extinguidos, porém o Eu espiritual permanece imperecível. Por que? Porque Ele não é mensurável²⁵. Nem pode o Eu espiritual ser concebido como o objeto de conhecimento, mas apenas como o sujeito (conhecedor). Isto será ensinado posteriormente: “Aquele que conhece o Eu espiritual é chamado de

²⁵ Sampatkumaran traduziu “porque Ele {o Eu espiritual} é incapaz de ser o objeto do conhecimento”.

o conhecedor do campo por aqueles que conhecem a respeito disso” (13.1).

Além disso, o Eu espiritual não é percebido como sendo composto de muitos (elementos). Porque na percepção “Eu sou o conhecedor” de todo o corpo, apenas alguma outra coisa que o corpo é compreendida como possuindo uma forma invariável como o conhecedor. Ademais, o conhecedor não pode ser desmembrado e visto em diferentes lugares como é o caso com o corpo. Portanto o Eu espiritual é eterno, pois, (1) Ele não é um ser complexo de uma única forma; (2) Ele é o sujeito conhecido; (3) Ele penetra tudo. Ao contrário, o corpo é perecível, porque (1) ele é complexo; (2) ele serve para o propósito de experienciar os frutos do *karma* pelo Eu corporificado; (3) ele tem uma pluralidade de partes e (4) ele pode ser penetrado. Portanto, porque o corpo é por natureza perecível e o Eu espiritual por natureza é eterno, ambos não são objetos próprios para lamentação. Portanto, tolerando com perseverança o inevitável ataque das armas, agudas ou árduas, as quais estão endereçadas a você e aos outros, comece essa ação denominada de guerra sem estar apegado aos frutos, mas pela causa de alcançar a imortalidade.

Verso 19

ya enaṁ veti hantāraṁ yaś cainaṁ manyate hatam
ubhau tau na vijānīto nāyaṁ hanti na hanyate

Aquele que considera Ele (o Eu espiritual) um matador, e aquele que pensa sobre Ele como algo que morre – ambos são ignorantes. Pois, o Eu espiritual não mata nem é morto.

Comentário

Quanto a “Ele”, a saber, ao Eu espiritual, cuja natureza tem sido descrita, aquele que pensa Nele como matador, ou seja, como a causa da morte, e aquele que considera “Ele” (o Eu espiritual) como morto por alguma causa ou outra – ambos não conhecem {ou seja, não têm conhecimento da verdadeiro natureza do Eu espiritual}. Visto que o Eu espiritual é eterno pelas razões mencionadas anteriormente, nenhuma causa possível de destruição pode matá-Lo e pela mesma razão, Ele não pode ser morto. Ainda que a raiz “han” (matar) tem o Eu espiritual por seu objeto, isto significa causar a separação do corpo do Eu espiritual. Textos escriturais como “Você não deve causar danos aos seres” e “O

brahmana não deve ser morto” (K. Sm. 8.2)²⁶ indicam ações não prescritas, causando a separação do corpo do Eu espiritual. [Nas citações acima, matança é aludida num senso ético, enquanto o texto refere-se a matar ou separar o Eu espiritual do corpo num senso metafísico. Isto será explicitado no verso seguinte].

Verso 20

na jāyate mriyate vā kadācin nāyaṁ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ
ajo nityaḥ śāśvato’ yaṁ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre

Ele (o Eu espiritual) nunca é nascido; Ele nunca morre; uma vez que veio a ser, Ele nunca deixa de ser. ele é não-nascido, eterno, sempre existente e primordial e Ele não morre quando o corpo morre.

Comentário

Visto que o Eu espiritual é eterno pelas razões mencionadas e, portanto livre das modificações, é dito que todos os atributos do (corpo) insciente como nascimento, morte etc., nunca tocam o Eu espiritual. Nesta conexão, porque a afirmação, “Ele nunca nasce, Ele nunca morre” está no tempo presente, isto deve ser compreendido que o nascimento e a morte que são vivenciados por todos em todos os corpos, não tocam o Eu espiritual. A declaração “uma vez que veio a ser, Ele nunca deixa de ser” significa que este Eu espiritual, tendo surgido no início de um *kalpa* (um período de tempo da manifestação material) não cessará de ser no fim do *kalpa* (ou seja, surgirá novamente no começo do seguinte *kalpa* a menos que Ele seja liberado). Este é o significado – que o nascimento no começo de um *kalpa* em corpos tais como estes de Brahma e outros, e morte no fim de um *kalpa* como declarado nas escrituras, não tocam o Eu espiritual. Por isso, os Eus espirituais em todos os corpos, são não-nascidos e, portanto, eterno. Ele {o Eu espiritual} é permanente e não se envolve, como a matéria, com invisíveis modificações que acontecem {tais como o processo de crescimento, envelhecimento, etc.}. Ele {o Eu espiritual} é primordial; o significado é que Ele existe desde tempos imemoriais; Ele é sempre novo, ou seja, Ele é capaz de ser vivenciado

²⁶ “(K. Sm.8.2)” não foi possível identificar tal fonte, pois tal abreviatura não consta na lista de abreviações citadas por Adidevānanda e, na tradução de Sampatkumaran e Achari, ambos simplesmente após a citação abrem um parêntesis com um ponto de interrogação (?).

sempre como fresco. Portanto, quando o corpo é morto o Eu espiritual não é morto.

Verso 21

vedāvināśinam nityaṁ ya enam ajam avyayam
kathāṁ sa puruṣaḥ pārtha kaṁ ghātayati hanti kam

A pessoa que sabe que este (Eu espiritual) é indestrutível, não-nascido, imutável e, portanto, eterno – como e a quem, ó Pārtha (Arjuna), ela poderá matar ou ser a causa da morte de alguém?

Comentário

A pessoa que sabe que o Eu espiritual é eterno, visto que Ele é indestrutível, não-nascido e imutável – como pode tal pessoa matar ou causar a morte do Eu espiritual, quer Ele esteja habitando nos corpos de deuses ou animais ou seres imóveis? O significado é este: o sentimento de lamentação: “Eu causo a matança desses Eus espirituais, ou eu Os mato”, tem sua base unicamente na ignorância sobre a verdadeira natureza do Eu espiritual.

Tome como certo que o que é feito é apenas a separação dos corpos dos Eus espirituais eternos. Mesmo assim, {ainda poderá ser argumentado que} quando os corpos, os quais são instrumentos para a experiência dos prazeres permissíveis, perecem, aí ainda existe razão para a lamentação em sua separação dos corpos. Quanto a isto (Śrī Kṛṣṇa) replica:

Verso 22

vāsāṁsi jīrṇāni yathā vihāya navāni gṛhṇāti naro’parāṇi
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny anyāni samyāti navāni dehi

Assim como uma pessoa joga fora as roupas velhas e veste outras novas, similarmente o Eu espiritual corporificado abandona os velhos corpos e entra em outros novos.

Comentário

Que estas pessoas que abandonam seus corpos numa justa guerra obtêm corpos mais esplendorosos que os anteriores, é sabido através das

escrituras.²⁷ Jogar fora as roupas velhas e pegar outras novas e belas, pode ser apenas causa de alegria, conforme visto aqui nesse mundo no caso de novas vestimentas.

A seguir Śrī Kṛṣṇa novamente enfatiza a compreensão da indestrutibilidade do Eu espiritual ensinada anteriormente: “Saiba que Isso pelo qual tudo é impregnado é indestrutível” (2.17) e confirma isso da seguinte forma:

Verso 23

nainam chindanti śastrāṇi nainam dahati pāvakaḥ
na cainam kledayanty āpo na śoṣayati mārutaḥ

As armas não perfuram o Eu espiritual, o fogo não O queima, a água não O molha, e o vento não O seca.

Verso 24

acchedyo'yamadahyo'yamakledyo'śoṣya eva ca
nityaḥ sarva-gataḥ sthāṇur acalo'yam sanātanaḥ

O Eu espiritual não pode ser cortado, queimado, molhado e nem secado. O Eu espiritual é eterno, todo-penetrante, estável, imóvel e primordial.

Comentário

Armas, fogo, água e ar são incapazes de cortar, queimar, molhar ou secar o Eu espiritual. A natureza transcendental do Eu espiritual é toda-penetrante e está presente em todos os lugares e, portanto, é mais sutil que todos os elementos materiais. O Eu espiritual não pode ser penetrado pelos elementos materiais, portanto o ato de cortar, queimar, molhar ou secar são ações que podem acontecer apenas por penetrar a substância material. Portanto o Eu espiritual é eterno. Ele é estável, imóvel e primordial. O significado é que Ele é imutável, inabalável e primordial.

Verso 25

avyakto'yam acintyo'yam avikāryo'yam ucyate

²⁷ A idéia aqui é que tais guerreiros obtêm corpos celestiais.

tasmād evam viditvainam nānuśocitum arhasi

É dito que este (Eu espiritual) é imanifesto, inconcebível e imutável. Portanto, conhecendo-O dessa maneira, não é apropriado que você se aflija.

Comentário

O Eu espiritual não se torna manifesto através desses meios de conhecimento (pramānas) pelos quais os objetos suscetíveis de serem perfurados etc., tornam-se manifestos; portanto Ele é imanifesto, sendo diferente em sua natureza dos objetos suscetíveis à corte etc. Dessa forma o Eu espiritual é inconcebível, visto que Ele não possui a natureza essencial de nenhum dos elementos materiais, e, portanto não pode ser concebido {por meio do conhecimento material}. Saiba também que o Eu espiritual é imutável, ou seja, incapaz de modificações. Então sabendo que este Eu espiritual é dotado de todas essas qualidades, não condiz com você {ó Arjuna} lamentar-se por Sua causa.

Verso 26

atha cainam nitya jātaṁ nityam vā manyase mṛtam
tathāpi tvaṁ mahābāho nainam śocitum arhasi

Ou mesmo se você considera que o Eu espiritual nasce e morre constantemente, ainda assim, ó Arjuna de braços poderosos, não há razão para você afligir-se.

Comentário

Além disso, se você considera este Eu espiritual idêntico ao corpo, que nasce e morre constantemente e que portanto, não tenha nada mais que estas características do corpo mencionadas anteriormente - mesmo assim, não condiz com você sentir pesar, visto que nascimento e morte são inevitáveis para o corpo, cuja natureza é mutável.

Verso 27

jātasya hi dhruvo mṛtyur dhruvaṁ janma mṛtasya ca
tasmād aparihārye'rthe na tvaṁ śocitum arhasi

Pois, a morte é certa para aquilo que nasce, e o renascimento é certo para aquilo que morre; portanto, você não precisa afligir-se por algo que é inevitável.

Comentário

Para o que foi originado, a destruição é certa – isto é conhecido como sendo inevitável. Similarmente o que pereceu inevitavelmente nascerá. Como devemos entender essa questão, ou seja, que há nascimento para isso (a entidade) que morreu? É entendido que apenas uma entidade existente pode nascer e não uma entidade não-existente. Nascimento, destruição etc., são meramente estados particulares de uma entidade existente.

Agora, fios e tais outras coisas realmente existem. Quando arranjados numa maneira particular, os fios são chamados de roupas etc. É visto que mesmo estes que sustentam a doutrina que o efeito é uma nova entidade (*asatkārya-vādins*)²⁸ pelo menos admitirão que nenhuma entidade {ou nesse caso, substância} nova sobre ou acima do arranjo particular de fios é vista. Portanto, não é razoável postular que isto é o vir a ser de uma nova entidade, desde que pelo processo de manufatura há apenas o alcance de um novo nome e funções especiais. Nenhuma entidade nova surge.

Nascimento, morte etc., são então estados particulares de uma entidade existente. Em relação a uma entidade que entrou num estágio conhecido como nascimento, sua entrada na condição oposta é chamada morte. De uma entidade em evolução, uma sequência de estados evolucionários é inevitável. Por exemplo, a argila torna-se uma massa, um jarro, e então uma peça quebrada de cerâmica e (finalmente) pó. Aqui, o que é chamado aniquilação é o alcance de um estágio posterior por uma entidade que existiu previamente num estágio anterior. E esta própria aniquilação é chamada renascimento nesse estágio. Desse modo, sendo a sequência chamada nascimento e morte inevitável para uma entidade em desenvolvimento, não é necessário então, ó Arjuna, que você lamente-se por isso.

²⁸ Sampatkumaran (nota 54) diz que a referência aqui está relacionada com a doutrina *Naiyāyika* de *asatkārya-vāda*, a qual mantém que o efeito é completamente novo e algo diferente da causa.

A seguir Śrī Kṛṣṇa diz que nem mesmo o mais insignificante pensar de ver uma entidade passar de um estágio de existência anterior para um estágio oposto, é justificável em relação aos seres humanos etc.

Verso 28

avyaktādīni bhūtāni vyakta-madhyāni bhārata
avyaktanidhanāny eva tatra kā paridevanā

Ó descendente de Bhārata {Arjuna}, os seres têm um começo desconhecido, um meio conhecido e um fim desconhecido. O que há então para afligir-se sobre tudo isso?

Comentário

Seres humanos etc., (ou seja, os corpos) existem como entidades; os seus estágios anteriores são desconhecidos, os seus estágios intermediários na forma de ser humano etc., são conhecidos, e seus (finais e) futuros estágios são desconhecidos. Porque eles então existem em seus próprios estágios naturais, não há causa para lamentação.

Após então dizer, que não há causa para a lamentação nem mesmo em relação do ponto de vista que identifica o corpo com o Eu, Śrī Kṛṣṇa, a seguir, diz que é difícil de encontrar alguém que possa ser dito ter realmente percebido o *Ātman*, ou falado sobre Ele, ou ouvido falar sobre Ele, ou obtido uma verdadeira concepção Dele através da audição. Pois o

Ātman, o qual é realmente diferente do corpo, é de uma natureza esplêndida.

Verso 29

āścaryavat paśyati kaścīd enamāścaryavadvadati tathaiva cānyaḥ
āścaryavac cainam anyaḥ śṛṇoti śrutvāpy enam veda na caiva
kaścit

Alguns consideram o Eu espiritual como algo extraordinário; similarmente outros falam Dele como algo extraordinário; ainda outros ouvem falar Dele como algo extraordinário; e mesmo após ouvir a respeito Dele, as pessoas não conseguem compreendê-Lo.

Comentário

Entre as inumeráveis entidades vivas, uma pessoa, que por grande austeridade livrou-se dos pecados e aumentou seus méritos, percebe esse Eu espiritual que possui a natureza mencionada, é esplendido e distinto em espécie de todas as outras coisas exceto Dele mesmo. Tal pessoa fala Dele para uma outra pessoa. Então, alguém ouve a respeito Dele. E mesmo após ouvir a respeito Dele, ninguém compreende exatamente que Ele realmente existe. O termo “*ca*” (e) implica que mesmo entre os sábios videntes, os oradores e ouvintes, alguém com verdadeira percepção, verdadeira fala e verdadeira audição, é uma raridade.

Verso 30

dehī nityam avadhyo'yaṁ dehe sarvasya bhārata
tasmāt sarvāṇi bhūtāni na tvam śocitum arhasi

O Eu espiritual no corpo, ó descendente de Bhārata (Arjuna), é eterno e indestrutível. Isto é assim no caso dos Eus espirituais em todos os corpos. Portanto, não há necessidade de você se lamentar por nenhum ser.

Comentário

O Eu espiritual {ou seja, o Ātman} dentro do corpo de todos os seres tais como deuses etc., deve ser considerado como sendo eternamente imperecível, ainda que o corpo possa ser morto. Portanto, todos os seres, dos deuses aos seres imóveis, ainda que eles possuam diferentes formas, todos são uniformes e eternos em suas naturezas conforme descrito. A desigualdade e a perecibilidade pertencem apenas aos corpos. Portanto, não há necessidade de você se lamentar por nenhum dos seres a começar pelos deuses etc., e nem mesmo por Bhīṣma e os demais.

Verso 31

svadharmam api cāvekṣya na vikampitumarhasi
dharmaṁ dhi yuddhāc chreya'nyat kṣatriyasya na vidyate

Além disso, considerando também o seu próprio dever, não condiz com você hesitar. Pois, para um *kṣatriya* {guerreiro}, não há maior benefício do que uma guerra justa.

Comentário

Além disso, ainda que haja matança nesta guerra que está preste a começar, não condiz com você hesitar, considerando que este é o seu próprio dever, assim como no caso do sacrifício do *agnīṣomīya*²⁹ e de outros sacrifícios que envolvem matança. Para um *kṣatriya* {guerreiro}, não há maior benefício que uma guerra justa iniciada por uma justa causa. Na Gītā será declarado: “Heroísmo, não derrota (pelos inimigos), fortaleza, destreza e também não fugir da batalha, generosidade, liderança – estes são os deveres do *kṣatriya* nascidos de sua própria natureza” (18.43).

No sacrifício *agnīṣomīya* etc., não são causados danos ao animal que vai ser imolado; pois, de acordo ao texto védico, a vítima, um bode, após abandonar um corpo inferior, alcançará o paraíso celestial etc., com um bonito corpo. O texto em relação à imolação declara: “Ó animal, pela (imolação) você nunca morrerá, você não será destruído. Você passará através de caminhos felizes para a morada dos deuses, aonde apenas os virtuosos chegam e não os pecaminosos. Possa o deus Savitr³⁰ dar a você um lugar apropriado” (Yaj.,4.6.9.46). Similarmente o alcance de corpos mais formosos pelos {guerreiros} que morrem aqui nesta guerra tem sido declarado na Gītā, “Assim como uma pessoa joga fora as roupas velhas e obtém outras que são novas...”(2.22). Portanto, exatamente assim como o corte do bisturi e tais outras operações de um cirurgião são para curar um paciente, a imolação do sacrifício de animal no *agnīṣomīya* etc., é apenas para o seu benefício.

Verso 32

yadṛcchayā copapannam svarga-dvāram apāvṛtam
sukhinaḥ kṣatriyāḥ pārtha labhante yuddham īdrśam

Felizes são os *kṣatriyas* {guerreiros}, ó Pārtha (Arjuna), para quem uma guerra como esta vem por conta própria, pois ela abre o portão para o paraíso celestial.

Comentário

Apenas os afortunados *kṣatriyas* {guerreiros}, ou seja, os merecedores *kṣatriyas*, obtêm uma guerra como essa, que vem sem que você

²⁹ *Agnīṣomīya* é um tipo de sacrifício em honra ao deus do fogo Agni e ao deus da lua Soma.

³⁰ Savitr é descrito nos Vedas como uma divindade que representa o Sol.

a busque. Uma guerra como essa é o meio para o alcance de imensurável bem-aventurança e oferece um caminho desobstruído para o paraíso celestial.

Verso 33

atha cet tvam imaṁ dharmyaṁ saṅgrāmaṁ na kariṣyasi
tataḥ svadharman kīrtiṁ ca hitvā pāpam avāpsyasi

Portanto, se você não lutar nessa guerra justa, estará desviando-se do seu dever e honrada posição, e estará incorrendo em pecado.

Comentário

Se devido à ilusão, você não se empreender nessa guerra, que está preste a começar e na qual é o dever de um *kṣatriya* {guerreiro} participar, então, devido a não-execução de seu imediato e prescrito dever, você perderá a imensurável bem-aventurança que é o fruto de desempenhar o seu dever e a imensurável fama que é o fruto da vitória. Em adição, você incorrerá em extremo pecado.³¹

Verso 34

akīrtiñcāpi bhūtāni kathayiṣyanti te'vyayām
sambhāvitasya cākīrtir maraṇād atiricyate

Além disso, as pessoas sempre falarão mal de você, e para alguém acostumado a ser honrado, a desonra é pior que a morte.

Comentário

Você então incorrerá não apenas na perda de toda felicidade e honra, mas será para sempre objeto de desrespeito por todas as pessoas,

³¹Pecado aqui significa negligenciar o próprio dever prescrito de uma pessoa de acordo à sua natureza *kármica* para uma causa justa, ou em outras palavras, a maneira de converter ou anular esse tipo de reação *kármica* (aqui denominado de pecado) é atuar de acordo às nossas tendências ou vocações inatas para uma causa justa livre do apego aos resultados concomitantes e livre do conceito de que somos o agente. Tal atitude prática e guiada pela inteligência (*buddhi*) ou conhecimento (*jñāna*) é denominada de *Karma Yoga*, conforme vem sendo explicado por Śrī Kṛṣṇa e Rāmānuja.

tanto das qualificadas bem como das desqualificadas. Elas zombarão de você dizendo, “Quando a batalha estava preste a começar, Arjuna fugiu.” E sefor perguntado, “O que aconteceria então?”, a resposta é: “Para uma pessoa que é honrada por todos pela coragem, destreza, valentia, etc., esse tipo de desonra que surge do oposto desses atributos, é pior que a morte”. O significado é que a própria morte seria melhor para você que esse tipo de desonra.

Se fosse dito, ‘Como poderia a desonra cair sobre mim, que sou um herói, pois me retirei da batalha apenas devido ao amor e compaixão por meus parentes?’ a resposta então seria a seguinte:

Verso 35

bhayād raṇād uparataṁ maṁsyante tvāṁ mahā-rathāḥ
yeṣāṁ ca tvaṁ bahu-mato bhūtvā yāsyasi lāghavam

Os grandes guerreiros pensarão que você fugiu da batalha por medo. Esses homens que têm você em alta estima falarão desdenhosamente de você.

Comentário

Grandes guerreiros como Karṇa, Duryodhana, etc., têm você em alta estima como um inimigo heróico, mas por abster-se da batalha você será visto por eles como alguém desprezível e facilmente derrotável. Esses grandes guerreiros pensarão que você retirou-se da batalha por medo, pois valentes adversários não se retiram da batalha devido à afeição etc., por parentes, mas apenas por medo dos seus inimigos.

Além disso;

Verso 36

avācya-vādāṁś ca bahūn vadiṣyanti tavāhitaḥ
nindantas tava sāmartyaṁ tato duḥkhataraṁ nu kim

Os seus inimigos, depreciando sua bravura, usarão palavras que nunca deveriam ser pronunciadas. O que poderia ser mais doloroso que isso?

Comentário

Além do mais, seus inimigos, os filhos de Dhṛtarāṣṭra, farão muitos comentários caluniosos e depreciativos sobre suas habilidades, dizendo, “Como pode este filho de Kuntī, Arjuna, ficar na presença de heróis como nós, mesmo por um momento? Suas proezas estão em qualquer outro lugar menos em nossa presença”. Pode haver alguma coisa mais dolorosa para você que isto? Você mesmo compreenderá que a morte é preferível que a sujeição a uma depreciação desse tipo.

Śrī Kṛṣṇa a seguir diz que para um herói, tanto os inimigos serem mortos por ele ou ele ser morto pelos inimigos são ambos meios de acesso para a felicidade celestial {ou seja, a felicidade concernente aos paraísos celestiais}.

Verso 37

hato vā prāpsyasi svargaṁ jitvā vā bhokṣyase mahīm
tasmād uttiṣṭha kaunteya yuddhāya kṛta-niścayaḥ

Se morto, você ganhará o paraíso celestial; ou se vitorioso, você desfrutará o reino terrestre. Portanto, decidido a lutar, ó Kaunteya (Arjuna), levante-se.

Comentário

Se você for morto numa guerra justa pelos inimigos, você então obterá a felicidade celestial, ou matando os inimigos, você desfrutará deste reino sem obstáculos. Visto que o dever denominado guerra, quando executado sem apego aos frutos torna-se o meio para ganhar a felicidade suprema, você então obterá essa meta. Portanto, levante-se, assuma este compromisso da guerra (aqui o dever {prescrito de um guerreiro}) que é o meio para alcançar a liberação, a qual é conhecida como a suprema meta do ser humano. Tão somente isto é apropriado para você, Kaunteya (Arjuna). Este é o significado.³²

³² Rāmānuja está aqui no seu comentário analisando o mérito da ação de Arjuna do ponto de vista do *Karma Yoga*, ou seja, a ação praticada livre do apego aos seus resultados com o objetivo de alcançar a liberação do enredamento material (*mokṣa*). Porém especificamente nesse texto dito por Kṛṣṇa, independentemente do foco do discernimento mental (*buddhi*) do guerreiro que luta por uma causa justa se morrer na batalha já tem garantido pelo menos o paraíso celestial, denominado aqui pela palavra “*svarga*”. É importante frisar aqui, que “*svarga*” (paraíso celestial) não é a mesma coisa que “*Vaikunṭha*” paraíso espiritual. O paraíso celestial, também conhecido como o mundo do deus Indra, é um local situado dentro do universo material, onde as pessoas que acumularam um bom karma vão aí desfrutar desses seus méritos. E, por sua vez, o paraíso espiritual conhecido como *Vaikunṭha*, o qual segundo alguns textos mais

A seguir Śrī Kṛṣṇa explica ao aspirante à liberação como se conduzir na guerra.

Verso 38

sukha-duḥkhe same kṛtvā lābhālabhau jayājayau
tato yuddhāya yujyasva naivam pāpam avāpsyasi

Considerando prazer e dor, ganho e perda, vitória e derrota como sendo iguais, prepare-se para a batalha. Desse modo, você não incorrerá em pecado.

Comentário

Desse modo, sabendo que o Eu espiritual é eterno, diferente do corpo e intocado por todas as qualidades corpóreas, permanecendo inafetável pelo prazer e dor resultante das investidas das armas etc., inevitável numa guerra, como também pelo ganho e perda de riqueza, vitória e derrota, e mantendo-se livre do apego em relação ao paraíso celestial e a tais outros resultados, comece a batalha considerando isto meramente como seu próprio dever. Desse modo, você não incorrerá em pecado. Aqui pecado refere-se à existência transmigratória que é deplorável.

Após ensinar o conhecimento da verdadeira natureza do Eu espiritual, Śrī Kṛṣṇa começa então a expor o *Yoga* do trabalho {*Karma Yoga*}, o qual quando precedido por isto (ou seja, o conhecimento do Eu espiritual), constitui o meio para a liberação.

Verso 39

eṣā te'bhihitā sāṅkhye'buddhir yoge tv imāṁ śṛṇu
buddhyā yukto yayā pārtha karma-bandhaṁ prahāsyasi

Esta *buddhi* (denominada de *Sāṅkhya*) em relação ao Eu espiritual foi instruída a você. Agora ouça sobre isto {ou seja, esta *bud-*

especificamente atinente a doutrina *Vaṣṇava*, é a morada do Deus Supremo, Nārāyana ou Viṣṇu, é um local que está além desse mundo material onde os seus habitantes gozam de uma vida eterna, plena de bem-aventurança e conhecimento. Para maiores detalhes sobre *Vaikuṇṭha*, veja por exemplo, Bhāgavata Purāṇa canto 3 capítulo 15.

A seguir, nos versos subsequentes, Śrī Kṛṣṇa então falará mais especificamente da ação (*karma*) correlacionada com o *Yoga*, ou seja, Śrī Kṛṣṇa falará sobre o apropriado discernimento mental (*buddhi*) requerido para alcançar a liberação do enredamento causado pela ação.

dhi} em relação ao Yoga, a qual por segui-la, ó Pārtha (Arjuna), você livrar-se-á do cativoiro do *karma*.

Comentário

“*Sāṅkhya*” significa “intelecto”³³, e a verdade sobre o *Ātman*, que é determinável pelo intelecto, é “*sāṅkhyam*”. Em relação à natureza do Eu espiritual que tem que ser conhecida, toda essa *buddhi*³⁴ {atitude mental} que deve ser ensinada, foi ensinada a você na passagem começando com, “Não é que Eu não tenha existido” (2.12) e finalizando com as palavras, “Portanto, você não deve lamentar-se por nenhum ser” (2.30). A atitude mental (*buddhi*) que é requerida para a execução dos trabalhos precedida pelo conhecimento do Eu espiritual e, que desse modo constitui o meio para alcançar a liberação, é aqui denominada pelo termo *Yoga*. Isto será claramente dito mais tarde, “O trabalho executado com desejo aos frutos é bem inferior ao trabalho executado com equanimidade mental” (2.49). {Portanto}, que *buddhi* ou atitude mental que é requerida para realizar o seu ato merece o nome de *Yoga*³⁵, ouça

³³ *Sāṅkhya* aqui é o princípio analítico ou, o ato de discernir (filosofar, intuir, meditar) no sentido de obter conhecimento, que é operado pelo intelecto, portanto *Sāṅkhya*, neste contexto significa intelecto, e intelecto por sua vez significa a inteligência (*buddhi*) que aqui está sendo contemplada como a atitude ou disposição mental apropriada para desempenhar alguma ação. Portanto, neste contexto *Sāṅkhya Yoga* e *Buddhi Yoga* são uma única coisa e ambos se referem ao *Jñāna Yoga*, ou seja, o caminho ou o *Yoga* do conhecimento, ou melhor, do saber. Portanto, dentro desse contexto aqui apresentado a verdadeira prática do *Karma Yoga* inclui em si mesmo o *Jñāna Yoga*, ou seja, o *Sāṅkhya*. Ao mesmo tempo, acrescenta Weininger, a doutrina *Sāṅkhya* (fundada pelo sábio Kapila, segundo alguns pesquisadores, entre o séc. 2 e 4 AC) é um dos seis tradicionais sistemas filosóficos ortodoxos do hinduísmo que formam três pares: *Nyaya* e *Vaisheshika*, *Sāṅkhya* e *Yoga*, *Mimamsa* e *Vedānta*. Também é importante salientar conforme especifica Radhakrishnan (Indian Philosophy, vol. 2, p.527-528) que os termos *Sāṅkhya* e *Yoga* quando aparecem na *Gitā* não representam as escolas clássicas de *Sāṅkhya* e *Yoga*, mas apenas o método reflexivo e o meditativo de obter salvação – porém, Radhakrishnan admite que a psicologia e a ordem da criação do *Sāṅkhya* são aceitos pela *Gitā*.

³⁴ Radhakrishnan (Indian Philosophy, vol. 2, p.267) descrevendo sobre o sistema de *Sāṅkhya* descreve *buddhi* como sendo a substância de todo o processo mental e a substância pela qual nós distinguimos os objetos e percebemos o que eles são. As funções da *buddhi* são averiguação e decisão. Radhakrishnan também observa que assim como os outros produtos da *prakṛiti*, *buddhi* é influenciada pelos três *gunas* (modos da natureza). No seu aspecto de *sattva* ela é caracterizada pelo cumprimento do dever, pelo conhecimento, pela liberdade do desejo e poderes divinos; em seu aspecto como *rajas* ela produz os desejos; e em seu aspecto de *tamas*, ela produz negligência, ignorância, etc.

³⁵ Śaṅkara (WARRIER, p.62) interpreta esse *Yoga* aqui como se referindo diretamente ao *Karma Yoga* e diz que o seu propósito é a adoração a Deus. E comentando sobre *Karma Yoga* Nikhilananda (p.83) diz: “O seguidor deste caminho se engaja na ação livre de qualquer desejo ou apego ao resultado. Tal pessoa se considera como um instrumento de Deus. É o desejo e o

sobre isto agora. Dotado com esse conhecimento você será capaz de livrar-se do cativoiro do *karma*. “*Karma-bandha*” significa o cativoiro material devido ao *karma*, ou seja, o cativoiro do *samsāra* {ou seja, a cadeia do mundo material em relação ao ciclo de nascimentos e mortes}.

A seguir Śrī Kṛṣṇa explica o êxito dos trabalhos associado com a *buddhi* a serem descritos a partir de agora:

Verso 40

nehābhikrama-nāśo’sti pratyavāyo na vidyate
svalpamapyasya dharmasya trāyate mahato bhayāt

Aqui, não há perda de esforço, nem qualquer resultado nocivo. Mesmo um pouco deste *dharma* (chamado *Karma Yoga*) protege a pessoa do grande medo.

Comentário

Aqui, no *Karma Yoga*, não há perda de “*abhikrama*” ou do esforço que tem sido colocado; “perda” significa a perda da eficácia para ocasionar os frutos. Em *Karma Yoga* se o trabalho é iniciado e deixado incompleto, e a continuidade for interrompida no meio, isto não fica infrutífero, como no caso de trabalhos empreendidos para os seus frutos. Nenhum resultado nocivo é adquirido se a continuidade do trabalho for interrompida. Mesmo um pouco desse *dharma*, conhecido como *Karma Yoga* ou *niṣkāma karma* (ação sem egoísmo, sem desejo por nenhuma recompensa), dá proteção em relação ao grande medo, ou seja, o medo da existência transmigratória.

O mesmo significado será explicado mais à frente dessa maneira: “Nem neste mundo nem no próximo, ó Arjuna, há aniquilação para tal pessoa” (6.40). Mas em trabalhos, *védicos* e não-religiosos³⁶ {ou seja, em trabalhos que buscam os frutos dos seus resultados}, quando há interrupção no meio, não apenas eles não geram frutos, mas também há o advento de nocividade.

apego que criam as impressões sutis na mente que são as sementes da ação futura. A ação executada sem apego ou despreocupada do resultado não cria novo *karma*, e, portanto deixa a vontade livre para dedicar-se ao alcance da auto-realização”.

³⁶ Aqui trabalhos *védicos* se referem aos rituais *védicos* (*karma kāṇḍa*) com objetivos de obter os frutos materiais, tais como o paraíso celestial ou quaisquer tipos de poder, filhos, esposo/esposa, etc., e atividades não-religiosas se referem às atividades ordinárias ou civis, ou seja, atividades gerais para nossa manutenção.

Agora, Śrī Kṛṣṇa distingue a *buddhi* ou a disposição mental em relação a esses atos que constituem o meio para alcançar a liberação em contraposição aos atos destinados para ganhar os objetos desejados³⁷:

Verso 41

vyavasāyātmikā buddhir ekeha kuru-nandana
bahu-śākhā hyanantās ca buddhaya'vyavasāyinām

Neste (*Karma Yoga*), ó Kurunandana³⁸ (Arjuna), a mente resoluta é centrada em um único ponto, enquanto a mente dos irresolutos é multi-diversificada e infundável.

Comentário

Aqui, ou seja, em todos os rituais sancionados pelas escrituras, a *buddhi* ou a disposição mental caracterizada pela resolução, é única. A *buddhi* caracterizada pela resolução é aquela direcionada aos atos que devem ser executados por alguém desejoso de liberação (e não para qualquer outro tipo de trabalho). O termo “*vyavasāyā*” significa convicção inabalável: esta *buddhi* (disposição mental) surge da prévia determinação a respeito da verdadeira natureza do Eu espiritual. Mas a *buddhi* referente à execução de rituais para satisfazer certos desejos {materiais}, é caracterizada pela irresolução; porque aí apenas esta parte do conhecimento do Eu espiritual é suficiente, ou seja, – “o Eu espiritual (como uma entidade) existe diferentemente do corpo”. Tal compreensão geral é suficiente para qualificar-se para executar atos que proporcionam o cumprimento de certos desejos {materiais}, pois isto não requer nenhum conhecimento definido a respeito da verdadeira natureza do Eu espiritual. Pois, mesmo se não houver tal conhecimento {ou seja, o verdadeiro conhecimento da natureza do Eu espiritual}, desejos para obtenção do paraíso celestial e outros, podem surgir e o meio para o alcance deles pode ser adotado, e a experiência desses frutos pode ocorrer. Por causa disso não há contradição no ensinamento das escrituras. [A contradição negada aqui é como pode os mesmos atos escriturais produzir diferentes

³⁷ Ou seja, os atos que seguem a inteligência (*buddhi*) para a liberação e os atos que seguem os sentidos para o desfrute material.

