



**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<sup>1</sup>**

Rubens Turci<sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Pesquisador Associado do Núcleo de Estudos  
Transdisciplinares de Comunicação e Consciência – NETCCON.ECO.UFRJ

**Resumo**

Discuto neste ensaio uma reportagem produzida no antigo oriente conforme a ética e a estratégia da comunicação não-violenta. Trata-se de um dos primeiros registros históricos de uma reportagem de guerra, e em tempo real. Este registro aparece no épico indiano *Mahabharata*. A importância desta “reportagem” deve-se ao seu apelo para o desenvolvimento de um certo vigor que possibilita a *experiência da comunicação*, enquanto busca de reaproximação e recuperação do outro como *semelhante*. Conforme argumento, o referido episódio, não só reafirma o papel central da responsabilidade ética da mídia para a sociedade, mas também indica que é o entusiasmo, e não a fé, que move a ação e a qualifica como justa e não-violenta.

**Palavras-chave**

Não-violência; Democratização da Comunicação; *Mahabharata*; *Gita*; *sraddhá*.

**Corpo do trabalho**

**I. Introdução**

Inspirado na experiência transdisciplinar inédita realizada pelo Núcleo de Estudos Transdisciplinares de Comunicação e Consciência-NETCCON.ECO.UFRJ, coordenado pelo Prof. Evandro Vieira Ouriques<sup>3</sup>, trato neste ensaio do surgimento da questão do *domínio do processo de formação da vontade*, já no período épico do pensamento da Índia. Minha contribuição, entretanto, não resulta do olhar do profissional em Comunicação. Resulta sim de um olhar exterior, um olhar que parte da

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no VII Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação – NP. Políticas e Estratégias de Comunicação.

<sup>2</sup> Possui graduação em Engenharia Química pelo Instituto Mauá de Tecnologia (1981), graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997), licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000) e doutorado em Religious Studies - McMaster University (2006). Como Pesquisador Associado do NETCCON, discute a experiência de comunicação desde os seus primórdios, no período épico da Índia. Contacto: [rubens@uol.com.br](mailto:rubens@uol.com.br).

<sup>3</sup> O NETCCON entende o *domínio do processo de formação da vontade* e o vigor da *não-violência* como decisivos para o desenvolvimento da ética na mídia e nas políticas e estratégias de comunicação. Daí a criação pelo NETCCON na ECO.UFRJ de duas novas disciplinas: (1) Construção de Estados Mentais Não-violentos na Mídia e (2) Jornalismo de Políticas Públicas Sociais. E. V. Ouriques trata destas questões no artigo “O Valor Estratégico da Não-violência para o Vigor da Comunicação” (*In Anais do XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Tema Geral ESTADO E COMUNICAÇÃO. Brasília, 2006*).



Filosofia, em especial das antigas filosofias e religiões, e que avança em duas direções: primeiro, considera criticamente as reações ao modo globalizado contemporâneo pelo qual termos e conceitos das mais diversas sociedades ancestrais são reapropriados e revalorizados; e, segundo, avalia, a partir destas revalorizações, a *experiência de comunicação*<sup>4</sup> em seu desejo de se refundar éticamente.

É com este olhar quase-estrangeiro que identifico o valor e o caráter pioneiro das experiências desenvolvidas pelo NETCCON. Minha motivação com este artigo, portanto, é ampliar o debate em torno da tênue e etnocêntrica linha divisória entre aquilo que ainda hoje se entende como “primitivo” e “civilizado”, “racional” e “irracional”, “oriente” e “ocidente”, e assim por diante. Para isto discuto alguns dos resultados de minha pesquisa de doutorado, frutos da exegese de certos termos sânscritos em alguns textos fundamentais do período épico da Índia, e que apontam, claramente, para a mesma direção e sentido dos objetivos e resultados já alcançados pelo NETCCON.

A exegese que fiz, por exemplo, em relação ao texto intitulado *Srimad Bhagavad Gita*<sup>5</sup>, acabou por revelar toda uma série de estratégias retóricas e metodológicas, permitindo-me identificar o modo segundo o qual o universo acadêmico ocidental opera para desqualificar tudo aquilo que ameace a sua visão hegemônica. Um dos resultados centrais de meu doutorado foi, justamente, apontar esse modo segundo o qual, desde os tempos da *Companhia das Índias Orientais*, os orientalistas, a serviço das instituições ocidentais, procuraram esvaziar de valor e importância vários termos e conceitos, essenciais para a compreensão e correta avaliação dos textos que vinham sendo objeto de estudos e novas traduções.

---

<sup>4</sup> Refiro-me ao entendimento destes termos conforme presente, por exemplo, em Marcio Tavares d’ Amaral, em *O homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo* (Rio de Janeiro: Editora UFRJ e Editora Tempo Brasileiro, 1995).

<sup>5</sup> O pensamento da Índia envolve mais de quatro mil anos de história e