³⁸ “*Kurunandana*” se refere a Arjuna como sendo filho de Kuru, ou melhor, como sendo um descendente do rei Kuru.

resultados – a realização dos desejos {materiais} e a liberação. A diferença na disposição mental justifica isso.]

A *buddhi* (disposição mental) caracterizada pela resolução tem uma meta única, porque ela está relacionada com o alcance de um único fruto. Pois, no que diz respeito ao desejo de uma pessoa desejosa por liberação, todas as suas ações estão convergidas apenas para o cumprimento desse único fruto. Portanto, desde que o propósito das escrituras aqui é apenas um (ou seja, a liberação), a *buddhi* em relação a todos os rituais ensinados nas escrituras também é apenas uma, no que diz respeito aos buscadores da liberação. Por exemplo, o conjunto dos seis sacrifícios, começando com *agneya*³⁹ com todos os seus processos subsidiários (ainda que instruído em diferentes passagens) forma o tema de uma única injunção, porque eles são todos para o alcance de um único fruto. Consequentemente a disposição mental referente a esses rituais é apenas uma. O significado do verso em discussão deve ser entendido da mesma maneira. Mas a disposição mental das pessoas irresolutas que estão ocupadas em rituais para ganhar tais frutos como o paraíso celestial, filhos, gado, alimento etc., são infindáveis, os frutos também sendo infindáveis. Em rituais como *darśa-pūrṇamāsa* (o sacrifício da lua cheia e nova), ainda que o alcance de um único fruto (paraíso celestial) seja prescrito, aí resulta para estes rituais a condição de ter muitas ramificações por causa da menção de muitos frutos secundários como evidenciado por tais passagens como, “A pessoa deseja uma longa vida”. Portanto o discernimento mental das pessoas irresolutas tem muitas ramificações e são infindáveis.

O significado é: Na execução de rituais prescritos e ocasionais, todos os frutos primários e secundários prometidos nas escrituras, devem ser abandonados, com a idéia de que a liberação ou a salvação seja o único propósito de todos os rituais sancionados nas escrituras. Esses rituais devem ser executados sem nenhum pensamento de ganhos egoísticos. Em adição, atos motivados por desejos (*kāmya-karmas*) também devem ser executados de acordo com a própria capacidade da pessoa, depois de abandonar todos os desejos pelos frutos e com a convicção que eles também, quando executados dessa maneira, formam o meio para o alcance da liberação. Eles devem ser considerados como iguais aos rituais prescritos e ocasionais apropriados para a própria condição social e espiritual da pessoa.

³⁹ Conforme explicitado por Sampatkumaran (nota 66) os seis sacrifícios mencionados aqui são: o *āgneya*, o *agnīṣomīya*, os dois *aindras*, o *aindrāgna* e o *upāmśu*.

{A seguir} Śrī Kṛṣṇa adverte⁴⁰ esses que executam atos para a obtenção dos objetos dos desejos {materiais}:

Versos 42/43/44

yām imām puṣpitaṁ vācam pravadyanty-avipaścitaḥ
veda-vāda-ratāḥ pārtha nānyad astīti vādinaḥ
kāmatmānaḥ svarga-parā janma-karma-phala-pradām
kriyā-viśeṣa-bahulām bhogaiśvarya-gatiṁ prati
bhogaiśvarya-prasaktānāṁ tayāpahṛta-cetasām
vyavasāyātmikā buddhiḥ samādhau na vidhīyate

Ó Pārtha (Arjuna), as pessoas incultas, que se satisfazem com as palavras dos Vedas {que prometem o paraíso celestial, etc}, dizem que não há nada mais além disso. Tais pessoas estão apenas repletas de desejos mundanos e anseiam pelos prazeres celestiais. Elas falam palavras floridas as quais oferecem o renascimento como fruto do trabalho. Elas consideram os Vedas como consistindo exclusivamente de variados rituais para a obtenção de prazer e poder. Tais pessoas que se apegam ao prazer e poder são atraídas por essas palavras (que oferecem recompensas celestiais) e são incapazes de desenvolver a determinação resoluta de uma mente concentrada.

Comentário

Os ignorantes, cujo conhecimento é muito limitado, e que têm como suas únicas metas a obtenção do prazer e poder, falam a linguagem florida, ou seja, que têm suas flores (ostentações) apenas como frutos, as quais aparentemente parecem bonitas à primeira vista. Eles se regozijam nas palavras dos Vedas, ou seja, são apegados ao paraíso celestial e a tais outros resultados (prometidos na seção *karma-kāṇḍa*⁴¹ dos Vedas). Eles dizem que não há nada mais que isso devido a seus

⁴⁰ A palavra em sânscrito é “*nindati*” que significa “censura, critica, acusa, repreende” e Ādidevānanda traduziu em inglês por “*condemn*” e, em português, “*condemn*” pode significar “condena ou censura”. Porém, de acordo com o contexto, considerei apropriado traduzir o termo em português por “adverte”, uma vez que Bhagavān Kṛṣṇa não condena ninguém, é a própria pessoa que se condena por sua própria opção ou livre arbítrio, Bhagavān Kṛṣṇa apenas concede os resultados. Para maiores detalhes veja o comentário concernente ao verso 14 do capítulo 18.

⁴¹ *Karma-kāṇḍa* se refere aos rituais védicos para as pessoas que almejam os frutos materiais, tais como a obtenção de filhos, riqueza, poder, paraíso celestial, etc.

intensos apegos a esses resultados. Eles dizem que não há fruto superior ao paraíso celestial etc. Tais pessoas estão repletas de desejos mundanos e suas mentes estão fortemente apegadas aos desejos mundanos. Essas pessoas anseiam pelo paraíso celestial, ou seja, pensam no desfrute dos prazeres do paraíso celestial, após o qual a pessoa pode novamente obter nascimento que ofereça novamente a oportunidade para executar variados rituais desprovidos do conhecimento verdadeiro e que conduzam à obtenção dos prazeres e poder uma vez mais.

Em relação a esses que se apegam ao prazer e poder e cuja compreensão é contaminada pela linguagem florida atinente ao prazer e poderes soberanos, a disposição mental previamente mencionada caracterizada pela resolução, não surgirá no *samādhi* de tais pessoas. *Samādhi* aqui significa a fixação da mente em um único ponto, portanto o conhecimento do Eu espiritual não surgirá em tais mentes irresolutas. Nas mentes dessas pessoas, não surgirá a disposição {ou atitude} mental que considera todos os rituais *védicos* como meio para a liberação fundamentada na determinada convicção sobre a verdadeira natureza do Eu espiritual. Portanto, no aspirante para liberação, não deverá haver apego aos rituais devido à convicção que tais rituais estão destinados apenas à aquisição dos objetos do desejo.

Poderia também ser questionado por que os Vedas, que têm mais amor pelos *jīvas* que milhares de parentes, e que são destinados para salvar os *jīvas*, porque então teriam eles que prescrever rituais cujos frutos são triviais e que produzem apenas novos nascimentos. Poderia também ser questionado se é apropriado abandonar o que é enunciado nos Vedas. A essas questões Śrī Kṛṣṇa responde da seguinte maneira:

Verso 45

traiguṇya-viṣayā vedā nistraiguṇyo bhavārjuna
nirdvandvo nityasattvastō niryoga-kṣema ātmavān

Ó Arjuna, os Vedas têm os três *guṇas* {modos da natureza} como seu tema. Você deve libertar-se desses três *guṇas* e dos pares de opostos. Situe-se em *sattva* puro; nunca se preocupe em adquirir coisas e proteger o que adquiriu, mas estabeleça-se no *Ātman* (Eu espiritual).

A palavra *traigunya* refere-se aos três *guṇas*⁴² (modos ou qualidades da natureza material) – *sattva*, *rajas* e *tamas*. Aqui o termo *traigunya* refere-se às pessoas em que *sattva*, *rajas* e *tamas* estão em completa atividade. Os Vedas em determinados rituais guiados pelos desejos (*kāmya-karmas*) têm tais pessoas como alvo. Por causa de seu grande amor, os Vedas ensinam o que é benéfico para estas pessoas em que *tamas*, *rajas* ou *sattva* predomina. Se os Vedas não tivessem explicado para estas pessoas o meio para a obtenção do paraíso celestial etc., de acordo aos *guṇas*, então estas pessoas que não estão interessadas na liberação devido à ausência nelas de *sattva* e predominância de *rajas* e *tamas*, ficariam completamente perdidas sem saber os devidos meios para obter os resultados que desejam. Por isso os Vedas interessam-se pelos *guṇas*. {Contudo, Sri Krihsna diz para Arjuna}, esteja livre {da influência} dos três *guṇas*. Tente adquirir *sattva* em abundância; aumente apenas este *guna*.. O significado é: não nutra a preponderância dos três *guṇas* em seu estado de intermistura; não cultive tal oscilação {ou seja, procure situar-se apenas em *sattva* que caracteriza a harmonia, o equilíbrio, a luz e o conhecimento, e portanto, permite a pessoa transcender a influência dos *guṇas* e obter a salvação do mundo de *samsāra*, ou seja, dos ciclos de nascimentos e mortes}.

Esteja livre dos pares de opostos; esteja livre de todas as características da vida mundana. Permaneça-se em *sattva* puro; esteja estabelecido em *sattva*, em seu estado de pureza sem a interferência dos outros dois *guṇas*. Se for questionado como isso é possível, a resposta é a seguinte: Nunca se preocupe em adquirir coisas nem proteger o que adqui-

⁴² “*guṇa*” “*sattva*” “*rajas*” “*tamas*” “*prakṛti*” – são termos que estão interligados e são de fundamental importância para o entendimento do contexto filosófico da Gītā. Tais termos, como a grande maioria dos termos filosóficos em sânscrito são muito difíceis de serem traduzidos, portanto a medida do possível eles permaneceram sempre no seu original, mas para que se tenha uma idéia dos seus significados, transcreverei a seguir a explicação de Swami Nikhilananda (p.86/87) a respeito de tais termos: “A palavra “*guṇa*” é um termo técnico da filosofia *Sāṅkhya*, também aceito pela {filosofia} Vedānta. De acordo ao *Sāṅkhya*, as duas principais categorias são *puruṣa* e *prakṛti*. A primeira se refere à Alma, ou Consciência, e a outra se refere à Natureza, ou à matéria, a qual é sem vida e insenciente. *Prakṛiti* consiste dos três *guṇas*, a saber, *sattva*, *rajas* e *tamas*. *Rajas* denota agitação {movimento, paixão}, é o princípio ativo na Natureza. *Tamas* é o princípio de inércia {também conotado como ignorância, escuridão}. E *sattva*, {luz, conhecimento}, serenidade e harmonia, é o equilíbrio entre *rajas* e *tamas*. Visto que a *prakṛti* consiste dos três *guṇas*, todo objeto na *prakṛti* é composto destes três elementos. *Samsāra*, ou {o mundo da} relatividade, é a morada dos *guṇas*. Liberdade está além deles. Mesmo as mais elevadas experiências nos paraísos celestiais acontecem dentro da morada dos *guṇas* e, são, portanto, limitadas pelas leis da natureza ou matéria.”

riu⁴³. Durante o abandono da aquisição do que não é requerido para a auto-realização, abandone também a conservação de tais coisas já adquiridas. Você pode dessa forma ficar estabelecido no autocontrole e assim tornar-se um aspirante em busca da natureza essencial do Eu. “*Yoga*” {no contexto aqui} é a busca do que não foi adquirido; “*kṣema*” é a preservação das coisas já adquiridas. Abandonar estas coisas é uma prioridade para um aspirante que busca a natureza essencial do Eu espiritual. Se você se conduz dessa maneira, a preponderância de *rajas* e *tamas* serão aniquiladas, e *sattva* puro se desenvolverá.

Além disso, nem tudo que é ensinado nos Vedas é apropriado para ser utilizado por todos.

Verso 46

yāvān artha udapāne sarvataḥ samplutodake
tāvān sarveṣu vedeṣu brāhmaṇasya vijānataḥ

A mesma utilidade que tem para uma pessoa sedenta um reservatório de água quando todos os seus lados estão inundados – esta mesma utilidade é o uso de todos os Vedas para um *brāhmaṇa*⁴⁴ que tem conhecimento.

Comentário

Qualquer que seja o uso, que uma pessoa sedenta tenha por um reservatório, que está inundado de água por todos os lados e que foi construído para todos os tipos de propósitos como irrigação, apenas uma parte dele, ou seja, o suficiente para beber será de uso para a pessoa sedenta e não toda a água. Similarmente, o que quer que em todos os Vedas estabeleça o meio para a liberação para um sábio *brāhmaṇa*, ou seja, alguém que esteja estabelecido no estudo dos Vedas e que aspira pela liberação, apenas o que é necessário é que é aceito por ele e nada mais.

A seguir Śrī Kṛṣṇa diz que apenas tal parte é para ser aceita por um aspirante estabelecido em *sattva*.

⁴³ A idéia aqui é procurar adquirir o que é necessário dentro da condição de vida da pessoa, e também não ficar apegado às coisas já adquiridas.

⁴⁴ Sampatkumaran (nota 72) menciona que Śaṅkara compreende o termo “*brāhmaṇa*” neste texto como se referindo a um asceta, enquanto Madhva o interpreta como se referindo a alguém que tem direta visão do *Brahman*. Por sua vez, Sampatkumaran traduziu o termo diretamente, segundo a interpretação de Rāmānuja, ou seja, como um aspirante erudito que busca salvação.

Verso 47

karmaṇy evādhikāras te mā phaleṣu kadācana
mā karma-phala-hetur-bhūr mā te saṅgo'stv akarmaṇi

Você apenas tem direito à execução do *karma* (trabalho)⁴⁵, e não aos frutos. Não seja impulsionado pelos frutos do *karma* (trabalho). Nem tenha apego à inação (*akarma*).

Comentário

Quanto aos atos obrigatórios, ocasionais e desiderativos⁴⁶ ensinados nos Vedas e, associados com algum resultado ou outro, você, um aspirante situado em *sattva*⁴⁷, tem o direito apenas de executá-los: Você não tem direito aos frutos obtidos por serem derivados de tais atos. Atos realizados com o desejo pelo desfrute do fruto criam o cativeiro material. Mas os atos realizados sem um olho nos frutos constituem Minha adoração e tornam-se um meio para a liberação. Não se torne um agente dos atos com a idéia de ser o ceifeiro dos seus frutos. Mesmo quando você, que está situado em *sattva* puro e está desejoso da liberação, executar atos, você não deve ver-se como o agente. Similarmente, é necessário contemplar-se como não sendo a causa mesmo de aplacar a fome ou tais outras necessidades corpóreas. Posteriormente será dito que ambos, a autoria da ação e o desejo pelos frutos, devem ser considerados como pertencentes aos *guṇas* {qualidades da natureza material}, ou de outro modo a Mim que sou o Senhor de tudo. Pensando desse modo, excute trabalho.

Em relação à inação, ou seja, abster-se da execução dos deveres, como quando você disse, “eu não lutarei”, não permita que haja apego para tal inação em você. O significado aqui, é deixar seu interesse estar

⁴⁵ Em relação a essa palavra “*karma*” Nikhilananda (p.88) concede a seguinte explicação: “A palavra “*karma*” (trabalho) tem diferentes significados. Ela primeiramente significa ação. Ela também significa as tendências, os impulsos, os hábitos, as características, e assim por diante, formadas pela ação, e desse modo ela denota as impressões sutis da ação, as quais determinam a futura corporificação, ambiente, e, em resumo, a vida futura inteira, se na terra ou em qualquer outro plano de existência. Um terceiro significado de *karma*, freqüentemente usado em referência à casta ou posição em vida de uma pessoa, é dever, o curso de conduta que a pessoa deve seguir no cumprimento das tendências adquiridas como um resultado das ações passadas, com o propósito de trabalhá-las e reobter a prístina pureza do *Ātman*.”

⁴⁶ Achari (ref.: 2:47) explica que os atos desiderativos são esses que não são obrigatórios, mas que são realizados por escolha pessoal com o desejo de obter recompensa.

⁴⁷ Situado em “*sattva*” significa que as ações são executadas com o objetivo de purificação.

apenas no cumprimento dos deveres prescritos⁴⁸, como nesse caso esta guerra conforme descrito acima.

Śrī Kṛṣṇa torna isto claro no verso seguinte:

Verso 48

yoga-sthah kuru karmāṇi saṅgaṁ tyaktvā dhanañjaya
siddhy asiddyoḥ samo bhūtvā samatvaṁ yoga ucyate

Abandonando o apego e estabelecido no *Yoga*, ó Dhanañjaya (Arjuna), execute trabalhos, considerando sucesso e fracasso com uma mente equânime. Equanimidade mental é dito ser *Yoga*.

Comentário

Abandonado o apego ao reino, aos parentes etc., e estabelecido no *Yoga*, ocupe-se na guerra e tais outras atividades. Execute as atividades com equanimidade quanto ao sucesso e fracasso resultante da vitória etc., as quais estão inerentes nelas. Esta equanimidade em relação ao sucesso e fracasso é chamada aqui pelo termo *Yoga*, na expressão “estabelecido no *Yoga*”. *Yoga* é a equanimidade da mente que toma a forma da igualdade no sucesso ou fracasso.

Śrī Kṛṣṇa explica porque isto é repetidamente mencionado:

Verso 49

dūreṇa hy avaraṁ karma buddhi-yogād dhanañjaya
buddhau śaraṇam anviccha kṛpaṇāḥ phala-hetavaḥ

Ó Dhanañjaya (Arjuna), a ação realizada com apego é bem inferior à ação realizada com equanimidade mental. Portanto, busque refúgio no estado de equanimidade mental. Infelizes são os que agem motivados pelo resultado.

Comentário

Todos os outros tipos de ações são bem inferiores a estas executadas com equanimidade mental, que consiste na renúncia do resultado

⁴⁸ Dever prescrito se refere ao dever vocacional da pessoa. Na cultura *védica*, de uma maneira geral, tais deveres são classificados pertencentes às quatro classes ou castas sociais, a saber: os *brāhmaṇas* (sacerdotes, filósofos e educadores em geral), os *kṣatriyas* (os guerreiros e os administradores), os *vaiśyas* (agricultores e comerciantes) e os *śūdras* (os operários).

principal e com equanimidade em relação ao sucesso ou fracasso a respeito dos resultados secundários. Entre os dois tipos de ações, este com equanimidade e o outro com apego, o primeiro associado com equanimidade remove todos os sofrimentos do *samsāra* {ciclo de nascimentos e mortes} e conduz à liberação que é a mais elevada meta da existência humana. O segundo tipo das ações, que é executado com um olho no resultado conduz a pessoa ao *samsāra* cuja característica é infindável sofrimento. Desse modo quando um ato estiver sendo executado, refugie-se na *buddhi* (equanimidade mental)⁴⁹. Refúgio quer dizer morada. Habite nessa *buddhi*, esse é o sentido aqui. “Infelizes são os que agem motivados pelo resultado”, isto quer dizer, “Estes que agem com apego aos resultados, etc., são infelizes, pois eles continuarão no *samsāra*”.

Versos 50

buddhiyukto jahātīha ubhe sukṛta-duṣkṛte
tasmād yogāya yujyasva yogaḥ karmasu kauśalam

Uma pessoa de mente equânime desfaz-se aqui e agora do resultado das boas e más ações. Portanto, esforce-se pelo Yoga. Yoga é a habilidade na ação.

Comentário

A pessoa, que está situada na equanimidade mental na execução das ações, renuncia aos *karmas* bons e maus que acumulou desde tempos imemoriais causando o infindável cativo material.⁵⁰ Portanto adquira esta equanimidade mental explicada anteriormente (*Buddhi Yoga*). *Yoga* é a habilidade na ação, ou seja, este estado de equilíbrio mental quando a pessoa está engajada na ação, é possível através de grande perícia, ou melhor, habilidade.

Verso 51

karma-jaṁ buddhiyuktā hi phalaṁ tyaktvā manīṣinaḥ
janma-bandha-vinirmuktāḥ padaṁ gacchanty anāmayaṁ

⁴⁹ Ou seja, refugie-se na disposição ou atitude mental apropriada (*buddhi*), aqui no caso refere-se à equanimidade mental, que por sua vez, é uma denominação do *Yoga* conforme verso 48 desse capítulo.

⁵⁰ Essa é a técnica, ou seja, a ciência do *Karma Yoga*, para anular tanto os bons como os maus resultados de uma ação, e dessa forma, libertar o indivíduo do cativo material.

Os sábios que possuem equanimidade mental certamente renunciam aos frutos nascido da ação. Eles tornam-se livres do cativo do renascimento e vão para a região além de todas as misérias.

Comentário

Esses que possuem este estado de equilíbrio mental enquanto executam ações e renunciam aos seus frutos, são liberados do cativo do renascimento, e vão para a região além de todas as misérias.⁵¹ “Hi” {“certamente”} significa que estes dizeres ou ensinamentos são bem conhecidos em todas as Upaniṣads.

Verso 52

yadā te moha-kalilāṁ buddhir vyatitariṣyati
tadā gantāsi nirvedaṁ śrotavyasya śrutasya ca

Quando o seu intelecto estiver situado além do emaranhado da ilusão, você mesmo se sentirá enojado⁵² em relação ao que ouvir e ao que já tenha ouvido.

Comentário

Se você agir dessa maneira e ficar livre das impurezas, o seu intelecto irá além do emaranhado da ilusão. A densa impureza do pecado é a natureza dessa ilusão que gera apego aos resultados triviais, dos quais você já ouviu bastante de nós e ouvirá mais depois. Você então imediatamente sentirá, espontaneamente, renúncia ou sentimento de desgosto pelos apegos concernentes aos resultados das ações.

Śrī Kṛṣṇa a seguir ensina a meta denominada auto-realização (*Yoga*) que resulta da execução do dever conforme ensinado na passagem começando com “Agora, ouça sobre isso em relação ao *Karma Yoga*” (2.39) que é fundamentado no conhecimento da real natureza do Eu espiritual obtido através do refinamento da mente.

Verso 53

⁵¹ Śaṅkara (WARRIER, p.72) entende “vão para a região além de todas as misérias” em sânscrito “*padam gacchanty anāmayam*” como “alcançam o supremo estado de Vishnu, ou seja, a liberação (*mokṣa*)” e conclui dizendo que este estado é livre de todos os tipos de sofrimentos.

⁵² Ādidevānanda traduziu a palavra “*nirvedaṁ*” no sentido de “enojado” (disgusted), porém alguns tradutores preferem traduzi-la como ‘indiferença’.

śruti-vipratipannā te yadā sthāsyati niścalā
samādhāv acalā buddhis tadā yogam avāpsyasi

Quando o seu intelecto, bem iluminado por ouvir de Mim e firmemente estabelecido, permanecer inabalável numa mente concentrada, então você alcançará a visão do Eu espiritual⁵³.

Comentário

Aqui “*śruti*” significa ouvir (e não os Vedas)⁵⁴. Quando o seu intelecto, o qual, por ouvir de nós, tornar-se especialmente iluminado, tendo por seu objeto o eterno, insuperável e sutil Eu espiritual – que pertence a uma classe diferente de todas as outras entidades –, então o intelecto estará firmemente fixo, ou seja, numa única idéia fixa e permanecerá inabalável. Em tal mente concentrada, purificada pela execução dos deveres sem apego, surgirá o verdadeiro *Yoga*, que consiste na visão

dSañjaya disse:

o Eu espiritual. O que é dito é isso: *Karma Yoga*, que pressupõe o conhecimento da real natureza do Eu espiritual obtida das escrituras, conduz a uma devoção firme ao conhecimento conhecido como o estado de compreensão firme; e o estado de “compreensão firme” que está na forma de devoção ao conhecimento, gera a visão do Eu espiritual; esta visão é aqui chamada *Yoga*.

Arjuna, desse modo instruído, questiona sobre a natureza do estado da “compreensão firme” que constitui o meio para o alcance do *Yoga* e que por si só é alcançável através do *Karma Yoga* que consiste no trabalho com desapego, e também Arjuna questiona sobre o modo do comportamento de uma pessoa que alcançou o estado de “compreensão firme”.

⁵³ Nesse verso o termo “Yoga” é subentendido por Ādidevānanda via comentário de Rāmānuja como “visão do Eu espiritual”.

⁵⁴Rāmānuja interpreta “*śruti*” aqui como “ouvir” e não como que se referindo aos Vedas, porém Śaṅkara (WARRIER, p.74) interpreta “*śruti*” como que significando os Vedas. Esta expressão “*śruti-vipratipannā*” é traduzida por Ādidevānanda “bem iluminado por ouvir de Mim”, por Sampatkumaran “bem convencido por ouvir (de Mim)” por Nikhilananda “perplexo pelo que você ouviu” e por Warrier “confundido pelos textos védicos”. E a tradução completa desse verso por Warrier (p.74) seguindo a interpretação de Śaṅkara ficou assim: “Você obterá este *Yoga* supremo quando o seu intelecto, confundido pelos textos védicos, tornar-se firme e inabalável em concentração”.

*Para maiores detalhes consulte o termo “*śruti*” no glossário.

Verso 54

arjuna uvāca
sthita-prajñāsyā kā bhāṣā samādhi-sthasya keśava
sthita-dhīḥ kim prabhāṣeta kim āsīta vrajeta kim

Arjuna disse:

Qual é o modo de falar da pessoa que está dotada de compreensão firme, que está estabelecida no controle da mente? Ó Keśava (Kṛṣṇa), o que uma pessoa de compreensão firme⁵⁵ falará? Como ela se senta? Como ela se move?

Comentário

Qual é a linguagem de uma pessoa de compreensão firme que permanece com a mente sob controle? Que palavras poderão descrever seu estado mental? Qual é sua natureza? Este é o significado de “Como uma pessoa de compreensão firme fala etc.”⁵⁶

A seguir sua específica conduta é descrita visto que sua natureza poderá ser deduzida a partir daí.

Verso 55

śrī bhagavān uvāca
prajahāti yāda kāmān sarvān pārtha mano-gatān
ātmany-evṛtmanā tuṣṭaḥ sthita-prajñās tadocyate

O Sublime Bhagavān disse:

Quando uma pessoa renuncia a todos os desejos da mente, ó Pārtha (Arjuna), quando está satisfeita consigo mesma, então se diz que ela alcançou o estado de compreensão firme.

Comentário

⁵⁵Esse estado de “compreensão firme” também pode ser compreendido como estado de “consciência transcendental”.

⁵⁶ Sampatkumaran (nota 80) comentando sobre os significados dos termos “fala”, “senta” e “move” cita a explicação de Vedānta Deśika que diz que todos os três modos da ação através da fala, do corpo e da mente devem ser considerados incluídos nas três questões indagadas sobre o falar, o sentar e o mover-se de uma pessoa de compreensão firme. Falar é a ação através da fala, mover-se é a ação através do corpo e sentar-se deve ser compreendido como sendo a ação da mente, ou seja, da meditação enquanto sentado.

Quando a pessoa está satisfeita consigo mesma, ou seja, quando sua mente depende do Eu espiritual dentro de si mesma; e estando contente com isto, expulsa todos os desejos da mente que são diferentes desse estado mental – então se diz que ela alcançou o estado de compreensão firme {ou seja, o estado de consciência transcendental}. Esta é a mais elevada forma de devoção ao conhecimento.

Então, o estado inferior, não muito abaixo desse de uma pessoa que alcançou a compreensão firme é descrito:

Verso 56

duḥkheṣv anudvigna-manāḥ sukheṣu vigata-sprhaḥ
vīta-rāga-bhaya-krodhaḥ sthita-dhīr munir ucyate

A pessoa cuja mente não é perturbada na aflição, que não anseia por prazeres, que está livre do desejo, do medo e da ira – tal pessoa é chamada de um sábio de compreensão firme.

Comentário

Mesmo quando há razões para pesares como no caso da separação das pessoas amadas, a mente do sábio não é perturbada, ou seja, ele não fica aflito. Tal sábio não anseia por desfrutar os prazeres, ou seja, ainda que as coisas que ele goste estejam próxima dele, ele não anseia por desfrutá-las. Ele está livre do desejo e da ira. Desejo é o anseio por objetos ainda não obtidos e tal sábio está livre disso. Medo é a aflição produzida do conhecimento dos fatores que causam separação da pessoa amada ou do encontro com aquilo que não é desejável e o sábio que alcançou o estado de compreensão firme está livre disso. Ira é um estado de distúrbio da própria mente de uma pessoa que produz aflição e que é direcionado para uma outra entidade viva que é a causa da separação da pessoa amada ou da confrontação com o que não é desejável. O sábio de compreensão firme está livre disso.

Um sábio desse tipo, que constantemente medita no Eu espiritual, diz-se que ele alcançou o estado de compreensão firme.

Então, o próximo estado abaixo desse é descrito:

Verso 57

yaḥ sarvatrānabhisnehas tat tat prāpya śubhāśubham
nābhinandati na dveṣṭi tasya prajñā pratiṣṭhitā+two

A pessoa que é desapegada em todas as situações, que, quando se relaciona com o bem ou o mal, nem regozija e nem odeia – a sua compreensão está firmemente estabelecida.

Comentário

A pessoa que não tem apego pelos objetos agradáveis, ou seja, que é indiferente para com eles, e que não sente atração ou repulsão quando ela é unida ou separada dos objetos atrativos ou repulsivos respectivamente, que nem se deleita com os objetos atrativos, nem odeia os objetos repulsivos – tal pessoa também alcançou a compreensão firme.

Śrī Kṛṣṇa a seguir menciona o próximo estado inferior:

Verso 58

yadā saṁharate cayaṁ kūrmo'ngānīva sarvaśaḥ
indriyāṇīndriyārthebhyas tasya prajñā pratiṣṭhitā

Quando uma pessoa é capaz de retirar completamente seus sentidos dos objetos dos sentidos, como a tartaruga retrai seus membros dentro do casco, então sua compreensão está firmemente estabelecida.

Comentário

Quando uma pessoa é capaz de retirar completamente os sentidos dos seus objetos quando eles tentam contatar-se com os seus objetos, assim como a tartaruga se retrai em seus membros, e é capaz de fixar sua mente no Eu espiritual – tal pessoa também possui uma compreensão firmemente estabelecida. Desse modo há quatro estágios de devoção ao conhecimento, cada estágio sendo aperfeiçoado através do estágio seguinte⁵⁷.

⁵⁷ Rāmānuja então classifica esta apresentação de Śrī Kṛṣṇa sobre a natureza da pessoa de compreensão firme (ou de consciência transcendental) em quatro estágios de devoção ao conhecimento, sendo o primeiro o mais proeminente e os outros em subsequente ordem de importância. Achari (ref.: 2:58) comenta que estes quatro estágios correspondem aos quatro estágios esotéricos do *Yoga* de Patanjali: *pratyahāra* – o retraimento da mente dos objetos dos sentidos; *dhāraṇa* – concentração mental; *dhyāna* – contemplação estável (meditação); *samādhi* – absorção completa, transe enstático. Weininger, por sua vez, esclarece que a palavra “ênstase” mencionada aqui por Achari é um termo cunhado por Mircea Eliade e aponta para o fato de que *samādhi* não deveria ser descrito como “êxtase” = estar fora de si, pois no *samādhi*, a pessoa está profundamente dentro do seu próprio ser superior.

A seguir Śrī Kṛṣṇa fala da dificuldade da obtenção da firme devoção ao conhecimento e o meio para alcançar tal obtenção.

Verso 59

viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ
rasa-varjaṁ raso'pyasya paraṁ dṛṣtvā nivartate

Os objetos dos sentidos, excetuando o gosto pelos objetos, desaparecem do habitante abstinente no corpo. Mas, mesmo o gosto, desaparece dele quando o que é superior⁵⁸ aos sentidos, ou seja, o Eu espiritual, é visto.

Comentário

Os objetos dos sentidos são os alimentos dos sentidos. Do ser corporificado abstinente, ou seja, da pessoa que retirou seus sentidos dos objetos, estes objetos dos sentidos, sendo rejeitados por ela, desaparecem, mas não o gosto por eles. Gosto significa desejo. O significado é que o desejo pelos objetos dos sentidos não desaparece apenas por abstinência. Mas mesmo este desejo desaparece, quando a pessoa vê que a natureza essencial do Eu espiritual é superior aos objetos dos sentidos e que a realização do Eu espiritual concede uma felicidade maior que o desfrute dos objetos dos sentidos.

Verso 60

yatato hy api kaunteya puruṣasya vipaścitaḥ
indriyāṇi pramāthīni haranti prasabhaṁ manaḥ

Os sentidos agitados, ó Kaunteya (Arjuna), realmente arrasam pela força até mesmo a mente de uma pessoa sábia, ainda que tal pessoa esteja sempre se esforçando por controlá-los.

Comentário

Exceto pela experiência do Eu espiritual o anseio para a satisfação dos objetos dos sentidos não desaparecem, mesmo os sentidos de

⁵⁸ Nesse verso o termo “paraṁ” (superior, supremo) é interpretado por Ādidevānanda via comentário de Rāmānuja como se referindo ao “Eu espiritual”.

uma pessoa sábia, ainda que ela esteja sempre lutando por subjugar-los, tornam-se refratário, ou seja, tornam-se violentos e arrebatam pela força a mente. Desse modo, o subjugar dos sentidos depende da visão do Eu espiritual, e a visão do Eu espiritual depende do subjugar dos sentidos. Conseqüentemente, por causa dessa mútua dependência, a firme devoção ao conhecimento é difícil de se obter.

Verso 61

tāni sarvāṇi asmyamya yukta āsīta matparah
vaśe hi yasyendriyāṇi tasya prajñā pratiṣṭhitā

Tendo controlado todos os sentidos, a pessoa deve permanecer em meditação, considerando-Me como supremo; pois, a pessoa cujos sentidos estão sob controle está firmemente estabelecida em conhecimento.

Comentário

Com um desejo de superar essa dependência mútua entre o subjugar dos sentidos e a visão do Eu espiritual, uma pessoa tem que conquistar os sentidos que são difíceis de subjugar por causa de seu apego aos objetos dos sentidos. Então, o focar a mente em Mim que sou o único objeto auspicioso para meditação, permite a pessoa permanecer estável. Quando a mente é focada em Mim como seu objeto, então tal mente, purificada pelo queimar de todas as impurezas e desprovida do apego aos sentidos, é capaz de controlar os sentidos. Desse modo, a mente mantendo os sentidos sob controle será capaz de experienciar o Eu espiritual. Com relação a isto está dito no Viṣṇu Purāṇa, “Assim como o fogo devorador abanado pelo vento queima as árvores secas da floresta, da mesma forma Viṣṇu, que está nos corações de todos os *yogues*, destrói todos os pecados”, Śrī Kṛṣṇa ensina o mesmo aqui: “A pessoa cujos sentidos estão sob controle, mantém seu conhecimento firmemente estabelecido”.

A seguir Śrī Kṛṣṇa diz: “A pessoa que se esforça para subjugar os sentidos, dependendo dos seus próprios esforços, e dessa maneira não foca a mente em Mim, fica perdida”.

Verso 62

dhyāyato viṣayān puṁsaḥ saṅgas teṣūpajāyate

saṅgāt sañjāyate kāmaḥ kāmāt krodho'bhijāyate

Por pensar nos objetos dos sentidos uma pessoa desperta apego por eles; do apego surge o desejo, do desejo surge a ira;

Comentário

De fato, a respeito de uma pessoa, cujo apego aos objetos dos sentidos é expelido, mas cuja mente não está focada em Mim, mesmo que ela controle os sentidos, a contemplação nos objetos dos sentidos é inevitável por causa das impressões dos pecados⁵⁹ desde tempos imemoriais. Desse modo, o apego aumenta completamente em “uma pessoa que pensa nos objetos dos sentidos”. “Do apego surge o desejo.” O que é denominado “desejo” é o estágio mais adiante do apego. Após alcançar esse estágio, não é possível para uma pessoa permanecer sem experienciar os objetos dos sentidos. “De tais desejos surge a ira”. Quando um desejo existe sem o seu objeto ser acessível, a ira surge contra as pessoas próximas com o sentimento, “Nosso desejo é frustrado por estas pessoas”.

Verso 63

krodhād bhavati sammohaḥ sammohātsmṛti-vibhramāḥ
smṛti-bhramśād buddhi-nāśo buddhi nāśāt prañāsyati

Da ira surge a ilusão; da ilusão, a perda da memória; da perda da memória, a destruição do discernimento; e com a destruição do discernimento, a pessoa fica perdida.

Comentário

“Da ira surge a ilusão”. Ilusão é a falta de discernimento entre o que deve ser feito e o que não deve ser feito. Não possuindo este discernimento a pessoa faz de tudo e qualquer coisa. Então a partir daí segue-se a perda da memória, ou seja, das impressões dos esforços anteriores concernentes ao controle dos sentidos. “Da perda da memória vem a destruição do discernimento”. O significado é que haverá destruição do efeito dos esforços feitos anteriormente para obter o conhecimento do Eu espiritual. Com a destruição do discernimento a pessoa fica perdida,

⁵⁹ Pecado aqui pode ser compreendido como transgressão à ordem natural das coisas.

ou seja, cai profundamente no *samsāra* {ciclo de nascimentos e mortes} ou na mundanidade.

Verso 64

rāga-dveṣa-vimuktais tu viṣayān indriyaiś caran
ātma-vaśyair vidheyātmā prasādam adhigacchati

Mas a pessoa que se relaciona com os objetos dos sentidos através dos sentidos livres da atração e repulsão, disciplinado e controlado, alcança a serenidade.

Comentário

Tendo focado a mente em Mim na maneira já descrita, ou seja, no Senhor Supremo de todos e o objeto auspicioso da meditação, a pessoa que dessa forma considera com indiferença os objetos dos sentidos, e cujos sentidos estão sob controle e livre da aversão e atração em razão de todas as impurezas da mente estarem queimadas – tal pessoa então com a mente disciplinada alcança a serenidade. O significado é que sua mente estará livre das impurezas.⁶⁰

Verso 65

prasāde sarvaduḥkhānām hānir asyopajāyate
prasannacetaso hyasu buddhiḥ paryavatisthate

Nesse estado de serenidade desaparecem todas as aflições; pois no caso da pessoa com uma mente serena, a *buddhi* {disposição mental} de imediato fica corretamente estabelecida.

Comentário

Quando a mente dessa pessoa fica serena, a pessoa livra-se de todas as aflições originadas do contato com a matéria. Pois, a respeito da pessoa cuja mente é serena, ou seja, que está livre do mal que é antagônico à visão do Eu espiritual, a *buddhi*, tendo o puro Eu espiritual por

⁶⁰ Achari (ref.:2:64) diz que a erradicação das impurezas da mente se refere à erradicação das formações dos padrões dos resíduos habituais (*vāsanās*) que resultam em aversão e atração aos objetos dos sentidos e às subseqüentes ações em relação a eles.

seu objeto, estabiliza-se de imediato. Desse modo, quando a mente está serena, o desaparecimento de todas as aflições seguramente acontece.

Verso 66

nāsti buddhir ayuktasya na cāyuktasya bhāvanā
na cābhāvayataḥ śāntir aśantasya kutaḥ sukham

Não há *buddhi* {disposição mental correta} para a pessoa que não esteja centrada, nem para ela há a contemplação do Eu espiritual, e sem a contemplação do Eu espiritual não há paz, e sem paz, como poderá haver felicidade?

Comentário

A pessoa que não foca sua mente em Mim, mas que está comprometida com o controle dos sentidos pelos seus próprios esforços, a *buddhi* ou a disposição mental correta que está relacionada com o Eu espiritual puro nunca acontece. Portanto a pessoa fracassa na prática da meditação no Eu espiritual. A pessoa que não consegue pensar no puro Eu espiritual, nela surge o desejo para os objetos dos sentidos e, portanto a serenidade não surge em tal pessoa. Como pode a insuperável e eterna bem-aventurança surgir na pessoa que não é serena, mas que é apegada aos objetos dos sentidos? [A idéia é que sem a ajuda da devoção a Deus, o esforço para o controle dos sentidos apenas pela força de vontade de uma pessoa acabará em fracasso.]

A seguir Śrī Kṛṣṇa fala novamente do dissabor que acontece com a pessoa que não pratica o controle dos sentidos da maneira já prescrita:

Verso 67

indriyāṇāṁ hi caratām yaṁ mano'nuvidhīyate
tad asya harati prajñāṁ vāyuru nāvam ivāmbhasi

Pois, quando a mente segue os sentidos desfrutando os seus objetos, sua compreensão é arrastada pelos sentidos assim como o vento arrasta um barco sobre as águas.

Comentário

Essa mente, a qual a pessoa permite que ela seja submissa a seguir os sentidos os quais seguem operando, ou seja, desfrutando dos objetos dos sentidos, tal mente perde sua disposição em relação ao Eu espiritual puro. O significado é que a mente fica propensa em relação aos objetos dos sentidos. Exatamente assim como um vento contrário forçosamente arrasta um barco movendo-o sobre as águas, da mesma forma a sabedoria também é arrastada por tal mente. [A idéia é que a busca dos prazeres dos sentidos entorpece a propensão espiritual de uma pessoa, e a mente, por fim, sucumbe a eles sem resistência.]

Verso 68

tasmād yasya mahā-bāho nigrhītāni sarvaṣaḥ
indriyāṇindriyārthebhias tasya prajñā pratiṣṭhitā

Portanto, ó Mahābāho (Arjuna de braços poderosos), a pessoa cujos sentidos estão completamente restringidos de correr atrás dos seus objetos, sua compreensão fica firmemente estabelecida.

Comentário

Portanto, na maneira descrita, a pessoa cuja mente está focada em Mim como sendo o objeto auspicioso para a meditação, e cujos sentidos estão restringidos dos objetos dos sentidos em todos os aspectos, então, apenas na mente de tal pessoa, a devida compreensão fica firmemente estabelecida.

A seguir Śrī Kṛṣṇa fala do estado de realização da pessoa cujos sentidos estão subjugados e cuja mente é serena.

Verso 69

yā niśā sarvabhūtānām tasyām jagarti saṁyamī
yasyām jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato munēḥ

O que é noite para todos os seres, é o estado de vigília para a pessoa autocontrolada; e quando todos os seres estão despertos, isso é a noite para o sábio que vê.

Comentário

Essa *buddhi* (compreensão)⁶¹ que tem o Eu espiritual por seu objeto, é noite para todos os seres, ou seja, é obscura como a noite para todos os seres. Porém a pessoa, que subjugou os sentidos e é serena, está desperta em relação ao Eu espiritual. Quando todos os seres estão despertos, ou seja, estão ativamente interagindo em relação aos sentidos tal como o som, etc., tais objetos dos sentidos são como coisas encobertas pela noite para o sábio que está desperto para o Eu espiritual.⁶²

Verso 70

āpūryamānam acala-pratiṣṭhān samudram āpaḥ praviṣanti yadvat
tadvat kāmā yañ praviṣanti sarve sa śāntim āpnoti na kāma kāmī

A pessoa na qual todos os desejos entram como as águas entram no cheio e imperturbável oceano, alcança a paz, e não a pessoa que anseia por obter os objetos do desejo.

Comentário

As águas do rio entram no mar que está sempre cheio e permanece o mesmo, ou seja, inalterável em sua forma. O mar não exhibe nenhum aumento ou diminuição considerável, quer as águas dos rios entrem nele ou não. Do mesmo modo acontece com todos os objetos do desejo, ou seja, os objetos de percepção dos sentidos como os sons etc., eles entram numa pessoa autocontrolada e produzem apenas impressões sensoriais, mas nenhuma reação dela. Tal pessoa alcança a paz, pois em virtude do contentamento que vem da visão do eu espiritual, tal pessoa não se sente perturbada quando os objetos dos sentidos tal como o som, etc., vem dentro da sua área dos sentidos ou quando eles não vêm. Porém, isto não é o caso com uma pessoa que busca a satisfação dos desejos, pois quem quer que seja agitado pelo som e outros objetos, nunca alcança a paz.

Verso 71

viḥāya kāmān yaḥ sarvān pūmānś carati niḥspṛhaḥ

⁶¹ Compreensão ou disposição mental.

⁶² O que é dia para o sábio desperto, ou seja, o estado de iluminação, é noite para as demais pessoas – pois tais pessoas estão na escuridão, digo, ignorância. E o que é dia para as pessoas em geral, ou seja, o estado de desfrute dos objetos dos sentidos, é noite para o sábio, pois ele está adormecido para tais coisas.

nirmamo nirahamkāraḥ sa śāntim adhigacchati

A pessoa que ao abandonar todos os desejos, permanece sem anseio e sem desejo de posse e livre do sentido de ‘eu’ e ‘meu’, obtém a paz.

Comentário

As coisas que são desejadas são denominadas de objetos do desejo. Estas são os sons e outros objetos dos sentidos. A pessoa que quer paz deve abandonar todos os objetos dos sentidos como o som, o tato, etc. A pessoa não deve ansiar por eles. A pessoa deve permanecer-se sem o sentido de posse em relação a eles, pois este sentido surge da errônea concepção que o corpo, que de fato não é o Eu espiritual, seja o Eu espiritual. A pessoa que vive dessa maneira {ou seja, livre da falsa concepção do ‘eu’ e ‘meu’} alcança a paz após ver o Eu espiritual.

Verso 72

eṣā brāhmī sthitiḥ pārtha naināṁ prāpya vimuhyat
sthityāsyām anta-kāle’pi brahma nirvāṇam ṛcchati

Ó Pārtha (Arjuna), este é o estado *brahmī*. Qualquer pessoa que alcança este estado não é mais iludida. Por permanecer neste estado, mesmo na hora da morte, a pessoa obtém o Eu espiritual.⁶³

Comentário

Este estado de executar o trabalho desinteressado que é precedido pelo conhecimento do Eu espiritual eterno e que é caracterizado pela compreensão firme, é o estado *brāhmī*, o qual assegura a obtenção do *Brahman* ({ou seja, a verdadeira natureza do} Eu espiritual). Após alcançar tal estado, a pessoa não será mais iludida, ou seja, ela não entrará novamente na espiral mortal {ou seja, no ciclo dos nascimentos e mortes}. Alcançando esse estado mesmo durante os últimos anos de vida, a pessoa obtém o bem-aventurado *Brahman* ({ou seja, a verdadeira natureza do} Eu espiritual), o qual é pleno de bem-aventurança. O significa-

⁶³“*brahma-nirvāṇam ṛcchati*” literalmente significa que a pessoa alcança a bem-aventurança (*nirvana*) no *Brahman*, ou nas palavras de Rāmānuja, alcança a bem-aventurança no Eu espiritual ou *Ātman*. Para Rāmānuja o *Brahman* constitui a verdadeira natureza do Eu espiritual, ou seja, o Eu espiritual corporificado alcança sua verdadeira natureza, livre da identificação com a matéria.

do é que a pessoa alcança {a natureza do} Eu espiritual que é constituída de nada menos que bem-aventurança.⁶⁴

Assim, no segundo capítulo, o Senhor Supremo quis remover a ilusão de Arjuna, que não conhecia a real natureza do Eu espiritual e também não percebia que a atividade denominada ‘guerra’ (aqui um dever prescrito) é um meio para realizar a natureza do *Sāṅkhya* ou do Eu espiritual. Arjuna estava sob a ilusão que o corpo é o próprio Eu espiritual, e dominado por essa ilusão, tinha se abstraído da batalha. A ele foi então ensinado o conhecimento denominado “*Sāṅkhya*” ou a compreensão do Eu espiritual, e também o *Yoga* que é o caminho do trabalho prático sem apego aos resultados. Ambos têm como seus objetivos a obtenção da compreensão firme (*sthita-prajñata*) {ou seja, a obtenção do estado de consciência transcendental}.

Isto foi explicado por Sri Yamunācārya no seguinte verso: “*Sāṅkhya* e *Yoga*, os quais situam-se no âmbito da compreensão do Eu espiritual eterno e da maneira prática da ação desinteressada respectivamente, foram instruídos a fim de remover a ilusão de Arjuna”. {*Gītārtha-saṅgraha*, verso 6}. Através deles {do *Sāṅkhya* e do *Yoga*} o estado da compreensão firme {ou seja, da consciência transcendental} pode ser alcançado.⁶⁵

⁶⁴ Śāṅkara em seu comentário diz: “O estado gerado no *Brahman* é *brāhmī*. Este é o estado como *Brahman*, obtido após a renúncia de todos os trabalhos, ó Arjuna! Tendo obtido este estado, a pessoa não mais fica iludida. Posicionando-se se neste estado, conforme descrito acima, pelo menos no estágio final da vida da pessoa, ela alcança a super-consciência no *Brahman*, ou seja, a bem-aventurança do *Brahman*” (WARRIER, p.91).

⁶⁵ Segundo esta visão apresentada por Rāmānuja seguindo nos passos da visão de Yāmuna, torna-se mais fácil a compreensão da profundidade e da argumentação lógica desse segundo capítulo, que apresenta o *Sāṅkhya* (conhecimento filosófico analítico, no caso aqui, a diferença da natureza material (*prakṛti*) e do espírito (*ātman*)), o *Yoga* (aqui no caso como o estado de equanimidade mental e da habilidade na ação, ou seja, a ação (Karma) livre do apego aos resultados, realizada como uma forma de *yajña* (sacrifício)), e por fim, é apresentado os sintomas do *sthita-prajñata*, ou seja, da pessoa que através do *Sāṅkhya* (ou *buddhi*) e *Yoga* alcançou o estado de compreensão firme, ou em outras palavras, o estado de consciência transcendental ou o estado denominado aqui de *brahmi*, o qual segundo comentário de Rāmānuja assegura a realização do *Brahman* ou da verdadeira natureza do Eu espiritual corporificado.

APÊNDICE D – Breve histórico da vida de Śrī Kṛṣṇa¹

A voz de Kṛṣṇa é denominada no texto da Gītā como a voz de Bhagavān, que se refere a Ele como a Pessoa Suprema, dotada com as seis fortunas em grau ilimitado, a saber: riqueza, força, fama, beleza, conhecimento e renúncia – portanto, no contexto da Gītā Sua voz representa a própria voz de Deus, ou comumente denominada nos Vedas como a voz de Īsvara, o Controlador Supremo, ou a voz do Puruṣottama que personifica a voz do Eu Supremo². Ainda que a voz de Kṛṣṇa seja contemplada como a voz de Deus, ela é também uma voz manifesta na forma de um ser humano (*mānuṣīm*)³, pois Kṛṣṇa, mesmo que de uma maneira atípica, nasceu e viveu entre os seres mortais por 125 anos. Na dinastia dos Vṛṣṇis, na qual nasceu, Ele é tido como a suprema manifestação de Vāsudeva, ou conforme dito na Gītā (10:37): “vṛṣṇīnāṁ vāsudevo’smi”, ou seja, “entre os descendentes de Vṛṣṇi Eu sou Vāsudeva”. Destarte, a seguir, para uma melhor análise da voz de Bhagavān na construção do saber do texto da Gītā, será descrito um breve relato sobre Sua vida na forma humana de Kṛṣṇa.

Contexto histórico

Conta-se, no Mahābhārata e nos Purāṇas (livros que narram histórias antigas), que, há muito tempo, num período que remonta alguns

¹ Fonte de consulta: PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. *Kṛṣṇa: A Suprema Personalidade de Deus*. 3 vols. Traduzido do inglês para o português por Marcio L. P. Pombo. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1977; PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. *Srimad Bhagavatam*. 10th and 11th Canto. Continued by Hridayananda dāsa Goswami Ācāryadeva. USA: Bhaktivedanta Book Trust, 1983; GANGULI, Kisari Mohan. *The Mahabharata*. 4 vols. New Delhi, Índia: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2000; NIKHILANANDA, Swami. *The Bhagavad Gita*. 8ª ed. New York (USA): Ramakrishna-Vivekananda Center, 2004. HERBERT, Jean. *A Yoga do Amor: o mito de Krishna*. Traduzido do francês para o português por Clarice Lispector. Rio de Janeiro: Artenova, 1975; GUIMARÃES, Jambavan. *Asas do Amor*. São Paulo: João Scortecci Editora, 1988.

² “A pessoa que, sem ilusão Me conhece desse modo como sendo o **Puruṣottama (Eu Supremo)**, conhece tudo, ó descendente de Bhārata (Arjuna), e adora-Me em todos os aspectos.” (o grifo é meu) (BG 15:19) (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p.501)

³ “Os tolos não conhecendo Minha natureza superior como o Senhor Supremo de todos os seres, Me menosprezam, **quando Eu habito numa forma humana**.” (o grifo é meu) (BG 9:11) (ĀDIDEVĀNANDA, 2001, p.302)

séculos antes da era cristã, a terra, ou mais especificamente a região hoje conhecida como Índia, estava sendo governada por muitos reis tiranos que assolavam a vida dos cidadãos. Essa região, que antigamente era conhecida como Bhārata-varsa, era habitada pelos povos denominados de arianos, os quais seguiam os princípios de uma tradição cujo conhecimento foi cunhado como Veda. O conhecimento védico abrangia todas as áreas do saber: a teologia, a medicina, a astrologia, a arquitetura, bem como as artes bélicas. A religião, também denominada de dharma, ocupava o centro desse conhecimento védico e abrangia tanto o aspecto filosófico quanto o ritualístico, portanto, essa cultura era primordialmente mística, no sentido de que a origem e a compreensão das coisas advinha do plano mitológico abstrato para o concreto. O próprio Veda era conhecido como *śruti*, ou seja, o conhecimento revelado por Deus. Dessa forma, a crença num Ser Supremo, e em diversos outros seres poderosos - conhecidos como deidades ou corporificações denominadas de deuses menores, ou semideuses, que atuam como responsáveis dos mais diferentes setores da administração universal -, fazia com que os adeptos de tal cultura tivessem uma relação não apenas com o plano terrestre, mas uma interação com o plano universal, tanto do ponto de vista material como espiritual - material no sentido de causa e efeito que manifesta a contínua transformação das coisas e espiritual no sentido da essência última de todas as coisas que é imutável.

Nesse contexto místico, conta-se nos livros sagrados desses povos antigos, que, certa vez, a deidade da terra, Bhumī, afligida pelo caos imposto pelos governantes tiranos e compadecida pelo sofrimento das criaturas viventes, aproximou-se do deus criador dos planetas materiais, Brahmā, para pedir ajuda para solucionar os problemas na terra. Brahmā considerou a petição da mãe terra e junto com outros semideuses dirigiu-se até a praia do oceano de leite, onde reside o Deus dos deuses, Viṣṇu. Nessa praia, Brahmā entrou em transe e, após algum tempo, ouviu as palavras de Viṣṇu, que ecoaram no céu anunciando que o próprio Viṣṇu iria se encarnar na terra para aniquilar os reis tiranos e proteger as pessoas piedosas. Viṣṇu disse também que alguns dos semideuses e de Seus associados pessoais iriam se encarnar na terra para que com Ele pudessem desenrolar o plano divino, no sentido de salvaguardar o planeta e restabelecer o dharma, ou seja, o conhecimento que conduz à liberação final.

Advento de Kṛṣṇa

Finalmente chegou o momento tão esperado: o Deva-deva, ou seja, o Deus dos deuses, Nārāyana ou Viṣṇu, que toma nascimento neste mundo material segundo Sua própria vontade, adentrou o coração de Vasudeva, que, por sua vez, transferiu-O para a morada de lótus do ventre de Devakī. Com o Senhor Supremo habitando dentro de si, Devakī tornou-se radiante, o ser vivo mais feliz entre os habitantes dos três mundos, a saber, planetas inferiores, intermediários e superiores.

Na noite do advento de Kṛṣṇa, o universo inteiro manifestou seu júbilo pela formação auspiciosa dos astros no céu. Na terra, todas as entidades vivas foram inundadas por uma felicidade interna, cuja origem era desconhecida pela maioria das pessoas; e para surpresa e júbilo de Vasudeva e Devakī, o recém-nascido menino apareceu diante deles em Sua forma convencional: com quatro braços e vestido e decorado com muito esplendor.

Vasudeva e Devakī, tomados pelo êxtase divino, perceberam que o recém-nascido não era nenhum outro senão a própria Deidade Suprema, Śrī Nārāyana, conhecido como o Deva-vara, ou seja, o melhor entre os deuses. Com as mãos postas, ambos curvaram-se em reverência e dirigiram preces de glorificação ao Senhor Supremo que satisfeito com as preces deles assumiu a forma de um bebê comum, para que, dessa forma, pudesse cumprir Sua missão no mundo dos seres mortais.

Kṛṣṇa passa Sua infância em Gokula e depois muda para Vṛndāvana

Por razões políticas e de proteção ao recém-nascido, que ficou conhecido pelo nome de Kṛṣṇa, Ele foi levado por Seu pai para o vilarejo de Gokula, onde foi criado pelos pais adotivos, Nanda e Yaśodā.

Desde Sua tenra infância, Kṛṣṇa exibiu atividades sobrenaturais que indicavam Sua natureza divina. Um dia, só para mencionar um desses feitos extra-ordinários, logo após ter sido amamentado por Yaśodā, Ele abriu a boca num bocejo e Sua mãe pôde ver todo o universo dentro de Sua boca. Admirada e estupefata, Yaśodā pensou que aquilo fosse

apenas uma fantasia mental e, então, carinhosamente colocou a criança no berço para dormir.

Em Sua adolescência, quando já morava na aldeia conhecida como Vṛndāvana, Kṛṣṇa tornou-se um exímio tocador de flauta e cativou a mente e os corações de todos os habitantes do vilarejo, em especial das donzelas vaqueirinhas, conhecidas como *gopīs*. Dentre todas as *gopīs*, Rādhārāṇī era tida como a principal, cujas qualidades são cantadas em prosa e versos pelos devotos. Nesse período, Kṛṣṇa exibiu maravilhosos passatempos amorosos com as *gopīs*, dos quais a dança da *rāsa* alcançou o apogeu.

Kṛṣṇa muda para Mathurā e depois para Dvārakā

Quando Kṛṣṇa estava no auge de Sua puberdade, chegou o momento de Ele cumprir uma outra parte de Sua missão aqui na terra. Nessa ocasião, Ele mudou-se para Mathurā, onde após aniquilar o tirano rei local, Kaṁsa, reencontrou Seus pais, Vasudeva e Devakī. Após algum tempo, Kṛṣṇa mudou-se para Dvārakā e casou-se com muitas princesas, dentre as quais, a mais proeminente foi Rukminī, considerada a própria encarnação da deusa da fortuna, Śrī Lakṣmī, a eterna consorte de Śrī Nārāyaṇa.

Kṛṣṇa viveu neste mundo aparentemente como uma pessoa normal, ou seja, casou-se, teve filhos e cumpriu com os deveres sociais e religiosos, respeitando os costumes e as tradições da cultura em que estava inserido. Porém, ainda que Kṛṣṇa agisse aparentemente como um cidadão comum, Ele nunca foi encoberto ou iludido pelas coisas deste mundo, nem mesmo durante a grande batalha de Kurukṣetra. Nikhilananda (1944, p. 33-34) resumiu a passagem e os afazeres de Kṛṣṇa aqui na terra da seguinte forma:

Though Krishna became the adviser of kings and princes in matters of diplomacy, war, and statecraft, He occupied no throne Himself. He would create or conquer kingdoms but then give them over to others. Everybody noticed that, though intensely busy with the affairs of the world, He never identified Himself with any action. He was always a detached witness of events. He showed ut-

ter impassivity in the midst of a whirlwind of activity. On the highways of the world He moved, taking interest in every event, great or small, yet was never stained by worldliness. Though His hands and feet were ever busy in the world, yet His mind seemed to be fastened upon something of this world. He looked on the world and its movement as a dream unfolding at the bidding of a Higher Will and regarded Himself as a mere spectator. Even while mingling with kings, He never actually interfered with their work. He did not impose His will upon others. His very presence would reveal what was right and what was wrong, but He would leave it to the individual to decide what he should do. Sometimes, at most, He would remove an obstacle so that the will of man might have unimpeded play. Thus He permitted events to take their own shape and strove always to aid the course of destiny, even though destiny might lead in the end to the self-destruction.”⁴

A partida de Kṛṣṇa deste mundo mortal

Assim como Sua chegada, a partida de Kṛṣṇa desse mundo material ocorreu de forma extra-mundana. Conta-se nos livros sagrados que

⁴ “Ainda que Kṛṣṇa tenha se tornado o conselheiro dos reis e príncipes nos assuntos diplomáticos, bélicos, e administrativos, Ele próprio não se ocupou de nenhum reino. Ele fundou ou conquistou reinos porém entregou-os a outras pessoas para que reinassem. Todos percebiam que, mesmo que intensamente ocupado com os afazeres do mundo, Ele nunca se identificou com nenhuma ação. Ele foi sempre uma testemunha desapegada dos eventos. Ele demonstrava total impassividade no meio de um turbilhão de atividades. Nas estradas do mundo Ele se movia, tomando interesse em cada acontecimento, grande ou pequeno, contudo nunca foi manchado pelas coisas do mundo. Ainda que Suas mãos e pés estivessem sempre ocupados no mundo, contudo Sua mente parecia estar conectada sobre alguma coisa não desse mundo. Ele observava o mundo e o seu movimento como um sonho desdobrando-se sob a ordem de um poder superior e considerava a Si mesmo como um mero espectador. Mesmo enquanto se relacionando com os reis, Ele realmente nunca interferiu com seus trabalhos. Ele não impunha Sua vontade sobre os outros. A sua própria presença revelava o que era certo e o que era errado, porém Ele deixava isto para que a própria pessoa decidisse o que deveria fazer. Algumas vezes, quando muito, Ele removia um obstáculo para que assim a vontade da pessoa pudesse desimpedidamente atuar. Dessa forma Ele permitia que os acontecimentos tomassem suas próprias formas e esforçava-se sempre para ajudar o curso do destino, mesmo que o destino pudesse conduzir no fim à autodestruição de todas as coisas.”

compreendendo que era o momento de encerrar Suas atividades para as quais tinha descendido, Kṛṣṇa, assumindo Sua forma convencional de Nārāyaṇa - com quatro braços, belamente decorado, sentou-se debaixo de uma árvore *pippala* (figueira sagrada) e colocou Seu pé esquerdo sobre sua coxa direita. Nesse momento, um caçador chamado Jarā, que caçava nas imediações, de longe, confundiu a sola do pé esquerdo de Kṛṣṇa com a cabeça de um veado, arremessando uma certa flecha no alvo. Em seguida, o caçador correu em direção à suposta presa e para o seu espanto deparou-se com a bela forma de uma pessoa com quatro braços. Terrificado e consciente de que tinha cometido uma grande ofensa a uma exaltada personalidade, que ele próprio acabava de identificar como sendo Viṣṇu, o senhor de Vaikuṇṭha, prostrou-se humildemente e disse: “Ó Senhor Supremo, ó Senhor de Vaikuṇṭha, devido à minha ignorância eu acabei de cometer a maior de todas as ofensas, por favor, perdoe-me!”. Após ouvir sua súplica, Kṛṣṇa, o Supremo Controlador, disse: “Meu querido caçador, não temas. O que foi feito, foi realizado por Minha própria vontade. Portanto, com Minha permissão, vá agora mesmo para o paraíso das pessoas piedosas”. Ao ouvir essas palavras, o caçador, que tinha se purificado de todas as atividades pecaminosas pela graça de Kṛṣṇa - conhecido como Mukunda, aquele que outorga liberação -, viu descer do céu uma nave celestial que veio buscá-lo. Ele, então, circumambulou Kṛṣṇa três vezes, entrou na nave e partiu para a morada onde habitam as pessoas santas.

Após a partida do caçador, começaram a chegar ao redor de Kṛṣṇa as mais exaltadas personalidades do universo, tais como o criador, Brahmā, o destruidor do mundo material, Śiva e o governante do paraíso celestial, Indra. Todas essas eminentes personalidades vieram acompanhadas de suas consortes, seguidos por inumeráveis sábios, cantores e dançarinos celestiais que inundaram o espaço sideral com suas naves espaciais. Do céu caíam pétalas de flores e podia-se ouvir o som dos címbalos e dos tambores que ressoavam no ar como uma saudação ao Senhor Supremo, Kṛṣṇa. Todos vieram para presenciar a partida de Kṛṣṇa do mundo material. Vendo diante de Si personalidades exaltadas como Brahmā e Śiva, que são Suas expansões, e tantos outros semideuses e eminentes sábios, Kṛṣṇa, o Deus dos deuses, que habita nos corações de todas as entidades vivas, fechou Seus olhos e absolveu-se em Si mesmo, pois não há nada além Dele mesmo, e, dessa forma, entrou em Sua própria *dhāma* (morada).

É dito que da mesma forma como as pessoas comuns não podem seguir o movimento da luz do relâmpago quando ele deixa as nuvens, apenas pessoas exaltadas como o Senhor Śiva, Brahmā e alguns outros poucos presentes, puderam presenciar os movimentos de Kṛṣṇa entrando em Sua própria *dhāma* (morada). Essas bem-aventuradas personalidades que puderam presenciar a partida de Kṛṣṇa ficaram estupefatas e admiradas com Seu poder místico e, glorificando as atividades transcendentais de Viṣṇu, retornaram às suas próprias moradas.

APÊNDICE E – Breve histórico da vida de Vyāsa

Conta-se no Mahābhārata e em alguns Purāṇas (livros que narram histórias antigas), que Vyāsa nasceu algumas décadas antes do início da grande batalha de Kurukṣetra, como filho de Satyavatī e do sábio Parāśara. Devido ao seu nascimento, numa ilha do rio Yamunā a criança foi chamada de Dwaipāyana (dwaipa = nativo da ilha), e por ter sido o compilador e o divisor dos Vedas, ficou conhecido como Vyāsa ou Vedavyāsa. Além disso, devido à sua compleição escura, foi também denominado de Kṛṣṇa – portanto, alguns historiadores se referem a ele como Kṛṣṇa Dwaipāyana Vyāsa. Vyāsa também ficou conhecido como Badarāyaṇa, pelo fato de ter nascido numa ilha, em volta de muitas árvores denominadas de badara (jujuba).

Vyāsa foi meio-irmão do grande general e sábio Bhiṣma e de Vicitravīrya. Bhiṣma fez um voto de se tornar celibatário e Vicitravīrya casou-se com duas princesas, Ambika e Ambalika, porém, por fatalidade do destino, morreu muito jovem, sem deixar herdeiros. Para dar continuidade à dinastia do rei Santanu, Vyāsa foi aconselhado por sua mãe e por Bhiṣma, conforme o costume da época, a ter relações com as duas viúvas para gerar os futuros herdeiros do trono de Hastinapura. Foi assim que Dṛtarāṣṭra nasceu de Ambika e Pāṇḍu, de Ambalika, sendo que de uma serva das princesas nasceu Vidura. Vyāsa, mais tarde, tornou-se o avô tanto dos Kauravas (os filhos de Dhṛtarāṣṭra) como dos Pāṇdavas (os filhos de Pāṇḍu). Conta-se também que Vyāsa e sua esposa Arani (ou segundo alguns textos, Pinjalā) tiveram um filho chamado Śuka, que foi o célebre narrador do Bhāgavata Purāṇa para o rei Parikṣit. Além dessa, há uma outra versão, segundo a qual Śuka nasceu de um ritual do fogo quando Vyāsa estava realizando um *Yajña* (sacrifício).

É dito que Vyāsa saiu de casa ainda muito jovem para dedicar-se à vida de ascetismo, e através de sua vida contemplativa, tornou-se um dos mais célebres e reverenciados sábios da Índia. Como fruto de sua genialidade e generosidade, ele salvaguardou para a posteridade o conhecimento védico, garantindo essa herança para a toda a humanidade. É relevante destacar que tal conhecimento era anteriormente preservado por meio da transmissão oral. Vyāsa, por intermédio de sua capacidade de ver acontecimentos futuros, pôde perceber que na era atual as pessoas teriam muito pouca memória e uma capacidade discernível não tão apu-

rada quanto a dos sábios da antiguidade, sendo assim, ele assegurou a sobrevivência do conhecimento védico passando-o para a forma escrita. De fato, ele não apenas passou-o para a forma escrita, mas subdividiu o único Veda em quatro: o Rig, o Sāma, o Atharva e o Yajur, introduzindo, na parte final desses tratados, o que ficou conhecido como as Upaniṣads, ou seja, a filosofia que descreve sobre a meta última dos Vedas, a saber, mokṣa (liberação do ciclo de nascimentos e mortes).

Para a classe erudita, isto é, para os filósofos, Vyāsa deixou, de uma forma sintetizada, o Brahma-Sūtras, também conhecido como Vedānta-Sūtras. Por outro lado, para facilitar a compreensão do conhecimento das Upaniṣads e do Vedānta-Sūtras para a classe geral das pessoas, registrou tal conhecimento na forma de narrativas históricas, que ficaram conhecidas como os Purāṇas e os Itihāsas. Dentre todas essas narrativas históricas, o grandioso épico, Mahābhārata, tornou-se célebre por reportar a essência da filosofia espiritual dos Vedas na forma da Bhagavad Gītā, também conhecida como Gītopeniṣad.

Endossando tudo o que foi mencionado sobre Vyāsa, o Bhagavata Purāṇa (I.3.21), conhecido como o fruto maduro da árvore do conhecimento védico, declara que Vyāsa é uma encarnação impoderada do onipenetrante Deus Viṣṇu, que veio com a missão de salvaguardar os Vedas e facilitar sua compreensão para a classe de pessoas em geral. Na própria Gītā, quando Bhagavān Kṛṣṇa descreve suas preeminentes opulências (vibhūtis), Ele diz (10:37): “munīnām apy ahaṁ vyāsaḥ”, ou seja, “dos sábios contemplativos Eu sou Vyāsa” .

APÊNDICE F – Breve histórico da vida de Rāmānuja¹

De acordo com a tradição, Rāmānuja nasceu no ano de 1017 da era cristã, numa próspera vila chamada Sriperumbudur, à cerca de 50 km ao sudoeste da moderna cidade de Chennai (Madras), na Índia. Seus pais, Asuri Kesava e Kantimati, eram dois fervorosos seguidores do hinduísmo² que se dedicaram a educar o único filho segundo os seus próprios costumes e princípios. Foi assim, nesse ambiente devocional, que Rāmānuja, o qual é aclamado também como sendo uma encarnação de Lakshmana³, passou a sua infância. Na fase infantil ainda, quando começou a frequentar a escola, para a satisfação dos seus mestres e o deleite dos seus pais ele manifestou prodigiosos poderes intelectuais; ao ouvir, por uma única vez, os ensinamentos dos seus mestres ele já conseguia assimilá-los e compreender a profundidade dos seus significados.

É comum na tradição hindu os pais casarem os filhos ainda muito jovens, e não foi diferente com Rāmānuja, pois apenas com 16 anos ele casou-se com uma jovem chamada Rakshakambal. As auspiciosas celebrações matrimoniais se estenderam por uma semana, mas, tragicamente, um mês após essas celebrações, a família foi duramente abatida com a perda do pai de Rāmānuja, que morrera de repente afetado por uma grave doença.

Após a morte do pai, Rāmānuja, com sua esposa e mãe, mudou-se para uma cidade próxima chamada Kāñcīpuram. Nessa cidade morava um renomado mestre chamado Yādavaprakāśa, cuja formação filosófica advinha principalmente da filosofia Advaita, um ramo do hinduísmo que advoga os princípios do monismo⁴, cujo principal expoente foi o filósofo Śāṅkara (788-820). Yādavaprakāśa, conhecido por sua vasta erudição, tinha um grande número de discípulos. Rāmānuja, motivado pelo

¹ Fonte de consulta: RAMAKRISHNANANDA, Swami. *Life of Sri Ramanuja*. Translated from Bengali

into English by Swami Budhananda. Mylapore, India: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2002; TAPASYANANDA, Svami. *Sri Ramanuja: His Life, Religion & Philosophy*. Mylapore, India: Sri Ramakrishna Math Printing Press, s/d.

² Veja nota de número 38.

³ O irmão mais jovem de uma encarnação divina muito popular na Índia denominada de Ramachandra.

⁴ Doutrina que admite que a Realidade é baseada num único princípio.

ardente desejo de obter conhecimento, também se tornou mais um dos inúmeros discípulos dele.

Não demorou muito para que Rāmānuja, através de sua humildade e brilhante capacidade intelectual, se tornasse um dos discípulos favoritos de Yādavaprakāśa. No entanto, essa afeição não durou muito, pois a tendência filosófica de Rāmānuja era *dvaita*, ou seja, dual, o que sugere que o seguidor de tais preceitos acredite numa relação devocional amorosa eterna com o seu Deus Supremo. Por isso, não tardou para que houvessem discrepâncias com o mestre, que amiúde interpretava a filosofia Vedānta, mais especificamente do ponto de vista dos princípios da filosofia *advaita* (não-dual), a qual, em resumo, significa que a alma individual se funde com a Alma Suprema tornando-se apenas Um, encerrando, assim, a relação amorosa entre adorado e adorador, isto é, entre a alma individual e a alma suprema (Deus).

Conta-se, nos textos biográficos de Rāmānuja, que Yādavaprakāśa se sentiu tão incomodado com a presença de Rāmānuja que chegou até mesmo a tramar um plano para matá-lo; porém, com a ajuda de seu primo, Govinda Bhatta, Rāmānuja conseguiu escapar ileso de tal conspiração. Algum tempo depois, Rāmānuja retornou aos estudos com Yādavaprakāśa, e, conforme ocorrera anteriormente, novos entendimentos de interpretação filosófica surgiram entre eles, mas dessa vez Yādavaprakāśa agiu de forma incisiva, solicitando que Rāmānuja se afastasse definitivamente do seu séquito de discípulos. Contudo, é interessante ressaltar que alguns anos mais tarde Yādavaprakāśa reconheceu a profunda sabedoria e realização espiritual de Rāmānuja e tornou-se seu discípulo.

Alguns meses após o seu afastamento da associação de Yādavaprakāśa, Rāmānuja, que passava os dias estudando os *śāstras* (escrituras sagradas hindu) e amiúde desfrutando da devocional companhia do serviço do templo local de Viṣṇu, chamado Kāñcīpūrṇa, foi surpreendido com a visita de Mahāpūrṇa, um íntimo discípulo do líder espiritual da comunidade de Śrī Rāngam, que era conhecido pelo nome de Yāmunā, ou Yāmunācārya. Yāmunā era um eminente teólogo e filósofo que seguia na linhagem devocional da escola dos doze mestres *ālvārs*⁵, conhecida como a Śrī Sampradāya. O mestre Yāmunā, pressentindo que sua missão na terra estava próxima ao fim e sabendo do prodígio intelectual e devocional de Rāmānuja, enviou seu discípulo com a

⁵ O termo *ālvār* na língua tâmil se refere a alguém que se rendeu a Deus e que mergulhou profundamente no oceano do seu amor.

finalidade de convidar Rāmānuja a ir morar em Śrī Rangam, e, dessa forma, treiná-lo para ser seu sucessor e líder espiritual dos devotos do templo de Śrī Ranganātha. Rāmānuja, ao ser solicitado por Mahāpūrṇa, imediatamente se prontificou a partir e ir ao encontro do mestre em Śrī Rangam, viagem essa que exigiria uns quatro dias de caminhada.

Contudo, por obra do destino, aconteceu que ao entrar na cidade de Śrī Rangam, Rāmānuja se deparou com o cotejo fúnebre de Yāmunācārya, que abatido por uma grave doença havia abandonado o corpo. Desapontado e abalado, Rāmānuja aproximou-se do corpo inanimado e viu que os três dedos da mão direita do mestre estavam dobrados, percebendo, intuitivamente, que aquilo significava uma mensagem para ele. Com o pensamento absolvido no mestre, Rāmānuja pôde compreender que o sinal indicava as três aspirações que Yāmunā gostaria que ele realizasse, a saber:

- a) Ensinar a doutrina de *saranagati* ou *prapatti*, isto é, rendição incondicional a Deus, segundo os preceitos dos mestres *ālvārs* e dos ensinamentos dos Vedas;
- b) Escrever um comentário *sobre o Vedānta-Sūtras* de Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, considerando os comentários dos mestres anteriores e, dessa forma, estabelecer os princípios do Absoluto qualificado, ou seja, da filosofia *viśiṣṭādvaita*;
- c) Mostrar gratidão e homenagear o autor do Viṣṇu Purāṇa, Parāśara Muni, e o compilador dos Vedas, Vedavyāsa, por darem os seus nomes a dois futuros filhos de um exaltado devoto do Senhor Supremo.

Após Rāmānuja ter *assimilado a* mensagem, os três dedos do corpo inerte do mestre se endireitaram, e, diga-se de passagem, no decorrer do tempo, Rāmānuja satisfatoriamente *cumpriu essas* três aspirações de Yāmunācārya. No tocante ao seu comentário do Vedānta-Sūtras, esta obra intitulada de Śrī Bhāṣya, tornou-se o seu *magnum opus*.

Depois de cumprir os rituais fúnebres, Rāmānuja retornou para Kāñcīpuram, onde alguns anos depois aceitou formalmente a ordem renunciada da vida, ou seja, retirou-se da vida familiar e de quaisquer outros afazeres mundanos para dedicar-se exclusivamente ao serviço do Senhor Supremo. Rāmānuja mudou-se para Śrī Rangam, instalou-se nas acomodações do templo de Śrī Ranganatha e sob a guia dos sêniores discípulos de Yāmunācārya, tais como Mahāpūrṇa, Goṣṭipūrṇa, Mālādhara e Vararanga, estudou em sânscrito os textos dos Vedas mais relacionados com a filosofia Vaiṣṇava e em tâmil os textos referentes à

tradição dos *ālvārs*. Dessa forma, o grande desejo de Yāmunācārya, de que ele pudesse unir os textos filosóficos das Upaniṣads aos textos de profunda emoção devocional dos ālvārs, para que assim a doutrina de *bhakti* (devoção) e *prapatti* (rendição) pudesse manifestar-se em todo seu esplendor para o bem-estar das pessoas em geral, foi gradualmente cumprindo-se em Rāmānuja, que começou naturalmente a ganhar a respeitabilidade da comunidade vaiṣnava como seu líder espiritual.

Em Śrī Rāngam, Rāmānuja estabeleceu sua sede central e passou os restantes anos de sua vida, salvo algumas vezes em que saiu em peregrinações e, numa outra ocasião, quando exilou-se na cidade de Melkote por temor ao rei Kulottunga, o qual passou a perseguir os vaiṣnavas pois queria que a única religião que prevalecesse na região fosse o culto ao Deus Śiva. Por todo esse período em que viveu em Śrī Rāngam, atribuiu-se a Rāmānuja a autoria de nove obras literárias, as quais são consideradas como *navaratnas*, ou seja, as nove jóias preciosas da escola devocional e filosófica da Śrī Sampradāya, nome esse que denomina a escola ou linhagem filosófica-espiritual de Rāmānuja. Dentre esses trabalhos, a obra intitulada Śrī Bhāṣya - um comentário do Vedānta-Sūtras de Vedavyāsa - é considerada a mais proeminente. Para a elaboração do Śrī Bhāṣya, Rāmānuja inspirou-se no comentário de Bodhāyana do Vedānta-Sūtras, que era considerado uma autoridade na tradição filosófica do vaiṣnavismo. Nessa obra, Rāmānuja, utilizando-se de uma lógica e de uma percepção embasadas no conhecimento das Upaniṣads (*Śruti*) e dos Purāṇas (*Smṛti*), argumenta com veemência os comentários de Śankara (*advaita*) e de Bhāskara (*bhedābheda*) do Vedānta-Sūtras, considerando-os sem fundamentação lógica. Simultaneamente, estabeleceu seu ponto de vista de compreensão do Absoluto (*Brahman*) dotado de personalidade e atributos, visão essa cunhada com a terminologia *viśiṣṭādvaita*.

Outra obra de Rāmānuja de enorme repercussão na teologia hindu é o Gītā Bhāṣya, a qual é o foco de estudo do ato tradutório contemplado como construtor do saber nessa pesquisa. As outras sete obras são o Vedartha Sangraha, que é um tratado que comenta relevantes passagens dos Vedas e das Upaniṣads; o Vedānta Sāra e o Vedānta Dīpa, que são breves comentários do Vedānta-sūtra; os três Gadyas - o Vaikunṭa Gadya, que descreve sobre a morada do Senhor Nārāyaṇa denominada de Vaikuṇṭha; o Śrīraṅga Gadya, uma prece de louvor e rendição aos pés de Śrī Lakṣmi e ao Senhor Ranga (Nārāyaṇa) e o Saranāgati Gadya, no qual Rāmānuja clama a benção de Nārāyaṇa por meio de Śrī (a eterna

consorte de Nārāyana)⁶ - e a obra Nitya Granta, que descreve sobre as atividades diárias a serem executadas pelos Śrī Vaiṣṇavas.

Dessa forma, Rāmānuja viveu uma vida de profunda devoção e dedicação ao Deus amado do seu coração, Śrī Nārāyana, que era adorado no templo na forma da deidade do Senhor Rangan. Em seu monastério, ele vivia rodeado por 74 discípulos, todos eles grandes sábios que viviam de forma renunciada e completamente devotados ao mestre e ao serviço de Śrī Rangan. É dito que ao meio-dia, do sábado do décimo dia do mês de *māgha*⁷, do ano de 1137, Rāmānuja abandonou seu corpo mortal e entrou na eterna morada do Senhor Nārāyana em Vaikuṇṭha.

Comentando sobre a importância de Rāmānuja no contexto do hinduísmo, e da teologia de modo geral, Tapasyānanda (s/d, p. 83) destaca os seguintes pontos:

- a) Foi o mais preeminente oponente da filosofia advaita de Śaṅkara;
- b) Sua filosofia viśiṣṭādvaita serviu de modelo para todas as outras escolas de Bhakti;
- c) Foi o primeiro a propor uma filosofia teísta na qual Deus é o Absoluto e o Absoluto é Deus;
- d) Ele deu ao pensamento indiano um Deus que inclui tudo em Si mesmo, mas que, ainda assim, transcende o mundo do vir-a-ser e que, de acordo com sua doutrina Saṁhita-śārīri (corpo-alma), é o habitante do cosmos como um todo e de cada parte dele;
- e) Sua teologia apresenta Deus como transcendente em natureza e majestade, mas ao mesmo tempo facilmente acessível a esses que verdadeiramente O buscam;
- f) O Deus que se apresenta em sua doutrina é um Ser que tem inerente em Sua natureza uma existência eterna de conhecimento, bem-aventurança, pureza e infinitude. É um Ser dotado de onisciência, onipotência, soberania, imutabilidade, esplendor, generosidade, compaixão etc., com inúmeras qualidades auspiciosas; é o grande criador; que tem uma forma que é o arquétipo e a essência da beleza e da atratividade. Esse Ser Supremo tem uma morada transcendental de natureza completamente espiritual, onde Ele sempre se apresenta rodeado por Seus devotos imacu-

⁶ Há alguns pesquisadores que consideram que esses três Gadyas não foram escritos por Rāmānuja, veja, por exemplo, “Śrī Rāmānuja: His Life, Religion & Philosophy” (TAPASYĀNANDA, s/d, p. 24).

⁷ *Māgha* é o 11º mês do calendário hindu que começa em janeiro e termina em fevereiro.

lados eternamente liberados, é conhecido pelo supremo nome de Nārāyana e, sendo o habitante de todos os seres, incluindo as Deidades, constitui o único Ser adorável e que pode outorgar salvação do mundo de samsāra, ou seja, do emaranhado mundo de nascimentos e mortes.

APÊNDICE G – Breve histórico da vida de Ādidevānanda¹

Svāmī Ādidevānanda nasceu em 1912, numa pequena cidade chamada Bindiganavile, próxima da cidade de Mysore, no sul da Índia. Seu nome de registro, ou seja, seu pré-monástico nome era B. Venkata-pathi Yyengar. Ele iniciou sua vida monástica no centro da Rāmākṛṣṇa Māth, em Chennai (Madras), em 1934, e recebeu sua formal iniciação espiritual de Svāmī Vijnanananda, que foi um direto discípulo de Śrī Rāmākṛṣṇa e o 4º presidente da Ordem Rāmākṛṣṇa. Em 1942, Svāmī Ādidevānanda aceitou o voto da ordem de sannyāsa (renúncia) por intermédio de Svāmī Virajananda, que foi o 6º presidente da Ordem Rāmākṛṣṇa. Durante os 49 anos em que prestou seus serviços para a Ordem Rāmākṛṣṇa, ele atuou em vários cargos administrativos, nos quais desempenhou importantes funções.

Svāmī Ādidevānanda foi um eminente erudito e, em virtude do seu vasto conhecimento sobre a língua sânscrita e sobre a filosofia hindu, prestou uma contribuição valiosa e substancial para o engrandecimento da literatura filosófico-espiritual moderna por traduzir várias obras do sânscrito para o inglês e para a língua kannada². Seu trabalho de tradução compreende as seguintes obras:

Do sânscrito para o inglês:

- Brahma-Sūtras (Vedānta-Sūtras) com o comentário de Śrī Rāmānuja (co-autoria com Swami Vireswarananda);
- Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya;
- Yatindra-mata-dīpika de Srinivasadasa;
- Stotra-ratna de Śrī Yāmunā.

Do sânscrito para o kannada:

- Bhagavad Gītā;
- As onze principais Upaniṣads;

¹ Fonte de consulta: Estes dados biográficos de Ādidevānanda foram adquiridos por meio de e-mail recebido da Ramakrishna Math de Bangalore, Índia, por Svāmī Harshananda em 17.6.2007 e também através do site <http://en.wikipedia.org/wiki/Adidevananda>.

² A língua kannada é uma das principais línguas dravidianas da Índia, falada predominantemente no sul do estado de Karnataka.

- Upaniṣattugala Sara-saṅgraha;
- Brahma-Sūtras;
- Patanjala Yoga-darśana: Yogasūtras de Patanjali com o comentário de Vyāsa;
- Śrī Lalita Sahasranama;
- Śrī Lalita Triśati Stotra;
- Viveka Chudamani de Śrī Śaṅkara;
- Pancadaśi de Vidyananya.

Quanto à sua familiaridade com a obra e a vida de Rāmānuja, o editor do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya escreveu no prefácio da obra mencionada que além de Ādidevānanda ter sido um distinto membro da Ordem Rāmākṛṣṇa³ de *sannyāsīs* (renunciados), ele também trouxe consigo sua herança inerente à Śrī Vaiṣṇava Sampradāya. Isso significa que, mesmo não sendo um filiado da Śrī Vaiṣṇava Sampradāya, Ādidevānanda cultivou e sempre manteve um especial apreço por essa tradicional escola do pensamento filosófico-espiritual do hinduísmo. O reconhecimento dessa sua familiaridade e apreciação pode ser constatado nas obras que ele traduziu do sânscrito para o inglês e num texto de sua autoria intitulado “Viśiṣṭādvaita: The Philosophy of Śrī Rāmānuja”, que foi incluído como apêndice na obra “Life of Śrī Ramanuja”, de Swami Ramakrishnananda (2002).

Swami Ādidevānanda faleceu em 14 de junho de 1983, com 71 anos.

³ É importante mencionar aqui, que um dos princípios fundamentais da Ordem Rāmākṛṣṇa é o profundo respeito por todas as religiões e a importância de conviver em harmonia com todas elas, livre do fanatismo separatista que conduz à polêmica ou dissensões desnecessárias. Digase também de passagem, que o santo inspirador de tal Ordem, conhecido pelo nome de Rāmākṛṣṇa (1836-1886), realizou a presença de Deus não apenas através dos diferentes seguimentos do hinduísmo bem como de várias outras religiões tais como o cristianismo e o islã.

APÊNDICE H – Breve relato histórico da relação da minha voz como tradutor do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya

Para que se tenha uma idéia da formação da minha voz interagindo com o texto do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya, torna-se relevante relatar alguns dados sobre minhas crenças e contatos com a filosofia hindu. A minha voz, no que se refere ao ato tradutório, é uma voz de principiante, pois esse é o meu primeiro trabalho como tradutor. Contudo, no que diz respeito ao conhecimento sobre a obra traduzida, pode-se dizer que, sobre o texto da Gītā, possuo algum, pois tenho contato com o texto desde 1977. No entanto, no atinente ao texto-comentário de Rāmānuja – o Bhāṣya -, o meu contato com o texto se deu por volta do ano 2002, sendo que o aprofundamento tem ocorrido por meio do próprio processo que envolve o ato tradutório. Todavia, a visão filosófica do hinduísmo chegou ao meu conhecimento por volta de meados da década de 1970, pela leitura dos seguintes livros: “Viagem à Índia Secreta”, de Paul Brunton, “Autobiografia de um Yogue”, de Paramahansa Yogananda, “O Evangelho de Ramakrishna”, de Mahendranath Gupta e “A Yoga do Amor”, de Jean Herbert.

A primeira versão da Gītā chegou-me por meio da visão filosófico-personalista de A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, que intitulou a sua versão de “Bhagavad-Gita As It Is”, a qual, em português, conforme tradução de Pombo, ficou conhecido como “O Bhagavad-Gita Como Ele É”. A visão filosófico-personalista da Gītā de Swami Prabhupāda adveio de sua formação na escola monástica, conhecida pelo nome de Brahma-Madhva-Gauḍīya Sampradāya, que tem como base de sua formação filosófica os preceitos da doutrina do eminente devoto da Bengala, Śrī Caitanya Mahāprabhu. Convém ressaltar que essa visão de um Deus dotado de personalidade e qualidades supremas, eternamente jovem e belo, cujos passatempos atraem nossas mentes, intelectos e corações, em contraste com a idealização de um Deus velho e barbudo ou de um Deus sem forma, que é apenas mera luz, causou profunda impressão na minha mente.

De fato, tal atração foi tão forte e irresistível que, durante os anos de 1978 até princípios de 1987, participei como membro integrante da Sociedade Internacional para a Consciência de Kṛṣṇa. Essa instituição monástica, de caráter filosófico-espiritual, foi fundada por Swami Pra-

bhupāda no ano de 1966 em Nova York (EUA) e foi trazida oficialmente para o Brasil em 1975. Essa influência filosófica e devocional rendeu-me uma obra literária intitulada “Asas do Amor”, cujo conteúdo geral versa sobre certos aspectos da filosofia de Śrī Caitanya Mahāprabhu, baseado na interpretação da voz de Swami Prabhupāda. Ela foi publicada pela editora João Scortecci, em 1988, sob o pseudônimo de Jambavan Guimarães. Contudo, a partir da década de 1990, iniciei alguns estudos sobre outras correntes filosóficas de dentro e de fora do hinduísmo, com ênfase no tantrismo, no budismo tibetano e no cristianismo, sobre o qual fiz uma leitura completa do evangelho de Jesus sob o ponto de vista das vozes dos apóstolos Mateus, Marcos, Lucas e João.

Desde o meu desligamento da Sociedade Internacional para a Consciência de Kṛṣṇa em 1987, não me filiei em nenhuma outra instituição de ordem filosófico-religiosa, porém, como autodidata, tenho dedicado alguns estudos sobre algumas das diferentes interpretações tradutórias e comentários da Gītā. Portanto, nesse contexto, a minha voz como tradutor não está comprometida com nenhuma instituição de ordem filosófica ou religiosa, ou mesmo com determinações impostas por alguma editora. Minha voz como tradutor neste presente trabalho é fruto de minhas “próprias” intenções, ou melhor, da formação das vozes que influenciaram e influenciam o meu discurso tradutório, tanto do ponto de vista filosófico da Gītā como dos estudos teóricos da tradução, do reflexo consciente do meu intelecto (buddhi) e intuição (insights), do processo do florescimento do meu karma proveniente das ações passadas e presentes, e, enfim, do meu crescimento como ser pensante.

No tocante ao meu posicionamento em relação à questão do aspecto pessoal e impessoal do Brahman Supremo, devo dizer que, tenho uma natural e espontânea tendência para o desenvolvimento do relacionamento pessoal com Deus. Considero a visão filosófica de Rāmānuja, intitulada de *viśiṣṭādvaita*, ou seja, qualificado não-dualismo ou não-dualidade com qualificações, muita profunda e coerente; porém, tenho profundo respeito e admiração pela realização de Ramakṛṣṇa, quando certa feita foi indagado a respeito dessa mesma questão e respondeu RAMAKRISHNANANDA, 2002, p. ii):

I do not enjoy these discussions. Why should I argue at all? I clearly see that God is everything; He himself has become all. I see that whatever is, is God. He is everything; again, He is beyond everything. I have come to a state in which my mind

and intellect merge in the indivisible. I cannot utter a word unless I come at least two steps from the plane of Samadhi. Sankara's nondualistic explanation is true, and so is the qualified nondualistic interpretation of Ramanuja.¹

¹ “Eu não gosto dessas discussões. Por que eu deveria argumentar sobre isso? Eu claramente vejo que Deus é tudo; Ele mesmo tornou-se tudo. Eu vejo que o quer que seja é Deus. Ele é tudo e está acima de tudo. Eu atingi um estado em que não posso pronunciar uma palavra a menos que eu me afaste pelo menos dois passos do plano do samadhi. A não-dualística explicação de Śaṅkara é verdadeira, e da mesma forma é a qualificada não-dualística interpretação de Rāmānuja”.

APÊNDICE I – Lista das obras citadas como referência nas notas de rodapé do Śrī Rāmanuja Gītā Bhāṣya

ACHARI, Śrī Rama Rāmānuja. *Śrīmad Bhagavad Gītā with Gītā Bhāṣya of Bhagavad Rāmānujācārya*. Sydney: Edited by U. Vê. Sri Rama Rāmānuja Achari, 2004.

ĀDIDEVĀNANDA, Svāmī. Meditation on the Gita.
In: ĀDIDEVĀNANDA, Svāmī. *Sri Ramanuja Gita Bhasya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2001. p.IX-XI..

_____. *Sri Ramanuja Gita Bhasya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2001.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

LIMA, Norberto de Paula. *Bhagavad-Gita segundo Gandhi*. Tradução do sânscrito para o gujaráti de M. K. Gandhi. Tradução do inglês para o português de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1992.

MAHĀRĀJA, Bhaktivedanta Nārāyaṇa. New Delhi: Gauḍīya Vedānta Samiti, 2000.

NIKHILANANDA, Swami. The Bhagavad Gita. 8ª ed. New York (U-SA): Ramakrishna-Vivekananda Center, 2004.

PRABHUPĀDA, A. C. Bhaktivedanta Swami. *Bhagavad-gītā As It Is*. Hong Kong: The Bhaktivedanta Book Trust, 1989.

_____. *Śrīmad Bhāgavatam*. Philippnes: The Bhaktivedanta Book Trust, 1982.

RADHAKRISHNAN, S. *The Bhagavad Gita*. 15ed. New Delhi, Índia: HarperCollins Publishers India Pvt Ltd, 2000.

_____. *Indian Philosophy*. 15. ed. New Delhi: Oxford University Press, 2006. 2 vols.

SAMPATKUMARAN, M. R. *The Gitabhasya of Ramanuja*. 2.ed. New Delhi: Munshiram Mandharlal Publishers PVT. Ltd., 1985.

SARGEANT, Winthrop. *The Bhagavad Gītā*. New York: State University of New York Press, 1984.

SIVANANDA, Swami. *Concentração e Meditação*. Traduzido por Zilda Hutchinson Schild. São Paulo: Editora Pensamento, 1993

WARRIER, A. G. Krishna. *Bhagavad Gītā Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2000.

YĀMUNA, Sri. Gitartha-sangraha. In: ĀDIDEVĀNANDA, Svāmī. *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2001. p. 1-5.

**APÊNDICE J – Lista dos respectivos nomes das obras abreviadas
citadas no Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya**

Ai.	Aitareya
B. S.	Brahma Sūtras ou Vedānta Sūtras
Br. U.	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
Br. U. Madh.	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (Mādhavānanda)
Cha. U.	Chāndogya Upaniṣad
Ka. U.	Kaṭha Upaniṣad
Ma. Bha. Sa.	Mahābhārata Śāntiparva
Ma. Bha. Sabha	Mahābhārata Sabhāparva
Ma. Bha. Vana	Mahābhārata Vanaparva
Ma. Na.	Mahā Nārāyaṇa
Manu.	Manu Smṛti
Mun. U.	Muṇḍaka Upaniṣad
Rg. S.	R̥gveda Samhita
Sama	Sāmaveda
Sa. Br.	Śatapatha Brāhmaṇa
Su. U.	Subāla Upaniṣad
Sve. U.	Śvetaśvatara Upaniṣad
Tai. A.	Taittirīya Aranyaka
Tai. Br.	Taittirīya Brāhmaṇa
Tai. Sam.	Taittirīya Samhitā
Tai. U.	Taittirīya Upaniṣad
V. P.	Viṣṇu Purāṇa
Yaj.	Yajurveda

APÊNDICE K – Guia da pronúncia em sânscrito

Os textos em sânscrito inseridos nesta dissertação, incluindo os apêndices, foram todos digitados de forma transliterada do alfabeto sânscrito denominado *devanagari* para o alfabeto latino. O processo de transliteração adotado foi o da convenção de Genebra, que foi criado por um comitê no *Geneva Oriental Congress*, em 1894.¹ Para facilitar a leitura de tais textos em sânscrito, apresento uma ilustração, a seguir, como as vogais e consoantes com seus acentos diacríticos cunhados na convenção de Genebra devem ser pronunciadas.

Pronúncia das vogais:

a - como o **a** em **ca**sa.
 ā² - como o **a** em **á**pice.
 i - como o **i** em **vi**da.
 ī - como o **i** em **ví**rgula.
 u - como o **u** em **lu**va.
 ū - como o **u** em **ú**mido.
 ṛ - como o **r** do falar caipira em **ca**rta.
 ṝ - como o **r** em **crê**.
 ḷ - como o **l** em **papel** (do espanhol).
 e - como o **e** em **le**tra.
 ai - como o **ai** em **pai**.
 o - como o **o** **ovo**.
 au - como o **au** em **ausê**ncia.
 ṁ (anuvāra) - como a nasalização em **be**m.
 ḥ - (visarga) – (aspiração) – **aḥ** - som de **arrá**; **iḥ** - som de **irri**.

Pronúncia das consoantes:

k - como em **ca**rioca.
 g - como em **ga**lo.
 ṇ - como em **ma**nco.

¹ Para maiores detalhes sobre a Convenção de Genebra para a transliteração do sânscrito veja FERREIRA, 2006, p. 135-137.

² O traço em cima da letra denota um som longo.

c - como em **tchau**.
 j - como em **adjetivo**.
 ñ - como em **lenha**.
 t - como em **tapa**.
 d - como em **tudo**.
 n - como em **nada**.
 p - como em **pepino**.
 b - como em **balaio**.
 m - como em **macaco**.
 y - como em **yoga**.
 r - como em **caro**.
 l - como em **luar**.
 v - som de “v” no início e antes de vogal, e som de “u” antes de consoante.
 ś - (palatal) como em **chaminé**.
 s - como em **salada**.
 h - como **rato**.

As consoantes aspiradas kh, gh, ch, jh, th, dh, ph e bh não têm equivalentes em português. Elas se pronunciam como as suas correspondentes não-aspiradas, acrescidas de um ligeiro som explosivo, como o de um pigarro.

As cerebrais ṭ, ṭh, ḍ, ṇ e ṣ também não têm equivalentes em português. Elas são pronunciadas como sons mais “duros” e “fortes” do que seus correspondentes dentais, comuns no português.

A consoante “jñ” no início de uma palavra pronuncia-se como “nh” (**jñāna**) e no meio de uma palavra “gnh” (**ajñāna**).

ANEXO A – Texto original em sânscrito e em inglês do primeiro e do segundo capítulos do Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya

प्रथमोऽध्यायः
Chapter 1
Arjuna's Spiritual Conversion through Sorrow

यत्पदाम्भोरुहध्यानविध्वस्ताशेषकल्मषः ।
वस्तुतामुपयातोऽहं यामुनेयं नमामि तम् ॥

I offer my salutation to Yāmunācārya by meditation on whose (holy) feet I have all my blemishes destroyed and attained to the status of (authentic) existence.

THE ADVENT OF THE GĪTĀ

हरिः ॐ शिवः पतिः निखिलहेयप्रत्यनीककल्मषैकतामः, स्वैतत्समस्तवस्तुविलक्षणान-
न्वज्ञानानन्दैकस्वरूपः, स्वाभाविकानवधिकातिशयज्ञानधर्मेभ्यर्प्योपशान्तितामः प्रभुत्वसंख्ये-
यकल्याणगुणगणमहोदधिः, स्वाभिमतानुरूपकरूपाचिन्त्यदिव्याद्भूतमित्यनिरवधानितिश-
योऽन्वत्यसौगन्धसौन्दर्यसौकुमार्यलावण्यपौवनाद्यनन्तगुणनिधिदिव्यरूपः, स्वोचितविधि-
धिविचिधानन्ताधर्षेनित्यनिरवधानिमित्तदिव्यभूषणः, स्वानुरूपसंख्येयचिन्त्यशक्तिमित्य-
निरवधानितिशयकल्याणदिव्याकुलः, स्वाभिमतानुरूपनित्यनिरवदास्यरूपरूपगुणविभवेभ-
येऽशीलाद्यनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणगणश्रीवत्तमः, स्वसंख्यानुक्तिादिव्यरूप-
स्त्वितिप्रवृत्तिभेदाशेषशेषतैकरित्यनित्यनिरवधानितिशयज्ञानधर्मेभ्यर्प्योपशान्तगुणगणा-
मितसूरिभिः अनवरतामिदुतचरणपुंगवः, बाह्वनरापरिच्छेदस्वरूपस्वभावाः, स्वोचित-
धिविधिविचिधानन्तभोगभोगोपकरणभोगस्थानसमृद्धानन्ताधर्षानन्तमहाविभवानन्तरि-
माणमित्यनिस्वराक्षरपरमप्रेममिल्लयः, धिविधिविचिधानन्तभोगभोगोपकरणपुंगवनिखिल-
जगद्दिव्यविभवलयलीलः, परं ब्रह्म पुरुषोत्तमो नारायणो ब्रह्मादिस्वावतन्ताम् अखिलं जगत्
समृद्ध्वा स्वैतत् रूपेण अवस्थितः, ब्रह्मादिदेवमनुष्याणां ध्यानाराधनाद्यगोचरः अपि अशरकार-
ण्यसौशील्यवात्सल्यौदार्यमहोदधिः, स्वमेव रूपं तत्सत्सद्वातीषसंस्थानं स्वस्वभावम् अज्ञाद्
एव कुर्वन् तेषु तेषु लोकेषु अवतीर्य अवतीर्य तैः, आरुधितः, तत्सद्वातीषानुरूपं धर्मार्थकाममो-
क्षाद्यर्थं फलं प्रयच्छन्, भूभाराकलराज्यदेशीन अरमावादीनाम् अपि समाधायणीयत्वाय अश्लीर्य
उज्यां सकलमनुजनयनविषयतां गतः, परावनिखिलजनमनोनयनहारिशिष्यवैशितानि कुर्वन्,
पूतनाशकयमलज्जुनारिप्रलम्बधेनुकालियकेदिबुधलयापोडवाण्मुहिकतोरलसंस्त-
शोन् निहत्य अनवधिकादयासीद्वादीनुरागगर्भादलोकांलालापामूर्तेः विभ्रम् आध्याययन् निरति-

इयस्तीन्द्रैरीशोऽन्यादिगुणगणविष्कम्भेण अकूरमाख्याकारादीन् परमाभाषयतान् कृत्वा पाण्डु-
तनयपुत्रोत्तराहमजसजेन परमपुरुषार्थलक्षणाभोक्षसाधनतया वेदान्तवित् स्वविषयं ज्ञानक-
र्मानुगृहीतं भक्तियोगम् अवतरयामास ।

तत्र पाण्डवानां कुरूप्यं च सुदे प्राक्खे स भगवान् धुर्य्योत्तमः सर्वैर्बोम्बरो
जगदुपकुट्टितमन्यं आश्रितवत्सल्यमिन्द्राः पार्थ रथिनम् आत्मानं च सारथिं सर्वलोकसद्विके-
चकार ।

एवम् अर्जुनस्य उत्कर्षं ज्ञात्वा अपि सर्वात्मना अन्धो धृतराष्ट्रः सुपोधनविजयबुभुक्षसा
संज्ञये पप्रच्छ ।

He (Nārāyaṇa) is the Consort of Śrī; He is wholly auspicious and is antagonistic to all that is evil; His essential nature consists purely of infinitude, knowledge and bliss, and thereby He stands distinguished by His superiority to all other entities. He is the great ocean of countless auspicious attributes which are both inherent in Him and beyond all limitations in excellence — some of them being knowledge, power, lordship, energy, potency and splendour; He has a divine form, which is both agreeable and worthy of Him — inconceivably divine, wondrous, eternal and flawless, a treasure-house of limitless perfections such as radiance, beauty, fragrance, tenderness, pervading sweetness and youthfulness. He is adorned with divine ornaments which are worthy of Him, manifold, variegated, infinite, wondrous, eternal, flawless, unlimited and divine; He is equipped with divine weapons which are appropriate to Him, countless, of wondrous powers, eternal, impeccable and surpassingly auspicious.

He is the Beloved of Śrī, whose eternal and impeccable nature, attributes, glory, sovereignty and virtues, unsurpassed and countless, are all agreeable and worthy of Him; His feet are incessantly praised by countless numbers of perfected devotees (Sūris) whose nature, existence and activities are in accordance with His will and whose countless qualities such as knowledge, action and glory are eternal, impeccable and unsurpassed, all functioning joyously in complete subservience to Him.

His nature and qualities transcend all thought and words. He dwells in the divine and imperishable supreme Heaven which abounds in manifold, wondrous and countless objects, means and places of enjoyment. It is an abode appropriate to Him and is infinite in its wondrous glory and magnitude. His sportive delight brings about the origination, sustentation and dissolution of the entire cosmos filled with multifarious, variegated and innumerable objects and subjects of mundane existence.

Such is He, the Supreme Brahman, the Supreme Person, Nārāyaṇa.

After creating the entire world, beginning from Brahmā down to immobile things, He—being inaccessible in His transcendent form to the meditation and worship of all creatures from Brahmā down to gods, men etc., and being also a shoreless ocean of compassion and loving condescension, paternal affection and generosity — He shaped His own figure into the likeness of the various kinds of creatures without giving up His own supreme nature, and got incarnated in the worlds of creatures and received their worship and granted them their lives' fulfilments comprising Dharma, Artha, Kāma and Mokṣa, in accordance with their desire.

Under the pretext of relieving the earth of its burdens but really in order to make Himself available for us (men) to take refuge in Him, He incarnated on the earth as Śrī Kṛṣṇa. He thus became the visible object for the sight of all men, and did divine actions that captivated the minds and eyes of all, high and low. He vanquished demoniac persons such as Pūtānā, Śakaṭa, the two Arjuna trees, Aṛiṣṭa, Pralambha, Dhenuka, Kāliya, Keśin, Kuvalayāpīḍa, Cāṇūra, Muṣṭika, Tosala and Kamsa. He spread soothing happiness over the entire world with the ambrosia of His glances and speech, conveying His boundless compassion, friendliness and love.

He made Akrūra, Mālākāra and others the most ardent devotees by the manifestation of His unsurpassed qualities such as beauty and loving compassion.

With the ostensible intention of imparting to the sons of Pāṇḍu the fighting spirit, he brought about the descent of the Yoga of Bhakti directed to Himself, promoted with the aid of Jñāna and Karma—the Yoga which has been promulgated by the Vedānta as the pathway to the supreme goal of release.

When the war between Pāṇḍavas (or the sons of Pāṇḍu) and the descendants of Kuru broke out, He, the Lord, the Supreme Person, the Lord of all gods, who had taken upon Himself a mortal human form for helping the world, overwhelmed by His love for those devotees who have taken refuge in Him—that Supreme Person made Arjuna the master of the chariot and Himself the charioteer, so that He could be seen by all the people. Even knowing that Kṛṣṇa was the Supreme Being, Dhṛtarāṣṭra, who was blind in every way, wanted to hear about the victory of his son Suyodhana (Duryodhana) and questioned Sañjaya thus:

धृतराष्ट्र उवाच

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।

मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत सञ्जय ॥ 1 ॥

Dhṛtarāṣṭra said:

1. On the holy field of Kurukṣetra, gathered together eager for battle, what did my people and the Pāṇḍavas do, O Sañjaya?

सञ्जय उवाच

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।

आचार्यमुपसङ्गम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ 2 ॥

Sañjaya said:

2. King Duryodhana, on seeing the Pāṇḍava army in battle array, approached his teacher Drona and said these words:

पश्यैतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।

व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ 3 ॥

3. Behold, O teacher, this mighty army of the Pāṇḍavas, arrayed by the son of Drupada, your intelligent disciple.

अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ।

युयुधानो वीराश्च द्रुपदश्च महात्मा ॥ 4 ॥

4. There (in that army) are heroes, great bowmen, like Bhīma and Arjuna; Yuyudhāna, Virāṭa and Drupada a mighty warrior;

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।

पुरुजित् कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुङ्गवः ॥ 5 ॥

5. Dhṛṣṭaketu, Cekitāna, and the valiant king of Kāśī, Purujit and Kuntibhoja, and Śaibya the best among men;

युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान् ।

सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महात्माः ॥ 6 ॥

6. Yudhāmanyu the valiant, and Uttamaujas the strong; and also the son of Subhadra and the sons of Draupadi, all mighty warriors.

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।

नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान् ब्रवीमि ते ॥ 7 ॥

7. Know, O best of Brāhmaṇas, those who are important on our side — those who are the commanders of my army. I shall name them to refresh your memory.

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिजयः ।

अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ 8 ॥

8. Yourself, Bhīṣma and Karṇa, the victorious Kṛpa, Aśvatthāma, Vikarṇa and Jayadratha the son of Somadatta;

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः ।

नानाशस्त्रप्रहरणाः सर्वे युद्धविदारदाः ॥ 9 ॥

9. And there are many other heroes who are determined to give up their lives for my sake. They all are experts in using manifold missiles and are dexterous in battle.

अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ।

पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीष्माभिरक्षितम् ॥ 10 ॥

10. Inadequate is this force of ours, which is guarded by Bhīṣma, while adequate is that force of theirs, which is guarded by Bhīma.

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।

भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि ॥ 11 ॥

11. Therefore all of you taking your places firmly in your respective divisions, guard Bhīṣma at all cost.

तस्य संजनयन्हर्षं कुरुवृद्धः पितामहः ।

सिंहनादं विनद्योच्चैः शङ्खं दध्मौ प्रतापवान् ॥ 12 ॥

12. Then the valiant grandsire Bhīṣma, seniormost of the Kuru clan, roaring like a lion, blew his conch with a view to cheer up Duryodhana.

ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।

सहस्रीवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ 13 ॥

13. Then suddenly conchs and kettle drums, trumpets, tabors and blow horns blared forth; and the sound was terrific.

ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।

पाण्डवश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मतुः ॥ 14 ॥

14. Then Śrī Kṛṣṇa and Arjuna, stationed in their great chariot yoked with white horses, blew their divine conchs.

पाञ्चजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।

पौण्ड्रं दध्मौ महाशङ्खं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ 15 ॥

15. Śrī Kṛṣṇa blew his conch, Pāñcajanya, Arjuna his Devadatta and Bhīma of terrible deeds his great conch Pauṇḍra.

अनन्तविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिरः ।

नकुलः सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ 16 ॥

16. King Yudhiṣṭhira the son of Kuntī blew his conch Anantavijaya and Nakula and Sahadeva blew their conchs Sughoṣa and Maṇipuṣpaka.

काश्यश्च परमेष्वासः शिखण्डी च महारथः ।

धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापरजितः ॥ 17 ॥

17. And the King of Kāśī the supreme bowman, Śikhaṇḍī the mighty warrior, Dhṛṣṭadyumna and Virāṭa; and Sātyaki the invincible;

द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।

सौभद्रश्च महाबाहुः शङ्खान्दध्मुः पृथक्पृथक् ॥ 18 ॥

18. Drupada and the sons of Draupadi, and the strong-armed son of Subhadra—all, O King, blew their several conchs again and again.

स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।

नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ 19 ॥

19. And that tumultuous uproar, resounding through heaven and earth, rent the hearts of Dhṛtarāṣṭra's sons.

दुर्योधनः स्वघोषेन भीमाभिरक्षितं पाण्डवानां बलम् आत्मीयं च भीमाभिरक्षितं बलम् अदलोक्ष्य आत्मविजये तस्य बलस्य पर्याप्तताम् आत्मीयस्य बलस्य तद्विजये चापवर्षिताम् आचार्यार्थं निवेद्य अन्तरे विपत्तयः अभवत् । तस्य विषादम् आलोक्ष्य भीष्मः तस्य हर्षं जनीयतुं सिंहनर्यं शङ्खाध्मानं च कृत्वा शङ्खभेरीनिनादैः च विजयाभिशसितं घोषं च असहयत् । ततः तं घोषम् आकाशं सर्वैर्बभूवः पार्थसारथी रथी च पाण्डुतनयः शैलोऽस्य विजयोपकरणभूते

महति स्फन्दने स्थितौ प्रैलोक्यं कम्पयन्ती श्रीमत्पाञ्चजन्यदेवदत्तौ दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मतु । ततो मुषिष्ठिरकृतोदतदयः च स्वकीयान् शङ्खान् पृथक् पृथक् प्रदध्मु । स घोषो दुर्योधनमुखानां सर्वेषाम् एव भद्रपुत्राणां हृदयानि बिभेद । अथ एव नष्टं कुलणं बलम् इति भर्त्सतष्टा मेनिर । एवं तद्विजयाभिरुद्धिद्वारेण भूकराष्ट्राय संज्ञयः अभव्यत् ॥१-१९॥

Duryodhana, after viewing the forces of Pāṇḍavas protected by Bhīma, and his own forces protected by Bhīṣma conveyed his views thus to Droṇa, his teacher, about the adequacy of Bhīma's forces for conquering the Kaurava forces and the inadequacy of his own forces for victory against the Pāṇḍava forces. He was grief-stricken within.

Observing his (Duryodhana's) despondency, Bhīṣma, in order to cheer him, roared like a lion, and then blowing his conch, made his side sound their conchs and kettle-drums, which made an uproar as a sign of victory. Then, having heard that great tumult, Arjuna and Śrī Kṛṣṇa the Lord of all lords, who was acting as the charioteer of Arjuna, sitting in their great chariot which was powerful enough to conquer the three worlds; blew their divine conchs Śrīmad Pāñcājanya and Devadatta. Then, both Yudhiṣṭhira and Bhīma blew their respective conchs separately. That tumult rent asunder the hearts of your sons, led by Duryodhana. The sons of Dhṛtarāṣṭra then thought, 'Our cause is almost lost now itself.' So said Sañjaya to Dhṛtarāṣṭra who was longing for their victory.

अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धातराष्ट्रान् कपिध्वजः ।

प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः ॥ 20 ॥

20. Then Arjuna, who had Hanumān as his banner crest, on beholding the sons of Dhṛtarāṣṭra in array, took up his bow, while missiles were beginning to fly,

द्वीपिकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अर्जुन उवाच

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥ 21 ॥

21. And he spoke, O lord of earth, these words to Śrī Kṛṣṇa...

Arjuna said:

...Draw up my chariot, O Kṛṣṇa, between the two armies,

यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।

कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्णसमुद्यमे ॥ 22 ॥

22. So that I may have a good look at those who are standing eager to fight and know with whom I have to fight in this enterprise of war.

योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य एतेऽत्र समागताः ।

धर्तराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥ 23 ॥

23. I wish to see those gathered here ready to fight in this battle in order to please the evil-minded son of Dhṛtarāṣṭra.

संजय उवाच

एवमुक्तो द्वीपिकेशो गुडाकेशेन भारत ।

सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ 24 ॥

भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।

उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुलनिति ॥ 25 ॥

Sanjaya said:

24-25. Thus addressed by Arjuna, Śrī Kṛṣṇa drew up that best of chariots between the two armies before the view of Bhīṣma and Droṇa and all the other kings, O Dhṛtarāṣṭra, and said, 'O Arjuna, behold these assembled Kauravas.'

अथ युयुत्सून् अवस्थितान् धर्तराष्ट्रान् भीष्मद्रोणप्रमुखान् दृष्ट्वा लङ्कादहनवानरध्वजः पाण्डुतनयः ज्ञानशक्तिबलैश्वर्यवीर्यैतजस्रं निधिं स्वसंस्कारगृह्णन्तुदयविभक्तललीलं द्वीपिकेशं पराक्रमनिखिलजगन्तर्वाप्तस्वैकर्षणानां सर्वप्रकारकनियमने अवस्थितं समाभितवान्सत्यकिवल्लभा स्वसाराख्ये अवस्थितं युयुत्सून् यथावद् अवेक्षितुं तदीक्षणममे स्थाने रथं स्थापय इति अचोदयत् ।

Sanjaya said to Dhṛtarāṣṭra: Then, seeing the Kauravas, who were ready for battle, Arjuna, who had Hanuman,

noted for his exploit of burning Lanka, as the emblem on his flag on his chariot, directed his charioteer Śrī Kṛṣṇa, the Supreme Lord—who is overcome by parental love for those who take shelter in Him—who is the treasure-house of knowledge, power, lordship, energy, potency and splendour, whose sportive delight brings about the origin, sustentation and dissolution of the entire cosmos at His will, who is the Lord of the senses, who controls in all ways the senses inner and outer of all, superior and inferior—by saying, 'Station my chariot in an appropriate place in order that I may see exactly my enemies who are eager for battle.'

स च तेन चोदितः तत्कृताद् एव भीष्मद्रोणादीनां सर्वेषाम् एव महीक्षितं पश्यतां
कथाचोदितम् अवरोत् ॥ ईदृशी भवद्दीयानां विजयस्थितिः इति च अवरोचत् ॥२०-२२॥

Thus, directed by him, Śrī Kṛṣṇa did immediately as He had been directed, while Bhīṣma, Droṇa and others and all the kings were looking on. Such is the prospect of victory for your men.

तत्रापश्यन्स्थितान्यार्थः पितृन्थ पितामहान् ।

आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥ 26 ॥

26. Then as Arjuna looked on, he saw standing there fathers and grand-fathers, teachers, uncles, brothers, sons, grandsons and comrades;

अशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ।

तान्समीक्ष्य स कीन्तेयः सर्वान्वन्धून्वस्थितान् ॥ 27 ॥

27. Fathers-in-law and dear friends in both armies. When Arjuna saw all these kinsmen in array,

कृपया पर्याविष्टो विपीदन्निदमब्रवीत् ।

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ॥ 28 ॥

28. He was filled with deep compassion and said these words in despair:...

Arjuna said:

...O Kṛṣṇa, when I look on these, my kinsmen present here, eager for battle,

सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।

वेपथुश्च शरीरं मे रोमहर्षश्च जायते ॥ 29 ॥

29. My limbs are weakened, my mouth gets parched, my body trembles and my hairs stand erect.

गाण्डीवं संसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते ।

न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ॥ 30 ॥

30. The bow Gāṇḍīva slips from my hand and my skin is burning. I can stand no longer. My mind seems to reel.

निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केदाव ।

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥ 31 ॥

31. I see, Kṛṣṇa, inauspicious omens. I foresee no good in killing my kinsmen in the fight.

न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।

किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ 32 ॥

32. I desire no victory, nor empire, nor pleasures. What have we to do with empire, O Kṛṣṇa, or enjoyment or even life?

येषामर्थं काङ्क्षिन् नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।

त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥ 33 ॥

33. Those for whose sake we do desire empire, enjoyment

and pleasures, stand here in war renouncing life and wealth—

आचार्याः पितरः पुत्रास्तर्ध्वं च पितामहाः ।

मातुलः श्वशुरः पौत्राः श्यालाः सम्बन्धिनस्तथा ॥ 34 ॥

34. Teachers, fathers, sons and also grandfathers, uncles, fathers-in-law and grandsons, brothers-in-law and other kinsmen—

एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।

अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ 35 ॥

35. These I would not slay, though they might slay me, even for the sovereignty of the three worlds—how much less for this earth O Kṛṣṇa?

निहत्य धर्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।

पापमेवाश्रयेदस्मान्हृत्त्वैतानाततायिनः ॥ 36 ॥

36. If we kill the sons of Dhṛtarāṣṭra, what joy will be ours, O Kṛṣṇa? Sin alone will accrue to us if we kill these murderous felons.

तस्मान्नार्हा वयं हन्तुं धर्तराष्ट्रान्स्वबान्धवान् ।

स्वजनं हि कथं हृत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ 37 ॥

37. Therefore, it is not befitting that we slay our kin, the sons of Dhṛtarāṣṭra. For if we kill our kinsmen, O Kṛṣṇa, how indeed can we be happy?

यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः ।

कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥ 38 ॥

38. Though these people, whose minds are overpowered by greed, see no evil in the destruction of a clan and no sin in treachery to friends,

कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्माद्भिवर्तितुम् ।
कुलक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥ 39 ॥

39. Why should we not learn to shun this crime—we who see the evil of ruining a clan, O Kṛṣṇa?

कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।
धर्मे नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥ 40 ॥

40. With the ruin of a clan, perish its ancient traditions, and when traditions perish, lawlessness overtakes the whole clan.

अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलत्रियः ।
स्त्रीषु दुष्टासु वाष्ण्ये जायते वर्णसंकरः ॥ 41 ॥

41. When lawlessness prevails, O Kṛṣṇa, the women of the clan become corrupt; when women become corrupt, there arises intermixture of classes.

संकरो नत्कार्येव कुलघ्नानां कुलस्य च ।
पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिण्डोदकक्रियाः ॥ 42 ॥

42. This mixing of classes leads to hell the clan itself and its destroyers; for the spirits of their ancestors fall degraded, deprived of the ritual offerings of food and water.

दोषैस्तैः कुलघ्नानां वर्णसंकरकार्त्स्नैः ।
उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ 43 ॥

43. By the sins of the clan-destroyers who bring about inter-mixture of classes, the ancient traditions of the clan and class are destroyed.

उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।
नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुभ्रम् ॥ 44 ॥

44. For those whose clan-laws are destroyed, dwelling in hell is ordained, O Kṛṣṇa; thus have we heard.

अहो बत महत्यापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ 45 ॥

45. Alas! we have resolved to commit a great sin in that we are ready to slay our kith and kin out of desire for sovereignty and enjoyments.

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।
धर्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ 46 ॥

46. If the well-armed sons of Dhṛtarāṣṭra should slay me in battle, unresisting and unarmed, that will be better for me.

संजय उवाच
एवमुक्त्वार्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।
विसृज्य सशरं चापं शोकसंविद्रामानसः ॥ 47 ॥

Sanjaya said:

47. Having spoken thus on the battle-field, Arjuna threw aside his bow and arrows and sat down on the seat of the chariot, his heart overwhelmed with grief.

स तु पार्थो महामनाः परमकारुणिको दीर्घबन्धुः परमधर्मिकः सभक्तुको भवति-
अतिधैर्यः मातुल्यैः जनुगुहर्षिभिः असकृद् वञ्चितः अपि परमदुःखसहायः अपि हनियमाणान्
भवदीयान् विलोक्य बन्धुस्नेहेन परमया च क्रूरया धर्मधर्मभयेन च अतिमात्रस्विकसर्कशात्र-
सर्वथा अहं न योनयामि इति उक्त्वा बन्धुविशेषजनितशोकसंविद्रामानसः सशरं चापं
विसृज्य रथोपस्थे उपाविशत् ॥१६-४७॥

Sanjaya continued: The high-minded Arjuna, extremely kind, deeply friendly, and supremely righteous, having

brothers like himself, though repeatedly deceived by the treacherous attempts of your people like burning in the lac-house etc., and therefore fit to be killed by him with the help of the Supreme Person, nevertheless said, 'I will not fight'.

He felt weak, overcome as he was by his love and extreme compassion for his relatives. He was also filled with fear, not knowing what was righteous and what unrighteous. His mind was tortured by grief, because of the thought of future separation from his relations. So he threw away his bow and arrow and sat on the chariot as if to fast to death.

द्वितीयोऽध्यायः

Chapter 2

Communion through Knowledge

संजय उवाच

तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णकुलेक्षणम् ।

विपीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ 1 ॥

Sanjaya said:

1. To him, who was thus overcome with pity, whose eyes were wet with tears, who was sorrow-stricken and who bore a bewildered look Śrī Kṛṣṇa spoke as follows:

श्रीभगवानुवाच

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विपमे समुपस्थितम् ।

अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥ 2 ॥

The Lord said:

2. Whence comes on you this despondency, O Arjuna, in this crisis? It is unfit for a noble person. It is disgraceful and it obstructs one's attainment of heaven.

क्लैब्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते ।

क्षुद्रं हृदयदीर्घत्वं त्यक्तवोत्तिष्ठ परंतप ॥ 3 ॥

3. Yield not to unmanliness, O Arjuna, it does not become you. Shake off this base faint-heartedness and arise, O scorcher of foes!

एवम् उवाचे पार्थे कुलः अगम् अस्थाने समुन्धितः शोक इति आहित्य तम् इमं विषमरथं शोकम् अविहस्येवितं परलोकविशेषिणम् अकीर्तिकरम् अतिक्षुद्रं हृदयदीर्घवृत्तं परित्यज्य युदाय उत्तिष्ठ इति श्रीभगवान् उवाच ॥ १-३ ॥

When Arjuna thus sat, the Lord, opposing his action, said: 'What is the reason for your misplaced grief? Arise for battle, abandoning this grief, which has arisen in a critical

situation, which can come only in men of wrong understanding, which is an obstacle for reaching heaven, which does not confer fame on you, which is very mean, and which is caused by faint-heartedness.

अर्जुन उवाच

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ।

इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावस्त्विदम् ॥ 4 ॥

Arjuna said:

4. How can I, O slayer of foes, aim arrows in battle against Bhīṣma and Drona who are worthy of reverence?

गुलनहत्वा हि महानुभावान् श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके ।

हत्वार्थकामांस्तु गुलनिर्ह्वय भुञ्जीय भोगान्क्षयप्रदिग्धान् ॥

5. It is better even to live on a beggar's fare in this world than to slay these most venerable teachers. If I should slay my teachers, though degraded they be by desire for wealth, I would be enjoying only blood-stained pleasures here.

पुनरपि पार्थः स्नेहकारुण्यधर्माधर्मव्याकुलो भगवदुक्तं हितममम् अजानन् द्रष्टुं उवाच ।

भीष्मद्रोणकिपान् यदुन्मत्तज्वान् गुलन् कथम् अहं हनिष्यामि कथमन्तरं
भोगेभ्यस्तिमाजसस्तान् तान् हन्वा तैः भुज्यमानान् तान् एव भोगान् सद्रूपिण्येन उपसिञ्च्य तेषु
आसनेषु उषिष्य भुञ्जीय ॥ ५-५ ॥

Again Arjuna, being moved by love, compassion and fear, mistaking unrighteousness for righteousness, and not understanding, i.e., not knowing the beneficial words of Śrī Kṛṣṇa, said as follows: 'How can I slay Bhīṣma, Drona and others worthy of reverence? After slaying those elders, though they are intensely attached to enjoyments, how can I enjoy those very pleasures which are now being enjoyed by them? For, it will be mixed with their blood.

न चैतद्विषयः कतरन्नो गरीयो यद्वा जयेम यदि वा नो जयंयुः ।

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे
धार्तराष्ट्राः ॥ 6 ॥

6. We do not know, which of the two is better for us—whether our vanquishing them, or their vanquishing us. The very sons of Dhṛtarāṣṭra, whom, if we slay, we should not wish to live, even they are standing in array against us.

कार्फण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसंमूढचेताः ।
यच्छ्रेयः स्यान्निश्चितं ब्रूहि तन्मे शिष्यस्तेऽहं शाधि
मां त्वां प्रपन्नम् ॥ 7 ॥

7. With my heart stricken by the fault of weak compassion, with my mind perplexed about my duty, I request you to say for certain what is good for me. I am your disciple. Teach me who have taken refuge in you.

न हि प्रपश्यामि ममापनुद्याद् यच्छोकमुच्छ्रोषणमिन्द्रियाणाम्
अवाप्य भूमावसपत्नमृद्धं राज्यं सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥

8. Even if I should win unchallenged sovereignty of a prosperous earth or even the kingdom on lordship over the Devas, I do not feel that it would dispel the grief that withers up my senses.

एवं युद्धम् आरभ्य निवृत्तव्यापारान् भवतो धार्तराष्ट्राः प्रसह्य हन्तुः इति चेत्, अस्तु, तद्वधलब्धविजयात् अश्रम्याद् अस्माकं धर्माधर्मौ अज्ञानदिग्, तैः हनन्तम् एव मरीचः इति मे प्रतिभाति इति उक्त्वा यत् मह्यं श्रेय इति निश्चितं तत् शरण्यताय तव शिष्याय मे ब्रूहि इति अस्मिन्नुक्तयो भगवत्पदम्भुजम् उमस्सतम् ॥ ८-८ ॥

If you say, 'After beginning the war, if we withdraw from the battle, the sons of Dhṛtarāṣṭra will slay us all forcibly', be it so. I think that even to be killed by them, who do not know the difference between righteousness and unrighteousness, is better for us than gaining unrighteous victory by killing them. After saying so, Arjuna surrendered himself at the feet of the Lord, overcome with dejection, saying, 'Teach me, your disciple, who has taken refuge in you, what is good for me.'

संजय उवाच

एवमुक्त्वा हृषीकेशं गुडाकेशः परंतपः ।

न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूर्णी बभूव ह ॥ 9 ॥

Saṁjaya said:

9. Having spoken thus to Śrī Kṛṣṇa, Arjuna, the conqueror of sleep and the scorcher of foes, said, 'I will not fight' and became silent.

तमुवाच हृषीकेशः प्रहसन्निव भारत ।

सेनयोरुभयोर्मध्ये विपीदन्तमिदं वचः ॥ 10 ॥

10. O King, to him who was thus sorrowing between the two armies, Śrī Kṛṣṇa spoke the following words, as if smiling (by way of ridicule).

एवं अस्थाने समुत्थितस्नेहकारुण्यभ्याम् अप्रकृतिं गतं क्षत्रियाणां युद्धं परमं धर्मम् अपि अर्धं मनवानं धर्मबुभुक्षया च द्रष्टवान्तं पार्थम् उदिष्य आत्मसाधात्म्यज्ञानेन युद्धस्य फलभित्तिविहितस्य स्वार्थस्य आत्मसाधार्यज्ञान्युपायताज्ञानेन च विना अस्य मोहो न शम्भसि इति मया भगवता परमपुरुषेण अध्यात्मज्ञातस्वकारणं कृतम् । तदुक्तम् 'आयोनो स्नेहकारुण्ययोर्जोषणकुलम् । पार्थ प्रसन्नमुदिष्य शाक्यवतारं कृतम् ॥' (गीतार्पणसंह ५) इति ॥

तम् एवं देहात्मनोः साक्षात्म्यज्ञाननिमित्तशोकविष्टं देहातिरिक्तान्माज्ञाननिमित्तं च धर्मं भाषमाणं परमं विस्मयगुणान्वितम् उभयोः सेनयोः युद्धाय उपुक्तयोः मध्ये अकस्मान् निरुद्योर्न पार्थम् आलोक्य परमपुरुषः प्रहसन् इव इदम् उवाच । परिहारमाक्यं वदन् इव आत्मसाक्षात्म्यसाधार्यज्ञान्युपायभूतकर्मयोगज्ञानयोगभक्तियोगमोक्षकम् 'न त्वेकादं जानुनाम' (गीता २:१२) इत्यादिभ्यः ज्ञां त्वा सर्वयोगेभ्यो मोक्षणिष्यामि मा शुचः ।' (गीता १:८५) इत्येतदन्तम् उवाच इत्यर्थः ॥ १-१० ॥

Thus, the Lord, the Supreme Person, introduced the Śāstra regarding the self for the sake of Arjuna—whose natural courage was lost due to love and compassion in a misplaced situation, who thought war to be unrighteous even though it was the highest duty for warriors (Kṣatriyas), and who took refuge in Śrī Kṛṣṇa to know what his right duty was—, thinking that Arjuna's delusion would not come to an end except by the knowledge of the real nature of the self, and that war was an ordained duty here which,

when freed from attachment to fruits, is a means for self-knowledge. Thus, has it been said by Śrī Yāmunācārya: 'The introduction to the Śāstra was begun for the sake of Arjuna, whose mind was agitated by misplaced love and compassion and by the delusion that righteousness was unrighteousness, and who took refuge in Śrī Kṛṣṇa.'

The Supreme Person spoke these words as if smiling, and looking at Arjuna, who was thus overcome by grief resulting from ignorance about the real nature of the body and the self, but was nevertheless speaking about duty as if he had an understanding that the self is distinct from the body, and while he (Arjuna), torn between contradictory ideas, had suddenly become inactive standing between the two armies that were getting ready to fight. Śrī Kṛṣṇa said, as if in ridicule, to Arjuna the words beginning with, 'There never was a time when I did not exist' (II.12), and ending with 'I will release you from all sins; grieve not!' (XVIII.66)—which have for their contents the real nature of the self, of the Supreme Self, and of the paths of work (Karma), knowledge (Jñāna) and devotion (Bhakti) which constitute the means for attaining the highest spiritual fulfilment.

श्रीभगवानुवाच

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भापसे ।

गतासूनुगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ 11 ॥

The Lord said:

11. You grieve for those who should not be grieved for; yet you speak words of wisdom. The wise grieve neither for the dead nor for the living.

अशोच्यान् प्रति अनुशोचसि 'पतन्ति पितरो द्वेषां दुर्लभिणो देवदेव्यः ।' (गीता २।१२) इत्यादिकान् देहान्मयभावज्ञानमित्तवादान् च भापसि । देहान्मयभावज्ञानवर्ता न अपि किञ्चित् शोकमित्तम् अस्ति । गतासून् देहान् अगतासून् आत्मानश्च प्रति तयोः स्वभावव्याधत्तमविदो न शोचन्ति । अतः त्वयि विप्रतिषिद्धम् इदम् उपलभ्यते, यद् एतान् हनियामि' इति अनुशोचनं यच्च देहातिरिक्तज्ञानानुसृतं धर्माधर्मभाषणम् । अतो देहस्वभावं च न जानासि, तदतिरिक्तम् आत्मानं च नित्यम्, सदाव्युपायभूतं युद्धादिकं धर्मं च । इदं

च युवं पञ्चभिस्त्रिहृदि । आत्मस्थान्माकादयुक्तभूतम् । आत्मा हि न
जन्माधीनसद्भावो न मरणाधीनविनाशश्च; तस्य जन्ममरणयोः अभावान्, अतः स न
शोकस्थानम् । वेदः तु अचेतनः पशुनामस्यम्भवः, तस्य उत्पत्तिविनाशयोः स्वाभाविकः,
इति सोऽपि न शोकस्थानम् इति अभिप्रायः ॥११॥

You are grieving for those who do not deserve to be grieved for. You also speak words of wisdom about the nature of the body and the self as follows: 'The ancestors fall degraded, deprived of the ritual oblations of food and water' (I.42). There is no reason for such grief for those who possess the knowledge of the nature of the body and the self. Those who know the exact truth will not grieve for those bodies from which life has departed and for those from whom the principle of life has not departed. They do not grieve for bodies or souls.

Hence, in you this contradiction is visible—your grief at the thought 'I shall slay them?' and at the same time your talk about righteousness and unrighteousness, as if it were the result of knowledge of the self as distinct from the body. Therefore you do not know the nature of the body nor of the self which is distinct from the body and is eternal. Nor do you know of duties like war etc., which (as duty) constitute the means for the attainment of the self, nor of the fact that this war (which forms a duty in the present context), if fought without any selfish desire for results, is a means for the attainment of the knowledge of the true nature of the self.

The implied meaning is this: This self, verily, is not dependent on the body for its existence, nor is It subjected to destruction on the death of the body, as there is no birth or death for It. Therefore there is no cause for grief. But the body is insentient by nature, is subject to change, and its birth and death are natural; thus it (body) too is not to be grieved for.

प्रथमं तावद् आत्मनो स्वभावं शृणु—

First listen about the nature of the self.

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ 12 ॥

12. There never was a time when I did not exist, nor you, nor any of these kings of men. Nor will there be any time in future when all of us shall cease to be.

अहं सर्वेश्वरः तावद् अतो वर्तमानात् पूर्वस्मिन् अनाद्यौ काले न नास्मि अपि तु अस्मि । त्वन्मृताः च एते ईदृशज्याः क्षेत्रज्ञा न नास्मि अपि त्वस्मि । अहं च यूयं च सर्वे वयमतः परम् अस्माद् अनन्तरे काले न चैव न भविष्यामः अपि तु भविष्याम एव ।

यथा अहं सर्वेश्वरः परमात्मा नित्य इति न अत्र संशयः, तथैव भवन्तः क्षेत्रज्ञा आत्मानः अपि नित्या एव इति मन्तव्याः ।

एवं भगवतः सर्वेश्वराद् आत्मनां परस्परं च भेदः पारमार्थिकः, इति भागवता एव उक्तम् इति प्रतीयते । अज्ञानमोहितं प्रति तन्निवृत्तये पारमार्थिकनित्यत्वोपदेशसमये 'अहम्' 'त्वम्' 'इमे' 'सर्वे' 'वयम्' इति व्यपदेशात् ।

औपाधिकान्मभेदवादे हि आत्मभेदस्य अतत्त्विकत्वेन तत्त्वोपदेशसमये भेदनिर्देशो न संगच्छते ।

भागवदुक्तान्मभेदः स्वाभाविकः, इति श्रुतिः अपि अह—'नित्ये नित्यानां क्षेत्रज्ञाचैतन्यमेवो बहूनां यो विद्वांसि वदन्तः ।' (श्लो० ६।१३) इति । नित्यानां बहूनां चैतन्यानां य एकः क्षेत्रज्ञो नित्यः स काश्चान् विदुषति इत्यर्थः । अज्ञानवृत्तभेदश्चिदादेर तु परमपुरुषस्य परमार्थरूपेः निर्विशेषकृत स्थित्यचैतन्यत्वात्माध्यात्मसत्ताश्च त्वरात् निवृत्ताज्ञानव्यवर्तय अज्ञानवृत्तभेददर्शनं तन्मूलोपदेशादिव्यवहाराः च न संगच्छन्ते ।

अथ परमपुरुषस्य अधिगतद्वैतज्ञानस्य बाधितानुवृत्तित्वम् इदं भेदज्ञानं दृष्टशब्दादिवत् न स्वप्नकम् इति उच्येत, न एतद् उच्यते, मरीचिकाद्वलज्ञानादिकं हि बाधितम् अनुवर्तमानम् अपि न जलप्रहरणदिभ्यो विदुषते । एवम् अथ अपि अद्वैतज्ञानेन बाधितं भेदज्ञानम् अनुवर्तमानम् अपि मिथ्याधीन्यपन्ननिश्चयात् न उपदेशादिभ्यो विदुषते, भवति । न च ईश्वरस्य पूर्वम् अज्ञस्य दासबाधिततत्त्वज्ञानतया बाधितानुवृत्तिः शक्यते वक्तुम्, 'यः सर्वज्ञः सर्वेषां' (मु० ७।२।१९) परमस्य इतिर्विधीनैव भूयते स्वाभाविकी ज्ञानव्यवस्था च ।' (श्लो० ६।४) 'वेदसं सम्प्रतिपत्तिं वर्तमानानि चार्जुन । नोपन्यासि च भूतानि मां तु वेदं न कथन ॥' (गीता अ० २६) इति श्रुतिस्मृतिस्मिन्नेषात् ।

किं च परमपुरुषश्च इदानीन्तनपुरुषस्यस्य च अद्वितीयतास्वरूपनिश्चये सति अनुवर्तमानम् अपि भेदज्ञानेन स्वनिश्चयानुवृत्तम् अद्वितीयम् आत्मज्ञानं वरमि उच्यते इति वक्तव्यम् ।

प्रतिबिम्बवत्प्रतीयमानेभ्यः अर्जुनादिभ्यः इति चेत्, न एतद् उच्यते, न हि अनुवृत्तः

कोऽपि मणिकुण्डलवर्णशिरसि प्रतिष्ठाप्यते स्यान्नमोऽतिविशेषे तु तेषां स्यात्मानः अनन्यत्वं जानन् तेभ्यः कस्यि अर्थम् उपदिशति ।

बाधितानुवृत्तिः अपि तैः न इत्यस्ते वक्तुम् बाधकेन अतिशयान्तरानेन आत्मप्रतिरिक्तभेदज्ञानकारणस्य अज्ञानादेः विनष्टत्वात् । द्विचन्द्रज्ञानादौ तु चन्द्रैकत्वज्ञानेन पारमार्थिकविमिश्रितदोषस्य द्विचन्द्रज्ञानदेतोः अविनष्टत्वाद् बाधितानुवृत्तिः पुनरपि । अनुवर्तमानम् अपि प्रबलब्रह्मणबाधितत्वेन अकिंचित्कम् । इदं तु भेदज्ञानस्य सत्त्विकस्य सकारणस्य अज्ञानमार्थिकत्वेन वस्तुधातव्यज्ञानविनष्टत्वात् न कश्चिद् अपि बाधितानुवृत्तिः संभवति । अतः सर्वेष्वस्य इदानीन्तनमुत्तरमस्याः च तत्त्वज्ञानम् अस्ति चेद् भेदज्ञान-तत्कार्योपदेशजन्यं भवः । भेदज्ञानमस्ति इति चेद्, अज्ञानस्य तदेतोः निश्चयत्वेन अज्ञानाद् एव सुखम् उपदेशो न संभवति ।

किं च गुणैः अद्वितीयत्वविज्ञानाद् एव ब्रह्मज्ञानस्य स्वकार्यस्य विनष्टत्वात् शिष्यं प्रति उपदेशो निश्चयोजनः । गुरुः तज्ज्ञानं च कल्पितम् इति चेत्, शिष्यतज्ज्ञानयोः अपि कल्पितत्वात् तदपि अनिवर्तकम् । कल्पितत्वेऽपि पूर्वविरोधित्वेन निवर्तकम् इति चेत्, तदाचार्यज्ञानेऽपि सामान्यम् इति तद् एव निर्वर्तकं भवति, इति उपदेशानर्थक्यम् एव, इति कृतम् असमीचीनवादेः निरस्तैः ॥ १२ ॥

Indeed, I, the Lord of all, who is eternal, was never non-existent, but existed always. It is not that these selves like you, who are subject to My Lordship, did not exist; you have always existed. It is not that 'all of us', I and you, shall cease to be 'in the future', i.e., beyond the present time; we shall always exist. Even as no doubt can be entertained that I, the Supreme Self and Lord of all, am eternal, likewise, you (Arjuna and all others) who are embodied selves, also should be considered eternal.

The foregoing implies that the difference between the Lord, the sovereign over all, and the individual selves, as also the differences among the individual selves themselves, are real. This has been declared by the Lord Himself. For, different terms like 'I', 'you', 'these', 'all' and 'we' have been used by the Lord while explaining the truth of eternity in order to remove the misunderstanding of Arjuna who is deluded by ignorance.

[Now follows a refutation of the Upādhi theory of Bhās-

kara and the Ignorance theory of the Advaitins which deny any ultimate difference between the Lord and the Jivas.]

If we examine (Bhaskara's) theory of Upādhis (adjuncts), which states that the apparent differences among Jivas are due to adjuncts, it will have to be admitted that mention about differences is out of place when explaining the ultimate truth, because the theory holds that there are no such differences in reality. But that the differences mentioned by the Lord are natural, is taught by the Śruti also: 'Eternal among eternal, sentient among sentients, the one, who fulfils the desires of the many' (Śve.U.VI.13, Ka.U.V.13).

The meaning of the text is: Among the eternal sentient beings who are countless, He, who is the Supreme Spirit, fulfils the desires of all.'

As regards the theory of the Advaitins that the perception of difference is brought about by ignorance only and is not really real, the Supreme Being—whose vision must be true and who, therefore must have an immediate cognition of the differenceless and immutable and eternal consciousness as constituting the nature of the Ātman in all authenticity, and who must thereby be always free from all ignorance and its effects—cannot possibly perceive the so-called difference arising from ignorance. It is, therefore, unimaginable that He engages himself in activities such as teaching, which can proceed only from such a perception of differences arising from ignorance.

The argument that the Supreme Being, though possessed of the understanding of non-duality, can still have the awareness of such difference persisting even after sublation, just as a piece of cloth may have been burnt up and yet continues to have the appearance of cloth, and that such a continuance of the sublated does not cause bondage—such an argument is invalid in the light of another analogy of a similar kind, namely, the perception of the mirage, which, when understood to be what it is, does not make one endeavour to fetch water therefrom. In the same way even

if the impression of difference negated by the non-dualistic illumination persists, it cannot impel one to activities such as teaching; for the object to whom the instruction is to be imparted is discovered to be unreal. The idea is that just as the discovery of the non-existence of water in a mirage stops all effort to get water from it, so also when all duality is sublated by illumination, no activity like teaching disciples etc., can take place.

Nor can the Lord be conceived as having been previously ignorant and as attaining knowledge of unity through the scriptures, and as still being subject to the continuation of the stultified experiences. Such a position would stand in contradiction to the Śruti and the Smṛti: 'He, who is all-comprehender' (Mup.U., 1.1.9); all knower and supreme and natural power of varied types are spoken of in Śrutis, such as knowledge, strength and action' (Sve.U.6.8); 'I know, Arjuna, all beings of the past, present and future but no one knows Me,' etc. (Gītā 7.26).

And again, if the perception of difference and distinction are said to persist even after the unitary Self has been decisively understood, the question will arise—to whom will the Lord and the succession of teachers of the tradition impart the knowledge in accordance with their understanding? The question needs an answer. The idea is that knowledge of non-duality and perception of differences cannot co-exist. If it be replied by Advaitins holding the Bimba-Pratibimba (the original and reflections) theory that teachers give instructions to their own reflections in the form of disciples such as Arjuna, it would amount to an absurdity.

For, no one who is not out of his senses would undertake to give any instruction to his own reflections in mediums such as a precious stone, the blade of a sword or a mirror, knowing, as he does, that they are non-different from himself. The theory of the persistence of the sublated is thus impossible to maintain, as the knowledge of the unitary self

destroys the beginningless ignorance in which differences falling outside the self are supposed to be rooted. 'The persistence of the sublated' does occur in cases such as the vision of the two moons, where the cause of the vision is the result of some real defect in eyesight, not removable by the right understanding of the singleness of the moon. Even though the perception of the the two moons may continue, the sublated cognition is rendered inconsequential on the strength of strong contrary evidence. For, it will not lead to any activity appropriate for a real experience.

But in the present context (i.e., the Advaitic), the conception of difference, whose object and cause are admittedly unreal, is cancelled by the knowledge of reality. So the 'persistence of the sublated' can in no way happen. Thus, if the Supreme Lord and the present succession of preceptors have attained the understanding of (Non-dual) reality, their perception of difference and work such as teaching proceeding from that perception, are impossible. If, on the other hand, the perception of difference persists because of the continuance of ignorance and its cause, then these teachers are themselves ignorant of the truth, and they will be incapable of teaching the truth.

Further, as the preceptor has attained the knowledge of the unitary self and thereby the ignorance concerning Brahman and all the effects of such ignorance are thus annihilated, there is no purpose in instructing the disciple. If it is held that the preceptor and his knowledge are just in the imagination of the disciple, the disciple and his knowledge are similarly the product of the imagination of the preceptor, and as such can not put an end to the ignorance in question. If it is maintained that the disciple's knowledge destroys ignorance etc., because it contradicts the antecedent state of non-enlightenment, the same can be asserted of the preceptor's knowledge. The futility of such teachings is obvious. Enough of these unsound doctrines which have all been refuted.

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धौस्तत्र न मुह्यति ॥ 13 ॥

13. Just as the self associated with a body passes through childhood, youth and old age (pertaining to that body), so too (at death) It passes into another body. A wise man is not deluded by that.

एकस्मिन् देहे वर्तमानस्य देहिनः कौमारवस्थां विहाय यौवनायवस्थाप्राप्ती आत्मन स्थित्यनुवृत्त्या एषा आत्मा नष्ट इति न शोचति, देहाद् देहान्तरप्राप्तेः अपि तथा एव स्थिर आत्मा इति बुद्धिमान् न शोचति । अत आत्मनां नित्यत्वाद् आत्मानो न शोकस्थानम् ।

एतावद् अव कर्तव्यम् आत्मनां नित्यानाम् एव अनतिकर्मवशतया तत्तत्कर्मोचितदे-
हसंस्पृष्टानां सिद्धं द्यौः सन्निवृत्त्ये शास्त्रीयं स्ववर्णोचितं युद्धादिकम् अनभिर्सीहितफलं कर्म
कुर्वताम् अवर्जनीयतया इन्द्रियैः इन्द्रियार्थस्पर्शाः शीतोष्णविश्रुतसुखदुःखदा भवन्ति, ते
तु यावन्त्याश्रीयकर्मसमाप्तिं क्षन्तव्या इति ॥ १३ ॥

As the self is eternal, one does not grieve, thinking that the self is lost, when an embodied self living in a body gives up the state of childhood and attains youth and other states. Similarly, the wise men, knowing that the self is eternal, do not grieve, when the self attains a body different from the present body. Hence the selves, being eternal, are not fit objects for grief.

This much has to be done here; the eternal selves because of Their being subject to beginningless Karma, become endowed with bodies suited to Their Karmas. To get rid of this bondage (of bodies), embodied beings perform duties like war appropriate to their stations in life with the help of the same bodies in an attitude of detachment from the fruits as prescribed by the scripture. Even to such aspirants, contacts with sense-objects give pleasure and pain, arising from cold, heat and such other things. But these experiences are to be endured till the acts enjoined in the scriptures come to an end.

इमम् अर्थम् अनन्तरम् एव आह—

The Lord explains the significance immediately afterwards:

मात्रात्पर्दास्तु कान्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।

आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिक्षस्व भारत ॥ 14 ॥

14. The contact of senses with their objects, O Arjuna, gives rise to feelings of cold and heat, pleasure and pain. They come and go, never lasting long. Endure them, O Arjuna.

शब्दस्पर्शलक्षणसंगन्धाः साध्याः तन्मात्राकार्यत्वात् मात्रा इति उच्यन्ते । श्रोत्रादिभिः तेषां रपर्दाः शीतोष्णसुखदुःखदादिलक्षणसुखदुःखदा भवन्ति । शीतोष्णशब्दः प्रदर्शनार्थः, तान् धैर्येण फलपुत्रादिशान्तेयकर्मसम्प्राप्तिं शितिक्षस्व । ते च अगमापायित्वाद् धैर्यवत्तां क्षन्तुं योग्याः । अनित्याः च एते बन्धहेतुभूतकर्मणो रसन्ति, आगमापायित्वेन अपि निवर्तन्ते इत्यर्थः ॥ १४ ॥

As sound, touch, form, taste and smell with their bases, are the effects of subtle elements (Tanmātrās), they are called Mātrās. The contact with these through the ear and other senses gives rise to feelings of pleasure and pain, in the form of heat and cold, softness and hardness. The words 'cold and heat' illustrate other sensations too. Endure these with courage till you have discharged your duties as prescribed by the scriptures. The brave must endure them patiently, as they 'come and go'. They are transient. When the Karmas, which cause bondage, are destroyed, this 'coming and going' will end.

त्यजन्ति किमर्था? इत्यत आह—

The Lord now explains the purpose of this endurance:

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुनर्ययम् ।

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ 15 ॥

15. For, he whom these do not affect, O chief of men, and to whom pain and pleasure are the same—that steadfast man alone is worthy of immortality.

यं पुरुषं धैर्यपुत्रम् अवर्जनीयदुःखं सुखमन्यमानम् अमृतत्वात्प्राप्तये स्वकर्माणि पुण्यदिकम् अभिहितकले बुधैरेव तदन्तर्यामिः शक्यमानमिन्द्रसूतपर्यायं न व्यथयति स एव अमृतत्वं साधयति, न स्वादृशो दुःखारसहिम्नुः इत्यर्थः । अतः आत्मनो नित्यत्वाद् एतावद् अवर्ज्यम् इत्यर्थः ॥ १५ ॥

यत्तु आत्मनो नित्यत्वं देहानां स्वाभाविकं नाशित्वं च शोकनिमित्तम् उक्तम्
'यतात्मनश्चन्द्रं नानुशोचन्ति पण्डिताः' (गीता २।११) इति; तद् उक्तमद्वैतम् आत्मने—

That person endowed with courage, who considers pain as inevitable as pleasure, and who performs war and such other acts suited to his station in life without attachment to the results and only as a means of attaining immortality—one whom the impact of weapons in war etc., which involve soft or harsh contacts, do not trouble, that person only attains immortality, not a person like you, who cannot bear grief. As the selves are immortal, what is to be done here, is this much only. This is the meaning.

Because of the immortality of the selves and the natural destructibility of the bodies, there is no cause for grief. It was told (previously): 'The wise grieve neither for the dead nor for the living' (2.11). Now the Lord elucidates the same view.

नास्ततो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥ 16 ॥

16. The unreal can never come into being, the real never ceases to be. The conclusion about these two is seen by the seers of truth.

असतो देहस्य सद्भावो न विद्यते सतः च आत्मनो न असद्भावः । उभावो देहात्मनोः
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वं तत्त्वदर्शिभिः अन्तो दृष्टः ।

निर्गुणतत्त्वात् नित्यस्यैव निर्गुण इह अन्तश्चक्षुषेण उच्यते । देहस्य अविद्यमानतोः
अस्तित्वम् एव स्वल्पम्, आत्मनः चेतनस्य सत्त्वम् एव स्वल्पम्; इति निर्णयो दृष्टः
इत्यर्थः ।

विनाशप्रवृत्तौ हि असत्त्वम्, अविनाशप्रवृत्तौ सत्त्वम् । यथा उक्तं भगवता
परशुरामेण 'तस्मात् विद्वान्मूर्तेरुपरि किंचित् कश्चित्कदाचिद्विजं यन्तु कृतम् ।' (वि० पु०
२।१२।२४) 'तद्वत् एव भवति मयैतौ ज्ञानं यथा सत्त्वमसत्त्वमन्यत्' (वि० पु० २।१२।२५)
अस्मात् फलार्थं प्रार्थयितुमर्हते । तनु नाशिनं सदेहो नाशित्वोपपन्नोऽस्ति ॥ ' (वि० पु०
२।१४।२४) 'यत्तु फलमनोऽपि नान्यं संशयमुपैति वै । परिणामादित्येव तद्वन्तु नृप तव

विम् ॥ ' (वि० पु० २।११।१००) इति

अत्रापि 'अस्तन्त इमे देहाः' (गीता २।१८) 'अविनाशि तु तद्विधि' (गीता २।१७) इति उच्यते । तत्रैव सत्त्वासत्त्वग्वयस्योद्भूतः इति गम्यते । अत्र तु सत्कार्पण्यस्य असङ्गतत्वात् न तत्स्थेऽर्थे श्लोकः । देहात्मस्वभावाज्ञानमोहिण्य तन्मोहान्तरे हि उभयोः नाशित्वाभाविन्यस्यस्यभावविवेक एव वक्तव्यः ।

स एव 'यत्तदुत्पन्नं नानुशोचन्ति' (२।११) इति प्रस्तुतः । स एव 'अविनाशि तु तद्विधि' (२।१७) 'अस्तन्त इमे देहाः' (२।१८) इत्यन्तत्वं उच्यते, अतो कथंनैव एव अर्थः ॥ १६ ॥

'The unreal,' that is, the body, can never come into being. 'The real,' that is, the self, can never cease to be.' The finale about these, the body and the self, which can be experienced, has been realised correctly by the seers of the Truth. As analysis ends in conclusion, the term 'finale' is here used. The meaning is this: Non-existence (i.e., perishableness) is the real nature of the body which is in itself insentient. Existence (i.e., imperishableness) is the real nature of the self, which is sentient. [What follows is the justification of describing the body as 'unreal' and as having 'never come into being.']

Non-existence has, indeed, the nature of perishableness, and existence has the nature of imperishableness, as Bhagavān Parāśara has said: 'O Brāhmaṇa, apart from conscious entity there does not exist any group of things anywhere and at any time. Thus have I taught you what is real existence—how conscious entity is real, and all else is unreal' (V.P., 2.12, 43-45). 'The Supreme Reality is considered as imperishable by the wise. There is no doubt that what can be obtained from a perishable substance is also perishable' (Ibid., 2.14, 24). 'That entity which even by a change in time cannot come to possess a difference through modification etc., is real! What is that entity, O King? (It is the self who retains Its knowledge)' (Ibid., 2.13, 100).

It is said here also: 'These bodies....are said to have an end' (2.18) and 'Know That (the Ātman) to be indestructible' (2.17). It is seen from this that this (i.e., perishableness

of the body and imperishableness of the self) is the reason for the designating the Ātman as 'existence' (Sattva) and body as 'non-existence' (Asattva). This verse has no reference to the doctrine of Satkāryavāda (i.e., the theory that effects are present in the cause), as such a theory has no relevance here. Arjuna is deluded about the true nature of the body and the self; so what ought to be taught to him in order to remove his delusion, is discrimination between these two—what is qualified by perishableness and what, by imperishableness. This (declaration) is introduced in the following way: 'For the dead, or for the living' (2.11).

Again this point is made clear immediately (by the words), 'Know that to be indestructible....' (2.17) and 'These bodies....are said to have an end' (2.18).

आत्मनः तु अविनाशित्वं कथम् उपपद्यते इति अब आह—

How the imperishableness of the self is to be understood, Śrī Kṛṣṇa now teaches:

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥ 17 ॥

17. Know That to be indestructible by which all this is pervaded. None can cause the destruction of This Immutable.

तद् आत्मतत्त्वम् अविनाशि इति विद्धि, येन आत्मतत्त्वेन चेतनेन तद्व्यतिरिक्तम् इदम् अचेतनसत्त्वं सर्वं तैत व्याप्यम् । व्यापकत्वेन निरतिशयसूक्ष्मत्वाद् आत्मनो विनाशानर्हस्य तद्व्यतिरिक्तो न कश्चिद् पदार्थो विनाशं कर्तुम् अर्हति, तद्व्याप्यतया तस्मात् स्थूलव्यात् । नाशकं हि दाश्वं जलप्रक्षाल्यदिक् नाशकं व्याप्य शिथिलीकरोति । मुहुरदयः अग्निः हि केवलसंयोगेन वायुम् उत्पाद्य तद्धारणं नाशयन्ति, अत आत्मतत्त्वम् अविनाशि ॥ १७ ॥

Know that the self in its essential nature is imperishable. The whole of insentient matter, which is different (from the self), is pervaded by the self. Because of pervasiveness and extre... subtlety, the self cannot be destroyed; for every entity other than the self is capable of being pervaded by the self, and hence they are grosser than It. Destructive agents like weapons, water, wind, fire etc., pervade the substances to be destroyed and disintegrate them. Even

hammers and such other instruments rouse wind through violent contact with the objects and thereby destroy their objects. So, the essential nature of the self being subtler than anything else, It is imperishable.

देहानं तु विनाशित्वम् एव स्वभाव इत्याह—

(The Lord) now says that the bodies are perishable:

अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।

अनादिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भास्त ॥ 18 ॥

18. These bodies of the Jiva (the embodied self) are said to have an end while the Jiva itself is eternal, indestructible and incomprehensible. Therefore, fight O Bhārata (Arjuna).

'दिह उपपद्ये' इति उपचयस्य इमे देहा अन्तवन्तः विनाशस्वभावाः, उपचयात्मका हि घटादयः अन्तवन्ते दृष्टाः । निरूपय शरीरिणः कर्मफलभोगार्थतया भूतसंघातस्य देहाः 'पुण्यः पुण्येन' (बृ० उ० १.१४.१५) इत्यादिशस्त्रैः उक्ताः कर्मविस्मयविनाशिनाः । आत्मा तु अविनाशी, कुतः अप्रमेयत्वात् । न हि आत्मा प्रमेयतया उपलभ्यते, अपि तु प्रमातृतया । तथा च वक्ष्यते— 'पञ्चो येति तं प्रदुः शेषा इति तद्विदः ॥' (गीता १.३१) इति ।

न च अनेकौपचयत्मक आत्मा उपलभ्यते । सर्वत्र देहे 'अहम् इदं जानामि' इति देहाद् अन्यस्य प्रमातृतया एकलयेन उपलब्धेः । न च देहादेः इव प्रेक्षाभेदे प्रमातुः आकारभेद उपलभ्यते, अत एकलयेन अनुपचयात्मकत्वात् प्रमातृत्वाद् व्यापकत्वात् च आत्मा नित्यः । देहाः तु उपचयात्मकत्वात् शरीरिणः कर्मफलभोगार्थत्वाद् अनेकलयेन व्याप्यत्वात् च विनाशी । तस्माद् देहस्य विनाशस्वभावत्वात् आत्मनो नित्यस्वभावत्वात् च उभौ अपि न शोकस्त्वानम् इति दास्यतादिफलस्यार्थान् अवर्जनीयान् स्वनातान् अन्यगतांश्च धैर्येण सौदृष्यं अमृतकलामये अभिरक्षितफले बुद्ध्याभ्यं कर्म आरभस्व ॥ १८ ॥

The root 'dih' means 'to grow.' Hence these bodies (Dehās) are characterised by complexity. They have an end—their nature is perishability. For, jugs and such other things which are characterised by complexity are seen to have an end. The bodies of the embodied self, which are made of conglomerated elements, serve the purpose of experiencing the effects of Karmas, as stated in Brh.U.IV.4.5, 'Auspicious embodiments are got through

good actions.' Such bodies perish when Karmas are exhausted. Further the self is imperishable. Why? Because it is not measurable. Neither can It be conceived as the object of knowledge, but only as the subject (knower). It will be taught later on: 'He who knows It is called the knower of the Field by those who know this (13.1).

Besides, the self is not seen to be made up of many (elements). Because in the perception 'I am the knower' throughout the body, only something other than the body is understood as possessing an invariable form as the knower. Further, this knower cannot be dismembered and seen in different places as is the case with the body. Therefore the self is eternal, For, (1) It is not a complex being of a single form; (2) It is the knowing subject; and (3) It pervades all. On the contrary, the body is perishable, because (1) it is complex; (2) it serves the purpose of experiencing the fruits of Karma by the embodied self; (3) it has a plurality of parts and (4) it can be pervaded. Therefore, as the body is by nature perishable and the self by nature is eternal, both are not objects fit for grief. Hence, bearing with courage the inevitable strike of weapons, sharp or hard, liable to be received by you and others, begin the action called war without being attached to the fruits but for the sake of attaining immortality.

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।

उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ 19 ॥

19. He who deems It (the self) a slayer, and he who thinks of It as slain — both are ignorant. For, the self neither slays nor is slain.

एवम् उक्तस्वभावम् आत्मानं प्रतिहन्तां हननहेतुकम् अपि यो मन्यते यः य एनं वेत्ति अपि हेतुना हतं मन्यते उभौ तौ न विजानीतः । उक्तः हेतुभिः अस्य नित्यत्वाद् एव अयं हननहेतुः न भवति, अत एव च अयम् आत्मा न हन्यते । हन्तिहेतुः अपि आत्मकर्मक शरीरविशेषकरणवाची । 'न हिंस्यात् सर्वं भूतानि' 'ब्राह्मणे न हन्यते' (क) रघु० ८।१२ इत्यादीनि अपि शास्त्राणि अव्यहितशरीरविशेषकरणविरुद्धानि ॥ १९ ॥

With regard to "This" viz., the self, whose nature has been described above, he who thinks of It as the slayer, i.e., as the cause of slaying, and he who thinks 'This' (self) as slain by some cause or other—both of them do not know. As this self is eternal for the reasons mentioned above, no possible cause of destruction can slay It and for the same reason, It cannot be slain. Though the root 'han' (to slay) has the self for its object, it signifies causing the separation of the body from the self and not destruction of the self. Scriptural texts like 'You shall not cause injury to beings' and 'The Brāhmaṇa shall not be killed?' (K.Sm. 8.2) indicate unsanctioned actions, causing separation of the body from the self. [In the above quotes, slaughter in an ethical sense is referred to, while the text refers to killing or separating the self from the body in a metaphysical sense. This is made explicit in the following verse].

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ 20 ॥

20. It (the self) is never born; It never dies; having come into being once, It never ceases to be. Unborn, eternal, abiding and primeval, It is not slain when the body is slain.

उक्तैः एव हेतुभिः नित्यत्वाद् अखण्डमित्र्याद् आत्मानो जन्ममरणद्वयः सर्वं एव अपेक्षमदोषधर्मा न सन्ति, इति उच्यते ।

तत्र न जायते म्रियते इति वर्तमानतया सर्वेषु वेदेषु सर्वैः अनुभूयमाने जन्ममरणे कदाचिद् अपि आत्मानं न स्मृयन्तः । नायं भूत्वा भविता वा न भूयः अयं कदाचिद् भूत्वा भूयः कदाचिद् वा न भविता इति न । केचुचित् प्रजापतिभूतिवेदेषु आग्नेये उदयत्यमानं कदाचिद् जन्मं कदाचिद् वा मरणम् आत्मानं न स्मृयन्ति इत्यर्थः ।

अतः सर्वदेहात् आत्मा अजः अत एव नित्यः शाश्वतः प्रकृत्यवदविशदसत्तत्परिणामैः अपि न अन्यीयते । अतः पुरातनः पुरातनः अपि नवः, सर्वदा अपूर्वकं अनुभाव्य इत्यर्थः । अतः इति हन्यमाने अपि न हन्यते अजम् आत्मा ॥ २० ॥

As the self is eternal for the reasons mentioned (above), and hence free from modifications, it is said that all the attributes of the insentient (body) like birth, death etc.,

never touch the self. In this connection, as the statement, 'It is never born, It never dies' is in the present tense, it should be understood that the birth and death which are experienced by all in all bodies, do not touch the self. The statement 'Having come into being once, It never ceases to be' means that this self, having emerged at the beginning of a Kalpa (one aeon of manifestation) will not cease to be at the end of the Kalpa (i.e., will emerge again at the beginning of the next Kalpa unless It is liberated). This is the meaning—that birth at the beginning of a Kalpa in bodies such as those of Brahmā and others, and death at the end of a Kalpa as stated in the scriptures, do not touch the self. Hence, the selves in all bodies, are unborn, and therefore eternal. It is abiding, not connected, like matter, with invisible modifications taking place. It is primeval; the meaning is that It existed from time immemorial; It is ever new i.e., It is capable of being experienced always as fresh. Therefore, when the body is slain the self is not slain.

वेदविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ।

कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥ 21 ॥

21. He who knows this (self) to be indestructible, unborn, unchanging and hence eternal—how and whom, O Arjuna, does he cause to be killed, and whom does he kill?

एषाम् अविनाशित्वेन अजन्तेन व्ययमव्ययेन च विद्यन् एनम् आत्मानं यः पुरुषो वेद स पुरुषो देवमनुष्यतिर्यग्भूतशरीरावस्थितेषु आत्मसु कम् अपि आत्मानं कथं घातयति कं वा कथं हन्ति, कथं नाशयति कथं वा तत्प्रयोजको भवति इत्यर्थः । एतान् आत्मनो घातयामि हन्मि इति अनुशोचनम् आत्मस्वरूपव्यापकस्याज्ञानमूलम् एव इत्यभिप्रायः ॥ २१ ॥

He who knows the self to be eternal, as It is indestructible, unborn and changeless—how can that person be said to cause the death of the self, be it of the self existing in the bodies of gods or animals or immovables? Whom does he kill? The meaning is—how can he destroy any one or cause anyone to slay? How does he become an instrument for slaying? The meaning is this: the feeling of sorrow: 'I cause

the slaying of these selves, I slay these,' has its basis solely in ignorance about the true nature of the self.

यद्यपि नित्यानाम् आत्मनां शरीरविशेषमात्रं क्रियते, तथापि उपनीयभोगस्तद्वशेन शरीरेषु नश्यन्तु तद्विशेषरूपं शोकनिमित्तम् अस्ति एव, इति अत्र भाह ।

Let it be granted that what is done is only separation of the bodies from the eternal selves. Even then, when the bodies, which are instruments for the experience of agreeable pleasures, perish, there still exists reason for sorrow in their separation from the bodies. To this (Śrī Kṛṣṇa) replies:

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥ २२ ॥

22. As a man casts off worn-out garments and puts on others that are new, so does the embodied self cast off its worn-out bodies and enter into others that are new.

धर्मयुगे शरीरं त्यजतां त्यक्तशरीराद् अधिकतरकल्याणशरीरग्रहणं शस्त्रम् अकल्पयते इति । जीर्णानि वासांसि विहाय नवानि कल्याणानि वासांसि गृह्णाताम् इव हर्षनिमित्तम् एव अत्र उपलभ्यते ॥ २२ ॥

That those who give up their bodies in a righteous war get more beautiful bodies than before, is known through the scriptures. Casting off worn-out garments and taking new and beautiful ones, can be only a cause of joy, as seen here in the world in the case of new garments.

पुनरपि 'अपिनादि तु तद्विद्वेने तस्मिन् तत् ॥' (गीता २.१७) इति पूर्वोक्तम् अविनाशित्वं सुखग्रहणाय व्यग्रम् द्रष्टव्यम्—

Once again Śrī Kṛṣṇa emphasises for easy understanding the indestructibility of the self, taught before: 'Know that to be indestructible by which all this is pervaded' (II.17) and confirms it thus:

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।

न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥ २३ ॥

23. Weapons do not cleave It (the self), fire does not burn It, waters do not wet It, and wind does not dry It.

अच्छेद्योऽयमदाहोऽयमक्वेद्योऽशोष्य एव च ।

नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥ 24 ॥

24. It cannot be cleft; It cannot be burnt; It cannot be wetted and It cannot be dried. It is eternal, all-pervading, stable, immovable and primeval.

इत्येतान्यमुक्त्वाथ ऐतद्वद्वद्वेदनादोपगमि आत्मानं प्रति कर्तुं न शक्नुवन्ति । सर्वगतत्वाद् आत्मनः सर्वतत्त्वव्यापकत्वमाश्रयत्वा सर्वैष्यः तच्छेष्यः सूक्ष्मत्वाद् अयं ते व्याप्यमर्हत्वाद् व्याप्यकर्तृत्वत्वात् च ऐतद्वद्वद्वेदनादोपगमनाम् । अत आत्मा नित्यः स्थाणुः अचलः अयं सनातनः स्थितस्वभावः अशक्यः पुरातनः च ॥ २३-२४ ॥

Weapons, fire, water and air are incapable of cleaving, burning, wetting and drying the self; for, the nature of the self is to pervade all elements; It is present everywhere; for, It is subtler than all the elements; It is not capable of being pervaded by them; and cleaving, burning, wetting and drying are actions which can take place only by pervading a substance. Therefore the self is eternal. It is stable, immovable and primeval. The meaning is that It is unchanging, unshakable and ancient.

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ 25 ॥

25. This (self) is said to be unmanifest, inconceivable and unchanging. Therefore, knowing It thus, it does not befit you to grieve.

ऐतदादिशेषानि वस्तूनि यैः प्रमाणैः व्यज्यन्ते तेऽगम आत्मा न व्यज्यते इति अयमः । अतः ऐतदादिविशिष्टोऽयम् । अचिन्त्यः च सर्ववस्तुविशिष्टीकृत्येन तत्तत्स्वभावयुक्ततया चिन्तयितुम् अपि न अर्हः । अतः च अविकार्यः विशिष्टमर्हः । तस्मात् उक्तलक्षणम् एवम् आत्मनो विदित्वा तन्मुक्ते न अनुशोचितुम् अर्हसि ॥ २५ ॥

The self is not made manifest by those Pramānas (means of knowledge) by which objects susceptible of being cleft etc., are made manifest; hence It is unmanifest, being diffe-

rent in kind from objects susceptible to cleaving etc., It is inconceivable, being different in kind from all objects. As It does not possess the essential nature of any of them, It cannot even be conceived. Therefore, It is unchanging, incapable of modifications. So knowing this self to be possessed of the above mentioned qualities, it does not become you to feel grief for Its sake.

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।

तथापि त्वं महाबाहो नैवं शोचितुमर्हसि ॥ 26 ॥

26. Or if you hold this self as being constantly born and as constantly dying, even then, O mighty-armed one, it does not become you to feel grief.

अथ नित्यजानं नित्यमृतं देहम् एव एवम् आत्मानं मनुष्ये न देहातिवितम् उपलब्धाय तथापि एवम् अस्मिन्नायं शोचितुं न अर्हसि । परिणामस्वभावस्य देहस्य उत्पत्तिविनाशयोः अवर्जनीयत्वात् ॥ २६ ॥

Besides, if you consider this self as identical with the body, which is constantly born and constantly dies—which is nothing other than these characteristics of the body mentioned above—, even then it does not become you to feel grief; because, birth and death are inevitable for the body, whose nature is modification.

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ।

तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ 27 ॥

27. 'For, death is certain for the born, and re-birth is certain for the dead; therefore you should not feel grief for what is inevitable.

उपपन्नस्य विनाशो ध्रुवः अवर्जनीय उपलभ्यते । तथा विनाशस्य अपि जन्म अवर्जनीयम् ।

कथम् इदम् उपलभ्यते विनाशस्य उपर्यसि । इति ।

रस एव उपपत्त्युपलब्धे, असत् च अनुपलब्धे । उत्पत्तिविनाशादयः सतो द्रव्यस्य अवस्थाविशेषः । तन्मुद्रमूर्तीनि द्रव्याणि सन्ति एव रचनाविशेषमुत्तानि पटपद्मिनी उच्यन्ते ।

असत्कार्यवदिना अपि पृथक् एव उच्यते । न हि तत्र तन्मुखेभ्योविशेषातिशेयं
द्रव्यन्तर्गं प्रतीयते ।

कावत्यापानमानसभक्षणवह्निविशेषणम् पृथक् एव उच्यते, न च
द्रव्यन्तरवत्पत्न्या युता । अत उपसिक्मिदादयः सन्तो द्रव्यस्य असत्त्वविशेषाः ।

उपस्थाप्यम् अवस्थाम् उच्यतेस्य द्रव्यस्य तद्विशेषजन्यभ्रान्तद्रव्यिः विनाश इति
उच्यते ।

सूत्रस्य शिष्टव्यवस्थान्तरवत्पूर्ववदिवत् परिणामिद्रव्यस्य परिणामभ्रमता
अवर्तनीय । तत्र पूर्ववत्स्य द्रव्यस्य^१उत्पत्तयश्चाहमिः विनाशःस एव तदवस्थस्य
उपसिक्मिः । एवम् उपसिक्मिदादयःपरिणामभ्रमता परिणामिनो द्रव्यस्य अपरिहृत्य इति न
तत्र शेषितुं शक्ये ॥ २७ ॥

For what has originated, destruction is certain—it is seen to be inevitable. Similarly what has perished will inevitably originate. How should this be understood—that there is origination for that (entity) which has perished? It is seen that an existing entity only can originate and not a non-existent one. Origination, annihilation etc., are merely particular states of an existent entity.

Now thread etc., do really exist. When arranged in a particular way, they are called clothes etc. It is seen that even those who uphold the doctrine that the effect is a new entity (Asatkārya-vādins) will admit this much that no new entity over and above the particular arrangement of threads is seen. It is not tenable to hold that this is the coming into being of a new entity, since, by the process of manufacture there is only attainment of a new name and special functions. No new entity emerges.

Origination, annihilation etc., are thus particular stages of an existent entity. With regard to an entity which has entered into a stage known as origination, its entry into the opposite condition is called annihilation. Of an evolving entity, a sequence of evolutionary stages is inevitable. For instance, clay becomes a lump, jug, a potsherd, and (finally) powder. Here, what is called annihilation is the attainment of a succeeding stage by an entity which existed

previously in a preceding stage. And this annihilation itself is called birth in that stage. Thus, the sequence called birth and annihilation being inevitable for an evolving entity, it is not worthy of you to grieve.

सृष्टे द्रव्यस्य पूर्ववस्थस्थितोऽव्ययस्थानसमग्रमिदं मे यः अस्मीयान् शोकः सोऽपि मनुष्यादिभूतेषु न संभवति इत्याह ।

Now Śrī Kṛṣṇa says that not even the slightest grief arising from seeing an entity passing from a previous existing stage to an opposite stage, is justifiable in regard to human beings etc.

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का पश्चिद्वना ॥ 28 ॥

28. O Arjuna, beings have an unknown beginning, a known middle and an unknown end. What is there to grieve over in all this?

मनुष्यादि भूतानि सन्ति एव द्रव्याणि अनुकल्लभ्यपूर्ववस्थानि उल्लभ्यमनुपपत्त्यादिनाऽव्ययवस्थानि अनुकल्लभ्योत्तरवस्थानि स्येव स्वभावेन कर्तन्ते इति न तत्र पश्चिद्वनमिति न अस्ति ॥ २८ ॥

Human beings etc., (i.e., bodies) exist as entities; their previous stages are unknown, their middle stages in the form of man etc., are known, and their (final) and future stages are unknown. As they thus exist in their own natural stages, there is no cause for grief.

एवं इतिगम्यवादे अपि नास्ति शोकनिमित्तम् इति उक्त्या इतिवतिरिति आश्चर्य्यवत्या आत्मनि दृष्टा यत्ता श्रोता ध्वजापत्तान्मनिध्वजः च दुर्लभ इत्याह—

After thus saying that there is no cause for grief even according to the view which identifies the body with the self, Śrī Kṛṣṇa proceeds to say that it is hard to find one who can be said to have truly perceived the Ātman or spoken about It or heard about It or gained a true conception of It by hearing. For the Ātman, which is actually different from the body, is of a wonderful nature.

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्ब्रूति तथैव चान्यः ।
 आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न
 चैव कश्चित् ॥ 29 ॥

29. One looks upon This (self) as a wonder; likewise another speaks of It as a wonder; still another hears of It as a wonder; and even after hearing of It, one knows It not.

एवम् उक्तत्वंभावं स्वेतरसमस्तवस्तुक्लिशतातीत्यत्र आश्चर्यं अवस्थितम् अनन्तेषु जन्तुषु महता तप्ता क्षीणशेष उपचितसुखं यश्चित् पश्यति तद्यश्चिः कश्चित् फल्मे वदति एवं कश्चित् एव शृणोति श्रुत्वा अपि एनं यथाक्व अवस्थितं तत्करो न कश्चिद वेद । चक्षराद् द्रष्टवत्पुत्रोद्भूतु अपि तत्करो दर्शनं तत्करो वचनं तत्करो श्रवणं दुर्लभम् इति उक्तं भवति ॥ २९ ॥

Among innumerable beings, someone, who by great austerity has got rid of sins and has increased his merits, realises this self possessing the above- mentioned nature, which is wonderful and distinct in kind from all things other than Itself. Such a one speaks of It to another. Thus, someone hears of It. And even after hearing of It, no one knows It exactly that It really exists. The term 'ca' (and) implies that even amongst the seers, the speakers and hearers, one with authentic perception, authentic speech and authentic hearing, is a rarity.

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत ।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ 30 ॥

30. The self in the body, O Arjuna, is eternal and indestructible. This is so in the case of the selves in all bodies. Therefore, it is not fit for you to feel grief for any being.

सर्वस्य देवदिवेदिनो देहे कथमने अपि अयं देही नित्यम् अवध्य इति मन्यवः । तस्मात् सर्वाणि देवदिवेदिनानि भूतानि विषमकालाणि अपि उलेज स्वाभावेन स्वल्पतः समानानि नित्यानि च । देहगतं तु कैश्चिन्मन् अनित्यत्वं च । ततो देवदेहिने सर्वाणि भूतानि उद्दिश्य न शोचितुम् अर्हसि न केवलं भीष्मादीन् प्रति ॥ ३० ॥

The self within the body of everyone such as gods etc., must be considered to be eternally imperishable, though

the body can be killed. Therefore, all beings from gods to immovable beings, even though they possess different forms, are all uniform and eternal in their nature as described above. The inequality and the perishableness pertain only to the bodies. Therefore, it is not fit for you to feel grief for any of the beings beginning from gods etc., and not merely for Bhīṣma and such others.

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्माद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ 31 ॥

31. Further, considering also your own duty, it does not befit you to waver. For, to a Kṣatriya, there is no greater good than a righteous war.

अपि च इदं प्रारब्धं युद्धं प्राणिभक्षणम् अपि अग्निषोमीयादिवत् स्वधर्मम् अपेक्ष्य न विकम्पितुम् अर्हसि धर्मवत् न्यायतः प्रवृत्तात् युद्धाद् अन्यत् न हि क्षत्रियस्य श्रेयो विद्यते । 'शौर्यं तेजो भूतिर्द्रोण्यं युद्धे चाप्यशरणम् । दानवीर्यमालभ शत्रुं कर्म त्वभावरम् ॥' (गीता १८.१४३) इति हि वक्ष्यते ।

अग्निषोमीयादिषु च न हिंसा पशोः निहीनतत्त्वज्ञानाविदेहपरित्याग-पूर्वकस्यासदेहस्यगतिद्वाराकल्पभूतोः संज्ञानस्य । 'न वा उ वेतन्मिच्छते न धियाति देवो इदेषि पार्थिवः सुगोविः । पञ्च यन्ति सुकृते नापि दुष्कृततत्र त्वा देवः सविता दधातु' (यजुर्वेद ४.६.९.१२३) इति हि श्रूयते ।

इह च युद्धं मृतानां कल्याणतर्कदेहादिप्रतिमिः उत्तरा कार्याणि जीर्णानि' (गीता २.१२२) इत्यादिना । अतः 'चिकित्सककर्म' अतुल्य इव अस्य रक्षणम् एव अग्निषोमीयादिषु संज्ञकम् ॥ ३१ ॥

Further, even though there is killing of life in this war which has begun, it is not fit for you to waver, considering your own duty, as in the Agniṣomiya and other sacrifices involving slaughter. To a Kṣatriya, there is no greater good than a righteous war, begun for a just cause. It will be declared in the Gītā: 'Valour, non-defeat (by the enemies), fortitude, adroitness and also not fleeing from battle, generosity, lordliness—these are the duties of the Kṣatriya born of his very nature.' (18.43).

In Agniṣomiya etc., no injury is caused to the animal to be immolated; for, according to the Vedic Text, the victim, a he-goat, after abandoning an inferior body, will attain heaven etc., with a beautiful body. The Text pertaining to immolation declares: 'O animal, by this (immolation) you will never die, you are not destroyed. You will pass through happy paths to the realm of the gods, where the virtuous only reach and not the sinful. May the god Savitr give you a proper place.' (Yaj., 4.6.9.46). Likewise the attainment of more beautiful bodies by those who die here in this war has been declared in the Gītā, 'As a man casts off worn-out garments and takes others that are new...' (2.22). Hence, just as lancing and such other operations of a surgeon are for curing a patient, the immolation of the sacrificial animal in the Agniṣomiya etc., is only for its good.

यदृच्छया चोपपन्नं स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥ 32 ॥

32. Happy are the Kṣatriyas, O Arjuna, to whom a war like this comes of its own accord; it opens the gate to heaven.

अपत्योपपन्नम् इदं निरतिशयमुद्योपायभूतं निर्विकल्पम् ईदृशं युद्धं सुखिनः कुल्यन्तः क्षत्रियः लभन्ते ॥ ३२ ॥

Only the fortunate Kṣatriyas, i.e., the meritorious ones, gain such a war as this, which has come unsought, which is the means for the attainment of immeasurable bliss, and which gives an unobstructed pathway to heaven.

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ।

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ 33 ॥

33. But if you do not fight this righteous war, you will be turning away from your duty and honoured position, and will be incurring sin.

अथ क्षत्रियस्य स्वधर्मभूतम् इमम् अलक्ष्यं संग्रामं मोहयद् अज्ञानात् न करिष्यसि चेत् ततः प्राणधर्म्यधर्मस्य कर्त्तव्यत्वं स्वधर्मकलं निरतिशयमुत्तमं विद्वेषेन निरतिशयं कीर्तिं च हित्वा पापं निरतिशयम् अवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

If in delusion, you do not wage this war, which has started and which is the duty of a Kṣatriya, then, owing to the non-performance of your immediate and incumbent duty, you will lose the immeasurable bliss which is the fruit of discharging your duty and the immeasurable fame which is the fruit of victory. In addition, you will incur extreme sin.

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।

संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ 34 ॥

34. Further, people will speak ill of you for all time, and for one accustomed to be honoured, dishonour is worse than death.

न केवलं निरतिशयसुखकीर्तिहानिमात्रं पाप्मं युद्धे प्रारब्धे फलशित इति अयमयं सर्वदेवाकलत्राभिनीम् अकीर्तिं च सम्भवीनि असम्भवीनि सर्वाणि भूतानि कथयिष्यन्ति ततः किमिति चेत्, शौर्यवीर्यसत्प्रमादभिः सर्वसन्निधाय तद्विषयं हि अकीर्तिः मरणदतिरिच्यते । एवंविधया अकीर्तेः मरणम् एव तत्र श्रेयः इत्यर्थः ॥ ३४ ॥

You will then incur not merely the loss of all happiness and honour but will be the object of disrespect by all people, the qualified and even the unqualified, for all time. They will ridicule you saying, 'When the battle began, Arjuna ran away.' If it be asked, 'What if it be so?', the reply is: 'To one who is honoured by all for courage, prowess, valour, etc., this kind of dishonour arising from the reverse of these attributes, is worse than death? The meaning is that death itself would be better for you than this kind of dishonour.

कन्तुस्नेहान् कालव्याच युवात् निवृत्तस्य इत्यस्य मम अकीर्तिः कथम् आगमिष्यति इति अत्राह—

If it is said, 'How could dishonour accrue to me, who am a hero, but have withdrawn from the battle only out of love and compassion for my relatives?' the reply is as follows:

भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।

येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥ 35 ॥

35. The great warriors will think that you have fled from battle in fear. These men who held you in high esteem will speak lightly of you now.

येषां कर्तुर्मुखैर्जनादीनां महारथानाम् इतः पूर्वं त्वं दृष्टो वैरी इति यत्प्रसंगे भूत्वा इदानीं युद्धे स्मरुपस्थिते निवृत्तव्यवस्तव्यं तत्पथं सुखद्वारं पारयसि । ते महारथाः त्वां भयाद् मुखाद् उन्नतं मन्यन्ते । इदृशां हि वैरिणां शत्रुभयाद् व्रते बन्धुस्नेहादिना युवाद् उन्नतिः न उच्यते ॥ ३५ ॥

Great warriors like Karna, Duryodhana, etc., hitherto held you in high esteem as a heroic enemy. Now by refraining from battle when it has begun, you will appear to them as despicable and easily defeatable. These great warriors will think of you as withdrawing from battle out of fear. Because turning away from battle does not happen in the case of brave enemies through affection etc., for relatives. It can happen only through fear of enemies.

किं च—

Moreover

अवाच्यवादांश्च बहून्वदियन्ति तवाहिताः ।

निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥ 36 ॥

36. Your enemies, slandering your prowess, will use words which should never be uttered. What could be more painful than that?

इदृशम् अस्माकं सन्निधौ कथम् अयं पार्थः क्षणम् अपि स्थितुं शक्नुयाद् अस्मत्सन्निधानाद् अन्यत्र हि अस्य सामर्थ्यम् इति तव सामर्थ्यं निन्दन्तः इदृशम् अपि अवाच्यवादान् च बहून् वदियन्ति तव शत्रवे धार्तराष्ट्राः ततः अधिकतरं दुःखं किं तव? एकैकशब्दव्यवश्रवणात् मरणम् एव श्रेयः, इति तस्मै एव मन्यते ॥ ३६ ॥

Moreover, your enemies, the sons of Dhrtarastra, will make many remarks unutterably slanderous and disparaging to heroes, saying, 'How can this Pārtha stand in the presence of us, who are heroes, even for a moment? His prowess is elsewhere than in our presence.' Can there be anything more painful to you than this? You yourself will

understand that death is preferable to subjection to disparagement of this kind.

अतः शूरेभ्य आत्मना फेयां हनन्तु आत्मनो वा फीः हनन्तु उभयम् अपि श्रेयसे भवति इति आह—

Śrī Kṛṣṇa now says that for a hero, enemies being slain by oneself and oneself being slain by enemies are both conducive to supreme bliss.

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ 37 ॥

37. If slain, you shall win heaven; or if victorious, you shall enjoy the earth. Therefore, arise, O Arjuna, resolved to fight.

धर्मयुद्धे फीः हतः चेत् तत एव परमनिःश्रेयसं प्राप्स्यसि; परान् बाधत्वा अकण्टके राज्यं भोक्ष्यसे । अन्तर्भिरहितकृतस्य युद्धायस्य धर्मस्य परमनिःश्रेयसोपायत्वात्, तत् च परमनिःश्रेयसं प्राप्स्यसि । तस्माद् युद्धाय उद्योगः परमसुखार्थकद्वयमोक्षसत्त्वधनम् इति निश्चित्य तदर्थम् उद्योगः । कुन्तीपुत्रस्य तव एतद् एव युक्तम् इत्यभिप्रायः ॥ ३७ ॥

If you are slain in a righteous war by enemies, you shall thereby attain supreme bliss. Or, slaying the enemies, you shall enjoy this kingdom without obstacles. As the duty called war, when done without attachment to the fruits, becomes the means for winning supreme bliss, you will attain that supreme bliss. Therefore, arise, assured that engagement in war (here the duty) is the means for attaining release, which is known as man's supreme goal. This alone is suitable for you, the son of Kunti. This is the purport.

समुत्तिष्ठेः युद्धानुष्ठानप्रारम्भम् आह—

Śrī Kṛṣṇa then explains to the aspirant for liberation how to conduct oneself in war.

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभी जयाजयौ ।

ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ 38 ॥

38. Holding pleasure and pain, gain and loss, victory and defeat as alike, gird yourself up for the battle. Thus, you shall not incur any sin.

एवं देहादितितम् असृष्टस्मस्तदेहस्वभावं निजम् आत्मानं ज्ञत्वा भुङ्क्ते च
अवर्जनीयदशस्त्रगतदिनिमित्तस्तुखदुःखार्थमभ्यासमजयस्यतां ज्ञेयम्
अविभूतबुद्धिः स्वकादिफलमिच्छन्निर्द्विष्टः केवलप्रार्थयुद्धया युद्धम् आरभस्व । एवं कुर्वीषो
न पापम् अजाययसि पापं दुःखस्य संस्कारं न अजाययसि । संसाराच्चञ्चन् मोक्षस्यैव
इत्यर्थः ॥ ३८ ॥

Thus, knowing the self to be eternal, different from the body and untouched by all corporeal qualities, remaining unaffected by pleasure and pain resulting from the weapon-strokes etc., inevitable in a war, as also by gain and loss of wealth, victory and defeat, and keeping yourself free from attachment to heaven and such other fruits, begin the battle considering it merely as your own duty. Thus, you will incur no sin. Here sin means transmigratory existence which is misery. The purport is that you will be liberated from the bondage of transmigratory existence.

एवम् आत्मज्ञानमप्राप्तवान् उद्दिश्य तत्पूर्वकं मोक्षसाधनभूतं कर्मयोगं वक्तुम् आरभते—

Thus, after teaching the knowledge of the real nature of the self, Śrī Kṛṣṇa begins to expound the Yoga of work, which, when preceded by it (i.e., knowledge of the self), constitutes the means for liberation.

एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु ।

बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥ 39 ॥

39. This Buddhi concerning the self (Sāṅkhya) has been imparted to you. Now listen to this with regard to Yoga, by following which you will get rid of the bondage of Karma.

संख्यया बुद्धिः, बुद्ध्यायुक्तप्राप्यीयम् आत्मतत्त्वं सांख्यम् । ज्ञातव्ये आत्मतत्त्वे तज्ज्ञानाय
या बुद्धिः अभिप्रेषा न त्वेषाहम् (गीता २।१२) इत्यारभ्य 'तस्मात् सर्वान् भूतानि' (गीता
२।१०) इत्यन्तेन, स एषा अभिहिता ।

आत्मज्ञानपूर्वकमोक्षसाधनभूतकर्मनिष्ठाने यो बुद्धियोगो वक्तव्यः, स इह योगदान्वये-

उत्तमो 'दृष्ट्वा ह्यहं कर्म बुद्धिकोणम्' (गीता २।१९) इति हि वक्ष्यते । तत्र योगो वा बुद्धिः यस्तस्य ताम् इदम् अभिधीयमानां भुङ्क्ते यदा बुद्ध्या युक्तः कर्मबन्धं प्रहासयति । कर्मणो बन्धः, संसारबन्ध इत्यर्थः ॥ ३९ ॥

'Sāṅkhya' means 'intellect', and the truth about the Ātman, which is determinable by the intellect, is 'Sāṅkhyam'. Concerning the nature of the self which has to be known, whatever Buddhi has to be taught, has been taught to you in the passage beginning with, 'It is not that I did not exist' (II.12) and ending with the words, 'Therefore, you shall not grieve for any being' (II.30). The disposition of mind (Buddhi) which is required for the performance of works preceded by knowledge of the self and which thus constitutes the means of attaining release, that is here called by the term Yoga. It will be clearly told later on, 'Work done with desire for fruits is far inferior to work done with evenness of mind' (II.49). What Buddhi or attitude of mind is required for making your act deserve the name of Yoga, listen to it now. Endowed with that knowledge, you will be able to cast away the bondage of Karma. 'Karma-bandha' means the bondage due to Karma i.e., the bondage of Samsāra.

कर्मयोगबुद्धियुक्तस्य कर्मणो महत्त्वम् आह—

Now Śrī Kṛṣṇa explains the glory of works associated with the Buddhi to be described hereafter:

नेहभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यतः ।

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ ४० ॥

40. Here, there is no loss of effort, nor any accrual of evil. Even a little of this Dharma (called Karma Yoga) protects a man from the great fear.

इह कर्मयोगे न अभिक्रमनाशः अस्ति । अभिक्रमः अग्रगमः नाशः पराजयः धनभङ्गनाशः । आरब्धस्य अग्रगमस्य विच्छिन्नस्य अग्रे न निष्फलत्वम् । आरब्धस्य विच्छेदे प्रत्यवायः अपि न विद्यते । अत्र कर्मयोगाख्यस्य स्वकर्मस्य स्वल्पांशः अग्रे गच्छे भयात् संसारभयात् त्रायते । अप्यम् अर्थः—'पार्थ मेवैह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।' (गीता ६।१०) इति उत्तरं प्रादुर्भवति ।

अन्यानि हि लौकिकानिर्वैदिकानि च साधनानि विविक्तानि न हि फलदायका भवन्ति
प्रत्यवायाय च भवन्ति ॥ ४० ॥

Here, in Karma Yoga, there is no loss of 'Abhikrama' or of effort that has been put in; 'loss' means the loss of efficacy to bring about the fruits. In Karma Yoga if work is begun and left unfinished, and the continuity is broken in the middle, it does not remain fruitless, as in the case of works undertaken for their fruits. No evil result is acquired if the continuity of work is broken. Even a little of this Dharma known as Karma Yoga or Niskāma Karma (unselfish action without desire for any reward) gives protection from the great fear, i.e., the fear of transmigratory existence.

The same purport is explained later thus: 'Neither in this world nor the next, O Arjuna, there is annihilation for him' (6.40). But in works, Vedic and secular, when there is interruption in the middle, not only do they not yield fruits, but also there is accrual of evil.

काम्यकर्मविरयात् बुद्धेः मोक्षसाधनभूतकर्मविरयां बुद्धिं विदिनष्टि—

Now, Śrī Kṛṣṇa distinguishes the Buddhi or mental disposition concerned with those acts which constitute a means for attaining release from those which are concerned with the acts meant for gaining the desired objects:

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुल्लन्दन ।

बहुधाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ 41 ॥

41. In this (Karma Yoga), O Arjuna, the resolute mind is one-pointed; the minds of the irresolute are many-branched and endless.

इह शास्त्रीये सर्वस्मिन् कर्मणि व्यवसायात्मिका बुद्धिः एव । मुमुक्षुणा अनुबोधे कर्मणि बुद्धिः व्यवसायात्मिका बुद्धिः । व्यवसायो निश्चयः, सा हि बुद्धिः आत्मसाधनान्यनिश्चयवृत्तिका । काम्यकर्मविरया तु बुद्धिः अव्यवसायात्मिका । तत्र हि कामाधिकारे देहाद् अतिरिक्तात्मास्तिस्वप्नाय अर्पितम्, न आत्मस्वप्नसाधनान्यनिश्चयः । स्वप्नसाधनान्यनिश्चये अपि स्वप्नादिरुद्रार्थिनस्तत्साधनानुष्ठानत्पुनस्तनुभवात् संभवाद्

अविरोधाच्च ।

स इमे व्यवसयात्मिका बुद्धिः एकफलसत्ताधनविषयतया एका । एकस्मै मोक्षफलस्य हि मुमुक्षोः सर्वाणि कर्माणि विधीयन्ते ।

अतः शास्त्रार्थस्य एकत्वात् सर्वकर्माणि स्य बुद्धिः एका एव । यदा एकफलसत्ताधनतया आशेषादीनां पञ्चां संसिक्तव्यताकानाम् एकदास्यार्थतया तद्विषया बुद्धिः एका, तद्वद् इत्यर्थः ।

अप्यसत्ताधनं तु स्वर्गपुत्राभ्युपनिषत्फलसत्ताधनकर्माधिभूतानां बुद्धयः फलानन्त्याश्च अनन्ताः, तत्रापि बहुतायाः । एकस्मै फलस्य चोद्दिष्टे अपि दार्ढ्यपूर्वमास्तादृ कर्माणि अनुष्ठानेन सुखदत्तपमादादते । इत्याद्यकतावान्तरफलभेदेन बहुतायास्तु च विधन्ते । अतः अप्यसत्ताधिनो बुद्धयः अनन्ता बहुताश्चाश्च ।

एतद् उक्तं भवति—निर्वैषु नेमित्तिकेषु कर्मसु प्रधानफलानि अवन्तरफलानि च यानि धूयमाणानि तानि सर्वाणि परित्यज्य मोक्षफलसत्ताधनं सर्वाणि कर्माणि एकदास्यार्थतया अनुष्ठेयानि । कर्म्यानि च स्वकर्णार्थमोचिन्तानि तत्फलसत्ताधनं परित्यज्य मोक्षफलसत्ताधनतया निर्वर्णमित्तिकेः एकीकृत्य यथाकलम् अनुष्ठेयानि इति ॥ ४१ ॥

Here, i.e., in every ritual sanctioned by the scriptures, the Buddhi or disposition of mind marked by resolution, is single. The Buddhi marked by resolution is the Buddhi concerned with acts which must be performed by one desirous of release (and not any kind of work). The term 'Vya-vasāya' means unshakable conviction; this Buddhi (disposition of mind) comes out of prior determination about the true nature of the self. But the Buddhi concerning the performance of rituals to fulfill certain desires, is marked by irresolution; because here only this much knowledge of the self is sufficient—the self (as an entity) exists differently from the body. Such a general understanding is sufficient to qualify for performing acts giving fulfilment of certain desires. It does not require any definite knowledge about the true nature of the self. For, even if there is no such knowledge, desires for heaven etc., can arise, the means for their attainment can be adopted, and the experience of those fruits can take place. For this reason there is no contradiction in the teaching of the scriptures. [The contradiction negated here is how can the same scriptural acts produce different results—fulfilment of desires and liberation.

The difference in the disposition of the mind accounts for it.]

The *Buddhi* (mental disposition) marked by resolution has a single aim, because it relates to the attainment of a single fruit. For, as far as one desiring release is concerned, all acts are enjoined only for the accomplishment of that single fruit. Therefore, since the purpose of the scriptures here is one only (i.e., liberation), the *Buddhi* regarding all rituals taught in the scriptures too is only one, 'as far as liberation-seekers are concerned. For example, the set of six sacrifices, beginning with *Agneya* with all their subsidiary processes (though enjoined in different passages) forms the subject of a single injunction, as they are all for the attainment of a single fruit. Consequently the *Buddhi* concerning these is one only. The meaning of the verse under discussion must be construed in the same manner. But the *Buddhi* of the irresolute ones who are engaged in rituals for winning such fruits as heaven, sons, cattle, food etc., are endless, fruits being endless. In rituals like *Darśapūrṇamāsa* (new moon and full moon sacrifice), even though attainment of a single fruit (heaven) is enjoined, there accrues to these the character of having many branches on account of the mention of many secondary fruits as evidenced by such passages as, 'He desires a long life.' Therefore the *Buddhi* of irresolute ones has many branches and are endless.

The purport is: In performing obligatory and occasional rituals, all fruits, primary and secondary, promised in the scriptures, should be abandoned, with the idea that release or salvation is the only purpose of all scripture-ordained rituals. These rituals should be performed without any thought of selfish gains. In addition, acts motivated by desires (*Kāmya-karmas*) also should be performed according to one's own capacity, after abandoning all desire for fruits and with the conviction that they also, when performed in that way, form the means for attainment of release. They should be looked upon as equal to obligatory

and occasional rites suited to one's own station and stage in life.

अथ कामकर्मभिक्कुलान् निन्दति—

Śrī Kṛṣṇa condemns those who perform acts for the attainment of objects of desire:

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।

वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥ 42 ॥

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।

क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥ 43 ॥

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम् ।

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥ 44 ॥

42-44. O! Pārtha, the unwise, who rejoice in the letter of the Vedas, say, 'There is nothing else.' They are full only of worldly desires and they hanker for heaven. They speak flowery words which offer rebirth as the fruit of work. They look upon the Vedas as consisting entirely of varied rites for the attainment of pleasure and power. Those who cling so to pleasure and power are attracted by that speech (offering heavenly rewards) and are unable to develop the resolute will of a concentrated mind.

याम् इमां पुष्पितां पुष्पमश्वफलादीन् आप्यतमममीषां वाचम् अपिबिभ्रतः अत्यज्ञा भोगैश्वर्यगतिं प्रति कर्तमानां प्रवदन्ति, वेदवादरताः वेदेषु ये स्वर्गादिकलादाः तेषु सक्ताः न अन्यद् अग्नि इति वादिनः तत्परद्वयविकेपेण स्वर्गादिः अधिकं फलं न अन्यद् अस्ति इति वदन्तः । कामात्मानः कामप्रवृत्तमनसः स्वर्गपराः स्वर्गपरायणाः स्वर्गादिकलावसहने पुनर्जन्मकर्मफलप्रदाम् क्रियाविशेषबहुलां तत्संज्ञानक्षिततया क्रियाविशेषप्रचुरं तेषां भोगैश्वर्यगतिं प्रति कर्तमानां याम् इमां वाचं ये प्रवदन्ति इति सम्बन्धः ॥ ४२-४३ ॥

तेषां भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तया यान्ता भोगैश्वर्यवैषयया अपहृतचेतसामानां कथंदिता व्यसवर्तमाना वा बुद्धिः समाधौ मनसि न विधीयते, न उपपद्यते । समाधीयते अस्मिन् आव्यवस्थानम् इति समाधिः मनः । तेषां मनसि आव्यवस्थानव्यवस्थान-ज्ञानपूर्वकमोक्षसाधनभूतकर्मवैषयया बुद्धिः कदाचिद् अपि न उपपद्यते इत्यर्थः । अतः कामेषु कर्मसु मग्नभूतानां न सद् बुद्धिः वर्तव्या ॥ ४४ ॥

The ignorant, whose knowledge is little, and who have as their sole aim the attainment of enjoyment and power, speak the flowery language *i.e.*, having its flowers (show) only as fruits, which look apparently beautiful at first sight. They rejoice in the letter of the Vedas *i.e.*, they are attached to heaven and such other results (promised in the Karma-kāṇḍa of the Vedas). They say that there is nothing else, owing to their intense attachment to these results. They say that there is no fruit superior to heaven etc. They are full of worldly desires and their minds are highly attached to secular desires. They hanker for heaven, *i.e.*, think of the enjoyment of the felicities of heaven, after which one can again have rebirth which offers again the opportunity to perform varied rites devoid of true knowledge and leads towards the attainment of enjoyments and power once again.

With regard to those who cling to pleasure and power and whose understanding is contaminated by that flowery speech relating to pleasure and lordly powers, the aforesaid mental disposition characterised by resolution, will not arise in their Samādhi. Samādhi here means the mind. The knowledge of the self will not arise in such minds. In the minds of these persons, there cannot arise the mental disposition that looks on all Vedic rituals as means for liberation based on the determined conviction about the real form of the self. Hence, in an aspirant for liberation, there should be no attachment to rituals out of the conviction that they are meant for the acquisition of objects of desire only.

एवम् अन्यन्तात्मकानि पुनर्जन्मद्वयानि कर्माणि मातृपितृसहस्रेभ्यः अपि
वत्सलतया आत्मोपजीवने प्रयुक्ता वेदाः किमर्थं वहन्ति कथं वा वेदोदितानि त्याज्यतया
उच्यन्ते इति अत्र अह—

It may be questioned why the Vedas, which have more of love for Jivas than thousands of parents, and which are endeavouring to save the Jivas, should prescribe in this way rites whose fruits are infinitesimal and which produce only

new births. It can also be asked if it is proper to abandon what is given in the Vedas. Śrī Kṛṣṇa replies to these questions.

त्रैगुण्यविषया वेदानिर्लैगुण्यो भवार्जुन ।

निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥ 45 ॥

45. The Vedas have the three Guṇas for their sphere, O Arjuna. You must be free from the three Guṇas and be free from the pairs of opposites. Abide in pure Sattva; never care to acquire things and to protect what has been acquired, but be established in the self.

अथो गुणः त्रैगुण्यं सत्त्वराजस्तमोभिः सत्त्वस्तमप्रचुराः पुरुषः त्रैगुण्यशब्देन उच्यते । तद्विषया वेदाः । तमप्रचुराणां राजप्रचुराणां सत्त्वप्रचुराणां च वनसत्त्वप्रचुराणां एव हि तम् अस्मोऽप्यन्ति वेदाः ।

यदि एवं स्वगुणानुगुणेन स्वादिशतश्च भवति तदा तं न अस्मोऽप्यन्ति, तदा एव ते राजस्तमप्रचुरतायां सत्त्विकाकालमोक्षविमुक्ता स्वप्रेक्षितफलप्रदाश्च भवन्ति । अज्ञानतः कामाशास्त्रविषया अनुकरोतु उपायधान्या प्रविष्टाः प्रणष्टा भवेयुः । अतः त्रैगुण्यविषया वेदाः । त्वं तु निर्लैगुण्यो भव, इदानीं सत्त्वप्रचुरः त्वं तदेव कर्ष्य, नान्योन्यसंकीर्णगुणप्रचुरो भव । न तत्प्रचुरं कर्ष्य इत्यर्थः निर्द्वन्द्वः निर्द्वन्द्वसत्त्वप्रचुरादिकर्ष्यमात्रेण । निष्कारणतया गुणद्वयवहितनित्यमुदसत्त्वस्थो भव ।

कथम्? इति चेत्, निर्द्वन्द्वोऽयं आत्मस्वभावतस्तदनुयाययतिर्भूतानाम् अर्थानां योगं प्राप्तवान् च क्षेमं परित्यक्तं परित्यज्य आत्मवान् भव, आत्मस्वभावान्वैरक्तो भव । अज्ञानस्य प्रमि. योगः, प्राप्तस्य परित्यक्तं क्षेमः । एवं वर्तमानस्य ते राजस्तमः प्रचुरता नश्यति सत्त्वं च कर्षते ॥ ४५ ॥

The word Traiguṇya means the three Guṇas—Sattva, Rajas and Tamas. Here the term Traiguṇya denotes persons in whom Sattva, Rajas and Tamas are in abundance. The Vedas in prescribing desire-oriented rituals (Kāmya-karmas) have such persons in view. Because of their great love, the Vedas teach what is good to those in whom Tamas, Rajas and Sattva preponderate. If the Vedas had not explained to these persons the means for the attainment of heaven etc., according to the Guṇas, then those persons who are not interested in liberation owing to

absence of Sattva and preponderance of Rajas and Tamas in them, would get completely lost amidst what should not be resorted to, without knowing the means for attaining the results they desire. Hence the Vedas are concerned with the Guṇas. Be you free from the three Guṇas. Try to acquire Sattva in abundance; increase that alone. The purport is: do not nurse the preponderance of the three Guṇas in their state of inter-mixture; do not cultivate such preponderance.

Be free from the pairs of opposites; be free from all the characteristics of worldly life. Abide in pure Sattva; be established in Sattva, in its state of purity without the admixture of the other two Guṇas. If it is questioned how that is possible, the reply is as follows. Never care to acquire things nor protect what has been acquired. While abandoning the acquisition of what is not required for self-realisation, abandon also the conservation of such things already acquired. You can thus be established in self-control and thereby become an aspirant after the essential nature of the self. 'Yoga' is acquisition of what has not been acquired; 'Kṣema' is preservation of things already acquired. Abandoning these is a *must* for an aspirant after the essential nature of the self. If you conduct yourself in this way, the preponderance of Rajas and Tamas will be annihilated, and pure Sattva will develop.

न च वेदेदितं सर्वं सर्वस्य उपादेयम्—

Besides, all that is taught in the Vedas is not fit to be utilised by all.

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संश्लुतोदके ।

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विज्ञानतः ॥ 46 ॥

46. What use a thirsty person has for a water reservoir when all sides of it are flooded—that much alone is the use of all the Vedas for a Brāhmaṇa who knows.

यथा सर्वाधिकलिप्ते सर्वतः सङ्गतोदके उदयाने पिबन्ति। यथान् अर्थः यत्नं एव प्रयोजनं पानीयम् तावद् एव तेन उददीयते न सर्वम्। एवम् सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विज्ञानतः कश्चिदस्य मुमुक्षोः यदेव मोक्षसाधनं तद् एव उपादेयम्, न अन्यत् ॥ ४६ ॥

Whatever use, a thirsty person has for a reservoir, which is flooded with water on all sides and which has been constructed for all kinds of purposes like irrigation, only to that extent of it, i.e., enough to drink will be of use to the thirsty person and not all the water. Likewise, whatever in all the Vedas form the means for release to a knowing Brāhmaṇa, i.e., one who is established in the study of the Vedas and who aspires for release only to that extent is it to be accepted by him and not anything else.

अतः सत्त्वस्थस्य मुमुक्षोः एतत्तव एव उपादेयम् इत्याह—

Śrī Kṛṣṇa now says that this much alone is to be accepted by an aspirant, established in Sattva:

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ ४७ ॥

47. To work alone you have the right, and not to the fruits. Do not be impelled by the fruits of work. Nor have attachment to inaction.

नित्ये नैमित्तिके काम्ये च केनचित् फलविशेषेण संबन्धितया भूषमाणे कर्मणि निवसत्त्वस्थस्य मुमुक्षोः ते कर्ममात्रे अधिकारः। तत्संबन्धितया अकारणेषु फलेषु न कदाचिद् अपि अधिकारः। सफलस्य बन्धन्यतत्वात् फलहितस्य केवलस्य मदराधनस्य च मोक्षहेतुत्वाच्च।

मा च कर्मफलयोः हेतुः न। त्वया अनुशील्यमाने अपि कर्मणि नित्यसत्त्वस्थस्य मुमुक्षोः तत्कार्त्तव्यम् अपि अनुसन्धेयम्। फलस्य अपि क्षुत्रिवृत्त्यादेः न त्वं हेतुः इति अनुसन्धेयम्। तद् उभयं गुणेषु वा सर्वेष्वेव मयि वा अनुसन्धेयम् इति उत्तरत्र कथ्यते। एवम् अनुसन्धाय कर्म कुरु। अकर्मणि अनुसन्धाने न योत्स्यमि इति यत् त्वया अभिहितं न तत्र ते सङ्गः अस्तु। उतेन प्रकारेण युवादिकर्मणि एव सङ्गः अस्तु इत्यर्थः ॥ ४७ ॥

As for obligatory, occasional and desiderative acts taught in the Vedas and associated with some result or other, you, an aspirant established in Sattva, have the right only to perform them: You have no right to the fruits known to be derived from such acts. Acts done with a desire for fruit bring about bondage. But acts done without an eye on fruits form My worship and become a means for release. Do not become an agent of acts with the idea of being the reaper of their fruits. Even when you, who are established in pure Sattva and are desirous of release, perform acts, you should not look upon yourself as the agent. Likewise, it is necessary to contemplate yourself as not being the cause of even appeasing hunger and such other bodily necessities. Later on it will be said that both of these, agency of action and desire for fruits, should be considered as belonging to Guṇas, or in the alternative to Me who am the Lord of all. Thinking thus, do work. With regard to inaction, i.e., abstaining from performance of duties, as when you said, 'I will not fight,' let there be no attachment to such inaction in you. The meaning is let your interest be only in the discharge of such obligatory duties like this war in the manner described above.

एतद् एव स्पष्टीकरोति—

Śrī Kṛṣṇa makes this clear in the following verse:

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥ 48 ॥

48. Abandoning attachment and established in Yoga, perform works, viewing success and failure with an even mind. Evenness of mind is said to be Yoga.

राजस्यन्धुरभृतिषु साङ्गं त्यक्त्वा युद्धादीनि कर्माणि योगस्थः कुरु । तदन्तर्भूतिजसिद्धयसिद्धयोरसमो भूत्वा कुरु । तद् इदं सिद्धयसिद्धयोः समत्वं, योगस्थ इत्यत्र योगशब्देन उच्यते । योगः सिद्धयसिद्धयोः समत्वरूपं चित्तसमाधानम् ॥ ४८ ॥

Abandoning the attachment to kingdom, relatives etc., and established in Yoga, engage in war and such other activities. Perform these with equanimity as regards success

and failure resulting from victory etc., which are inherent in them. This equanimity with regard to success and failure is called here by the term Yoga, in the expression 'established in Yoga.' Yoga is equanimity of mind which takes the form of evenness in success and failure.

किमर्थम् इदम् असकृद् उच्यते? इत्यत आह—

Śrī Kṛṣṇa explains why this is repeatedly said:

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ 49 ॥

49. Action with attachment is far inferior, O Arjuna, to action done with evenness of mind. Seek refuge in evenness of mind. Miserable are they who act with a motive for results.

यः अयं प्रधानफलव्याप्त्यर्थम् अमानन्तरफलसिद्धयर्थिस्त्वयोः समन्तरिणस्तथा बुद्धियोगः तदुक्तम् कर्मणः इत्यतः कर्मदूरेण जगत् । महद् एतद् द्वयोः उत्कर्षोपर्यन्तं वैलप्यम्—उत्तर्बुद्धियोगमुक्ते कर्म निखिलं सांसारिकं तु सं विनिवर्त्य परमपुरुषार्थलक्षणं च मोक्षं प्राप्नोति, इतरद् अस्मिन्नुक्तं सत्यं संसारम् इति अतः कर्मणि क्रियमाणे उत्तरो बुद्धौ शरणम् अन्विच्छ । इत्यर्थं वाक्यस्थानम्, तस्याम् एव बुद्धौ वर्तस्य इत्यर्थः । कृपणाः फलहेतवः फलप्राप्तादिना कर्म कुर्यान्नाः कृपणाः संसारिणो भवेयुः ॥ ४९ ॥

All other kinds of action are far inferior to those done with evenness of mind, which consists in the renunciation of the main result and with equanimity towards success or failure in respect of the secondary results. Between the two kinds of actions, the one with equanimity and the other with attachment, the former associated with equanimity removes all the sufferings of Samsāra and leads to release which is the highest object of human existence. The latter type of actions, which is pursued with an eye on results, leads one to Samsāra whose character is endless suffering. Thus when an act is being done, take refuge in Buddhi (evenness of mind). Refuge means abode. Live in that Buddhi, is the meaning. 'Miserable are they who act with a

motive for results': it means, 'Those who act with attachment to the results, etc., are miserable, as they will continue in Samsāra.'

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥ 50 ॥

50. A man with evenness of mind discards here and now good and evil. Therefore endeavour for Yoga. Yoga is skill in action.

बुद्धियोगयुक्तः तु कर्म कुर्वन् उभे सुकृतदुष्कृते अनादिकालसंज्ञिते अन्ते बन्धहेतुभूते जहाति । तस्मात् उक्त्या बुद्धियोगाय युज्यस्व । योगः कर्मसु कौशलं कर्मसु क्रियाशालेसु अयं बुद्धियोगः कौशलम्, अतिशयमर्थम्, अतिशयमर्थसाध्यः इत्यर्थः ॥ ५० ॥

He, who is established in evenness of mind in the performance of actions, relinquishes good and evil Karmas which have accumulated from time immemorial causing bondage endlessly. Therefore acquire this aforesaid evenness of mind (Buddhi Yoga). Yoga is skill in action. That is, this evenness of mind when one is engaged in action, is possible through great skill, i.e., ability.

कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।

जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥ 51 ॥

51. The wise who possess evenness of mind, relinquishing the fruits born of action, are freed from the bondage of rebirth, and go to the region beyond all ills.

बुद्धियोगयुक्ताः कर्मजं फलं त्यक्त्वा कर्म कुर्वन्तः, तस्मात् जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः अनामयं पदं गच्छन्ति । हि प्रसिद्धम् एतद् सर्वासु उपनिषदसु इत्यर्थः ॥ ५१ ॥

Those who possess this evenness of mind while performing actions and relinquish their fruits, are freed from the bondage of rebirth, and go to the region beyond all ills. 'Hi' means that this dictum or teaching is well known in all the Upaniṣads.

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितस्थिति ।

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥ 52 ॥

52. When your intellect has passed beyond the tangle of delusion, you will yourself feel disgusted regarding what you shall hear and what you have already heard.

उक्तप्रकरणेन कर्मणि वर्तमानस्य तदा बुद्ध्या निर्द्वन्द्वकल्पस्य ये बुद्धिः यदा मोहकलिलम्
अन्यत्फलप्रवृत्तेर्बुद्धं मोहकलं कल्पुं व्यतिष्ठति । तदा अस्मत् इतः पूर्वं श्रुतव्यतया
श्रुतस्य फलवदः इतः पश्चात् श्रोतव्यस्य च कृते स्वयम् एव निर्वेदं गन्तासि
गमिष्यसि ॥ ५२ ॥

If you act in this manner and get freed from impurities, your intellect will pass beyond the tangle of delusion. The dense impurity of sin is the nature of that delusion which generates attachment to infinitesimal results, of which you have already heard much from us and will hear more later on. You will then immediately feel, of your own accord, renunciation or feeling of disgust for them all.

योगे निष्ठां भूतुं इत्यादिना उक्तस्य आत्मसाधनमार्गपूर्वकस्य
बुद्धिविशोदयसंयुक्तकर्मानुष्ठानस्य लक्षणभूतं योगसर्वं फलम् आह—

Śrī Kṛṣṇa now teaches the goal called self-realisation (Yoga) which results from the performance of duty as taught in the passage beginning with 'Now, listen to this with regard to Karma Yoga' (2.39) which is based on the knowledge of the real nature of the self gained through the refinement of the mind.

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।

समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥ 53 ॥

53. When your intellect, well enlightened by hearing from Me and firmly placed, stands unshaken in a concentrated mind, then you will attain the vision of the self.

श्रुतिः श्रवणम्, अस्मत्: श्रवणेन विद्योमतः प्रतिपन्ना स्वच्छेदविमर्श-
तीर्णनिर्विकल्पापरममत्तत्त्वविषया स्वयम् अपन्ना एकस्या बुद्धिः अस्तद्वर्मानुष्ठानेन

विमलीपुत्रे मनसि यदा निश्चला स्थायसी तदा योगम् आन्मायलोकम् अवाप्स्यति । एतद् उक्तं भवति—शास्त्रज्ञानात्मज्ञानपूर्वकर्मयोगः स्थितप्रज्ञतास्यज्ञाननिष्ठम् आयादयति, ज्ञाननिष्ठायाः स्थितप्रज्ञता तु योगाख्यम् आन्मायलोकम् साधयति इति ॥ ५३ ॥

Here 'Śruti' means hearing (and not the Veda). When your intellect, which, by hearing from us, has become specially enlightened, having for its object the eternal, unsurpassed and subtle self—which belongs to a class different from all other entities—, then the intellect is firmly fixed, i.e., in a single psychosis and stands unshaken. In such a concentrated mind, purified by the performance of duties without attachment, will be generated true Yoga, which consists in the vision of the self. What is said is this: Karma Yoga, which presupposes the knowledge of the real nature of the self obtained from the scriptures, leads to a firm devotion to knowledge known as the state of firm wisdom; and the state of 'firm wisdom,' which is in the form of devotion to knowledge, generates the vision of the self; this vision is here called Yoga.

एवम् उक्तं पार्थ निःसङ्कर्मानुष्ठानरूपधर्मयोगस्तथास्थितप्रज्ञताया योगसाधन-
भूतयाः स्वस्य स्थितप्रज्ञस्यानुष्ठानप्रकारं च वृक्षयति—

Arjuna, thus taught, questions about the nature of 'firm wisdom' which constitutes the means for the attainment of Yoga and which itself is attainable through Karma Yoga which consists in work with detachment, and also about the mode of behaviour of a man of 'firm wisdom.'

अर्जुन उवाच

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत ब्रजेत किम् ॥ 54 ॥

Arjuna said:

54. What is the mode of speech of him who is of firm wisdom, who is established in the control of the mind? What will a man of firm wisdom speak, O Kṛṣṇa? How does he sit? How does he move?

समाधिस्थस्य स्थिरप्रज्ञस्य वा वाग्यो वाचकः शब्दः—तस्य स्वस्वार्थं वीहयाम् इत्यर्थः ।
स्थिरप्रज्ञः किं च भाषणादिकं करोति ॥ ५४ ॥

What is the speech of a man of firm wisdom who is abiding with the mind controlled? What words can describe his state? What is his nature? This is the meaning of 'How does a man of firm wisdom speak etc.?'

वृत्तिविदोषकथनेन स्वस्वार्थम् अपि उक्तं भवति इति वृत्तिविदोष उच्यते—

His specific conduct is now described as his nature can be inferred therefrom.

श्री भगवानुवाच

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान् ।

आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥ ५५ ॥

The Lord said:

55. When a man renounces all the desires of the mind, O Arjuna, when he is satisfied in himself with himself, then he is said to be of firm wisdom.

अहम्पि एव आत्मना मनसा आत्मैक्यवत्प्रबन्धेन तुष्टः तेन तेषां तद्वर्षादिकम् तस्मै मनोगतान् कामान् यदा प्रकर्षेण जहाति तदा अयं स्थितप्रज्ञ इति उच्यते । ज्ञाननिष्ठाकाशा इयम् ॥ ५५ ॥

When a person is satisfied in himself with himself, i.e. when his mind depends on the self within himself; and being content with that, expels all the desires of the mind which are different from that state of mind—then he is said to be a man of firm wisdom. This is the highest form of devotion to knowledge.

अनन्यं ज्ञाननिष्ठस्य ततः अर्जुनीनां अद्विष्टकृष्टात्मना उच्यते—

Then, the lower state, not far below it, of one established in firm wisdom, is described:

दुःखेष्वनुद्विगमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।

वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ 56 ॥

56. He whose mind is not perturbed in pain, who has no longing for pleasures, who is free from desire, fear and anger—he is called a sage of firm wisdom.

प्रियविश्लेषादि दुःखनिमित्तेषु उपस्थितेषु अनुद्विगमनाः न दुःखी भवति, सुखेषु निगमस्युहः प्रियेषु सप्रियिहेषु अपि निःस्पृहः वीतरागभयक्रोधः अनागतेषु स्पृहा रामस्तद्विहितः; प्रियविश्लेषादिप्रियागमनहेतुदार्शनिकमिसं दुःखं भयम्, तद्विहितः; प्रियविश्लेषा-
दियागमनहेतुभूतवेतनान्तरागते दुःखहेतुः स्वमनोविकारः क्रोधः, तद्विहितः; एवमभूते गुणेः
आत्ममननशीलः स्थितधीः इति उच्यते ॥ ५६ ॥

Even when there are reasons for grief like separation from beloved ones, his mind is not perturbed, i.e., he is not aggrieved. He has no longing to enjoy pleasures, i.e., even though the things which he likes are near him, he has no longing for them. He is free from desire and anger; desire is longing for objects not yet obtained; he is free from this. Fear is affliction produced from the knowledge of the factors which cause separation from the beloved or from meeting with that which is not desirable; he is free from this. Anger is a disturbed state of one's own mind which produces affliction and which is aimed at another sentient being who is the cause of separation from the beloved or of confrontation with what is not desirable. He is free from this.

A sage of this sort, who constantly meditates on the self, is said to be of firm wisdom.

ततः अर्वाचीनदशां प्रेक्ष्यते—

Then, the next state below this is described:

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ 57 ॥

57. He who has no love on any side, who, when he finds good or evil, neither rejoices nor hates—his wisdom is firmly set.

यः सर्वं प्रियेभ्यः अलम्बितः उदासीनः प्रियसंश्लेषविश्लेषस्य शुभाशुभं प्राप्य अभिन्नमन्दोपहितः सोऽपि स्थितप्रज्ञः ॥ ५७ ॥

He, who, has no love for all pleasing objects, i.e., who is indifferent to them, and who does not feel attraction or repulsion when he is united with or separated from attractive or repulsive objects respectively, who neither rejoices at the former, nor hates the latter—he also is of firm wisdom.

ततः अर्वाचीनदश प्रोच्यते—

Srī Kṛṣṇa now mentions the next lower state.

यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ 58 ॥

58. When one is able to draw his senses from the objects of sense on every side, as a tortoise draws in its limbs, then his wisdom is firmly set.

यदा इन्द्रियाणि इन्द्रियार्थान् समुत्तुम् उद्युक्तानि तदा एव कूर्मः अङ्गानि इव इन्द्रियार्थेभ्यः सर्वं प्रतिरोद्धव्यं मन आत्मनि एव स्थाययति सोऽपि स्थितप्रज्ञः ॥ ५८ ॥

When one is able to draw the senses away from the sense-objects on every side when the senses try to contact the sense-objects, just as a tortoise draws in its limbs, and is capable of fixing his mind on the self—he too is of firm wisdom. Thus there are four stages of devotion to knowledge, each stage being perfected through the succeeding stage.

एवं चतुर्विधा ज्ञाननिष्ठा पूर्वपूर्वोत्तरोत्तरं निष्ठाया इति प्रतिपादितम् । इदानीं ज्ञाननिष्ठया दुष्प्राप्तं तन्प्राप्त्युपायं च आह—

Now Śrī Kṛṣṇa speaks of the difficulty of the attainment of firm devotion to knowledge and the means of that attainment.

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।

स्वस्व रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥ 59 ॥

59. The objects of senses, excepting relish for the objects, turn away from the abstinent dweller in the body. Even the relish turns away from him when what is supreme over the senses i.e., the self, is seen.

इन्द्रियाणाम् आहारो विषयाः, निराहारस्य विषयेभ्यः प्रत्याहरेन्द्रियस्य देहिने विषयो विनिवर्तन्तः। स्वस्व रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते इत्यर्थः । रसः अपि अहमस्वकार्यं विषयेभ्यः परं सुखद्वारं दृष्ट्वा विनिवर्तते ॥ ५९ ॥

The sense objects are the food of the senses. From the abstinent embodied being, i.e., from one who has withdrawn his senses from objects, these sense-objects, being rejected by him, turn away, but not the relish for them. Relish means hankering. The meaning is that the hankering for the sense-objects does not go away by abstinence alone. But even this hankering will go away, when one sees that the essential nature of the self is superior to the sense-objects and that the realisation of this self gives greater happiness than the enjoyment of sense-objects.

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥ 60 ॥

60. The turbulent senses, O Arjuna, do carry away perforce the mind of even a wise man, though he is ever striving.

आत्मदर्शिनं हि न विषयगो न निवर्तते, अविभुते विषयगो विपश्चितो यत्प्रसभस्य अपि पुरुषस्य इन्द्रियाणि प्रमाथीनि बलवन्ति मनः प्रसभं हरन्ति । एवम् इन्द्रियस्य आत्मदर्शनाधीनं आत्मदर्शानम् इन्द्रियस्यधीनम्, इति ज्ञाननिष्ठा दुष्टाया ॥ ६० ॥

Except by the experience of the self, the hankering for objects will not go away. When the hankering for the sense-objects does not go away, the senses of even a wise man, though he is ever striving to subdue them, become refractory, i.e., become violent and carry away perforce the mind. Thus, the subduing of the senses depends on the vis-

ion of the self, and the vision of the self depends on the subduing of the senses. Consequently, i.e., because of this mutual dependence, firm devotion to knowledge is difficult to achieve.

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।

वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ 61 ॥

61 Having controlled all the senses, let him remain in contemplation, regarding Me as supreme; for, his knowledge is firmly set whose senses are under control.

सर्वस्य द्रोणस्य पणित्रिहिर्या विश्वानुत्तमयुक्ततया दुर्जयानि इन्द्रियाणि संयम्य चेत्परः शुभाश्व भूते मयि मनः अवस्थाय समाहितः जायते । मनसि महिष्ये सति निर्व्याधौ स्वस्वतया निर्मलीकृतं विश्वानुत्तमरहितं मन इन्द्रियाणि स्वयदाति करोति । ततो व्योमन्त्रियं मन आत्मदर्शनाय प्रभवति । उक्तं च— 'यथाऽग्निश्चरितः परं दहति समितः । तथा चित्तचिन्तो विष्णुर्लोकानां सर्वाविचक्षम् ॥ ' (विष्णु पुरा ६।३।३४) इति । तद्वद्—यो हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता इति ॥ ६१ ॥

With a desire to overcome this mutual dependence between the subduing of the senses and vision of the self, one has to conquer the senses which are difficult to subdue on account of their attachment to sense-objects. So, focussing the mind on Me who am the only auspicious object for meditation, let him remain steadfast. When the mind is focussed on Me as its object, then such a mind, purified by the burning away of all impurities and devoid of attachment to the senses, is able to control the senses. Then the mind with the senses under control will be able to experience the self. As said in Viṣṇu Purāṇa, 'As the leaping fire fanned by the wind burns away a forest of dry trees, so Viṣṇu, who is in the hearts of all the Yogins, destroys all the sins.' Śrī Kṛṣṇa teaches the same here: 'He whose senses are under control, his knowledge is firmly set.'

एवं मयि अनिशेष्य मनः स्वयन्तर्भाव्येण इन्द्रियतये प्रयुक्तो विनष्टो भवति इत्याह—

Śrī Kṛṣṇa says: 'One who endeavours to subdue the

senses, depending on one's own exertions, and does not focus the mind on Me in this way, becomes lost."

ध्यायतो विषयान्मुंसः सङ्गस्तेषूपजायते ।

सङ्गात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ 62 ॥

62. To a man thinking about sense-objects, there arises attachment to them; from attachment arises desire, from desire arises anger;

अनिस्तविषयान्मुक्तस्य हि यदि अनिच्छेदलभ्यस इन्द्रियाणि संयम्य अवस्थितस्य अपि
अनादिप्राप्यमानया विषयभजनम् अवर्जनीयं स्यात् । ध्यायतो विषयान् मुंसः पुनरपि रागः
अतिवृद्धो जायते । सङ्गात् संजायते कामः । कामो नाम सङ्गस्य विषयकदाश । पुरुषो यो
दशाम् आपदो विषयान् अभुक्त्वा स्थातुं न शक्नोति स कामः । कामात् क्रोधः अभिजायते ।
कामे वर्तमाने विषये च अस्तिप्रहिते सप्रहितान् पुरुषान् प्रति एभिः अस्मदिष्टं विहाय इति
क्रोधो भवति ॥ ६२ ॥

Indeed, in respect of a person, whose attachment to sense-objects is expelled but whose mind is not focussed on Me, even though he controls the senses, contemplation on sense-objects is unavoidable on account of the impressions of sins from time immemorial. Again attachment increases fully in 'a man who thinks about sense-objects'. 'From attachment arises desire.' What is called 'desire' is the further stage of attachment. After reaching that stage, it is not possible for a man to stay without experiencing the sense-objects. 'From such desire arises anger.' When a desire exists without its object being nearby, anger arises against persons nearby under the feeling, 'Our desire is thwarted by these persons.'

'From anger there comes delusion'. Delusion is want of discrimination between what ought to be done and what ought not to be done. Not possessing that discrimination one does anything and everything. Then there follows the failure of memory, i.e., of the impressions of the earlier efforts of sense control, when one strives again to control the senses.

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥ 63 ॥

63. From anger there comes delusion; from delusion, the loss of memory; from the loss of memory, the destruction of discrimination; and with the destruction of discrimination, he is lost.

क्रोधाद् भवति संमोहः । संमोहः कुतश्चकुतश्चिकित्सुन्यता तथा सर्वं करोति । ततश्च प्रारब्धे इन्द्रियजगदिके प्रपन्ने स्मृतिभ्रंशो भवति । स्मृतिभ्रंशे बुद्धिनाशः, आत्मज्ञाने यो व्यवसायः कृतः, तस्य नाशः स्यात् । बुद्धिनाशे पुनरपि संसारे निमग्नो नष्टो भवति ॥ ६३ ॥

'From the loss of memory there comes the destruction of discrimination.' The meaning is that there will be destruction of the effect of efforts made earlier to attain the knowledge of the self. From the destruction of discrimination, one becomes lost, i.e., is sunk in Samsāra or worldliness.

रागद्वेषवियुक्तेस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।

आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ 64 ॥

64. But he who goes through the sense-objects with the senses free from love and hate, disciplined and controlled, attains serenity.

उक्तेन प्रकारेण यदि सर्वेभ्यो चेतसः शुभाश्रययुक्ते न्यस्तमना निर्द्वन्धादोपकल्पतया रागद्वेषवियुक्तेः आत्मवश्यैः इन्द्रियैः विषयान् चान् विषयान् तिरस्कुर्व्य वर्तमानो विधेयात्मा विधेयमनाः प्रसादम् अधिगच्छति । निर्मलान्तःकरणो भवति इत्यर्थः ॥ ६४ ॥

Having focussed, in the way already described, the mind on Me—the Lord of all and the auspicious object of meditation, he who goes through, i.e., *considers with contempt* the sense-objects, with senses under control and free from hate and attraction by reason of all impurities of mind being burnt out—such a person has a disciplined self, i.e., disciplined mind. He attains serenity. The meaning is that his mind will be free of impurities.

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।

प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ 65 ॥

65. In that serenity there is loss of all sorrow; for in the case of the person with a serene mind, the Buddhi soon becomes well established.

अयं पुरुषस्य मनसः प्रसादे सति प्रवृत्तिसंसर्गप्रयुक्तसर्वदुःखानां हानिः उपजायते ।
प्रसादयोगतः आत्मभावलाभनिमित्तोपहितमनसः तदानीम् एव हि विविक्षात्मविषया
बुद्धिः मयि पर्यवर्तिते; अतो मनःप्रसादे सर्वदुःखानां हानिः भवति एव ॥ ६५ ॥

When the mind of this person gets serene, he gets rid of all sorrows originating from contact with matter. For, in respect of the person whose mind is serene, i.e., is free from the evil which is antagonistic to the vision of the self, the Buddhi, having the pure self for its object, becomes established immediately. Thus, when the mind is serene, the loss of all sorrow surely arises.

नास्ति बुद्धिस्युक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।

न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥ 66 ॥

66. There is no Buddhi for the unintegrated, nor for him is there contemplation of the self, and for him without contemplation of the self, there is no peace; and for one lacking peace, where is happiness?

मयि संन्यस्तमनोरेहितस्य स्वयत्नेन इन्द्रियग्रामे प्रवृत्तस्य कदाचिद् अपि
विविक्षात्मविषया बुद्धिः न संस्थिति । अत एव तस्य तद्भावना च न संभवति ।
विविक्षात्मनम् अभावयतो विषयस्मृद्भासान्तिः न भवति । अशान्तस्य विषयस्मृद्भायुक्तस्य कुतो
नित्यनिरतिशयसुखमिति ॥ ६६ ॥

In him who does not focus his mind on Me but is engaged only in the control of senses by his own exertion, the Buddhi or the right disposition that is concerned with the pure self never arises. Therefore he fails in the practice of meditation on the self. In one who cannot think of the pure self, there arises the desire for sense objects; in him serenity does not arise. How can eternal and unsurpassed bliss be generated in him who is not serene but is attached to sense-objects? [The idea is that without the aid of devotion to God, the effort to control the senses by one's will power alone will end in failure.]

पुनरपि उक्तेन प्रकारेण इन्द्रियनिग्रहनाम् अनुवर्ततः अन्तर्धम् आह—

Śrī Kṛṣṇa speaks again of the calamity that befalls one who does not practise the control of the senses in the way prescribed above:

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥ 67 ॥

67. For, when the mind follows the senses experiencing their objects, his understanding is carried away by them as the wind carries away a ship on the waters.

इन्द्रियाणां विषयेषु चरतां विषयेषु कर्तव्यमानां कर्तव्यम् अनु यन्मनः अनु विधीयते पुरुषेण अनुवर्तते तत् मनः अन्य विविक्तान्मयप्रज्ञां प्रज्ञां हरति विषयप्रवणतां करोति इत्यर्थः । यथा अम्भसि नौघटानां नावः प्रतिबृल्ले वायुः प्रवणः हरति ॥ ६७ ॥

That mind, which is allowed by a person to be submissive to, i.e., allowed to go after the senses which go on operating, i.e., experiencing sense-objects, such a mind loses its inclination towards the pure self. The meaning is that it gets inclined towards sense-objects. Just as a contrary wind forcibly carries away a ship moving on the waters, in the same manner wisdom also is carried away from such a mind. [The idea is that the pursuit of sense pleasures dulls one's spiritual inclination, and the mind ultimately succumbs to them unresisting.]

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ 68 ॥

68. Therefore, O mighty-armed, he whose senses are restrained from going after their objects on all sides, his wisdom is firmly set.

तस्माद् उक्तेन प्रकारेण शुभाश्रये मयि निविष्टमन्सो वायु इन्द्रियाणि इन्द्रियार्थभ्यः सर्वशो निगृहीतानि तस्य एव आत्मनि प्रज्ञा प्रतिष्ठिता भवति ॥ ६८ ॥

Therefore, in the way described above, he whose mind is focussed on Me the auspicious object for meditation, and whose senses are thereby restrained from sense-objects in every way, in his mind alone wisdom is firmly set.

एवं निद्रेन्द्रियस्य प्रसन्नमनसः सिद्धिम् आह—

Sri Kṛṣṇa now speaks of the state of attainment by one whose senses are subdued and whose mind is serene.

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ 69 ॥

69. What is night for all beings, in it the controlled one is awake; when all beings are awake, that is the night to the sage who sees.

या आत्मविरम्य बुद्धिः सर्वभूतानां निशा निशा इव अप्रकाशिका । तस्यां आत्मविरम्यया बुद्धौ इन्द्रियाण्यपि प्रसन्नमना जागर्ति-आत्मानम् अवलोकयन् आरते इत्यर्थः । यस्यां शब्दादिकिरम्यां बुद्धौ सर्वाणि भूतानि जाग्रति प्रभुत्वानि भवन्ति, सा शब्दादिविरम्य बुद्धिः आत्मानं पश्यतो मुनेः निशा इव अप्रकाशिका भवति ॥ ६९ ॥

That Buddhi (understanding) which has the self for its object, is night to all beings, i.e., is obscure like night to all. But he, who has subdued the senses and is serene, is awake in respect of the self. The meaning is that he has the vision of the self. All beings are awake, i.e., are actively cognisant in respect of objects of the senses like sound. But such sense objects are like things enshrouded by night to the sage who is awake to the self.

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वात् ।

तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न

कामकामी ॥ 70 ॥

70. He into whom all desires enter as the waters enter the full and undisturbed sea, attains to peace, and not he who longs after objects of desire.

कदा आत्मानं एव आपूर्यमाणम् एकलक्ष्यं समुद्रं नदीषु आपः प्रविशन्ति, अत्रात्मं अर्थं प्रवेदोऽपि अप्रवेदो वा समुद्रो न कदाचन विदोषम् आपश्यते । एवं सर्वे कामाः शब्दादिकिरम्या ये संयमिनं प्रविशन्ति इन्द्रियलोचरतां यान्ति स शान्तिम् आप्नोति । शब्दादिषु इन्द्रियलोचरताम् आपश्येयुः अनापश्येयुः च स्वकामलोचरतां नृणां एव यो न विकारम् आप्नोति स एव शान्तिम् आप्नोति इत्यर्थः, न कामकामी, यः शब्दादिभिर्विचित्रिते स कदाचिद् अपि न शान्तिम् आप्नोति ॥ ७० ॥

The river waters enter into the sea which is full by itself and is thus the same, i.e., unchanging in shape. The sea exhibits no special increase or decrease, whether the waters of rivers enter it or not. Even so do all objects of desire, i.e., objects of sense perception like sound etc., enter into a self-controlled one, i.e., they produce only sensorial impressions but no reaction from him. Such a person will attain peace. The meaning is that he alone attains to peace, who by reason of the contentment coming from the vision of the self, feels no disturbance when objects of sense like sound, etc., come within the ken of the senses or when they do not come. This is not the case with one who runs after desires. Whoever is agitated by sound and other objects, never attains to peace.

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥ 71 ॥

71. The man who, abandoning all desires, abides without longing and possession and the sense of 'I' and 'mine', wins peace.

काम्यन्ते इति कामाः शब्दादृष्ये विषयाः । यः पुमान् शब्दादीन् सर्वान् विषयान् विहाय तत्र निःस्पृहः समतर्हितश्च अनात्मनि वेदे आत्मविमान्महितः सति स आत्मने दृष्ट्या शान्तिम् अधिगच्छति ॥ ७१ ॥

What are desired, they are called the objects of desire. These are sound and other sense-objects. The person, who wants peace must abandon all sense-objects such as sound, touch etc. He should have no longing for them. He should be without the sense of 'mineness' regarding them, as that sense arises from the misconception that the body, which is really non-self, is the self. He who lives in this way attains to peace after seeing the self.

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।

स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥ 72 ॥

72. This is the Brāhmī-state, O Arjuna. None attaining to this is deluded. By abiding in this state even at the hour of death, one wins the self.

एष नित्यात्मज्ञानपूर्विका असद्वृत्तमोहि स्थितिः स्थितधीरवस्था प्राप्ती ब्रह्मप्राप्तिका । ईदृशी कर्मस्थिति प्राप्य न विमुक्त्यति न पुनः संसारम् आप्नोति । अस्यां स्थित्याम् अन्तिमे अग्नि कृत्वासि स्थित्या ब्रह्म निर्माणम् कृच्छति निर्वाणमयं ब्रह्म गच्छति, सुखैकतनम् आत्मानम् आप्नोति इत्यर्थः ।

एवम् आत्मप्राप्त्यर्थं युद्धाद्यस्य च कर्मणः तत्प्राप्तिसाधनतन्त्रम् अजानतः शरीरात्मज्ञानेन मोहितस्य तेन च मोहेन युद्धात् निवृत्तस्य तन्मोहशान्तये नित्यात्मविषया सांख्यबुद्धिः कर्तव्यिका च असद्वृत्तमनुष्ठानस्य कर्मयोगविषया बुद्धिः स्थितप्राप्ततथोपसाधनभूता द्वितीयेऽध्याये प्रोक्ता । तदुक्तम्—‘नित्यात्मसङ्गपर्यवसोऽप्यसौ सांख्ययोगोऽथीः । द्वितीये स्थितप्राप्ततथ्या प्रोक्ता तन्मोहशान्तये ॥’ (गीतार्थसंग्रहे ६) इति ॥ ७२ ॥

This state of performing disinterested work which is preceded by the knowledge of the eternal self and which is characterised by firm wisdom, is the Brāhmī-state, which secures the attainment of the *Brahman* (the self). After attaining such a state, he will not be deluded, i.e., he will not get again the mortal coil. Reaching this state even during the last years of life, he wins the blissful *Brahman* (the self) i.e., which is full of beatitude. The meaning is that he attains the self which is constituted of nothing but bliss.

Thus in the second chapter, the Lord wanted to remove the delusion of Arjuna, who did not know the real nature of the self and also did not realize that the activity named ‘war’ (here an ordained duty) is a means for attaining the nature of Sāṅkhya or the self. Arjuna was under the delusion that the body is itself the self, and dominated by that delusion, had retreated from battle. He was therefore taught the knowledge called ‘Sāṅkhya’ or the understanding of the self, and Yoga or what is called the path of practical work without attachment. These together have as their objective the attainment of steady wisdom (*Sthitaprajñatā*)

This has been explained in the following verse by Śrī Yāmunācārya: Sāṅkhya and Yoga, which comprehend within their scope the understanding of the eternal self and

the practical way of disinterested action respectively, were imparted in order to remove Arjuna's delusion.

Through them the state of firm wisdom can be reached.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)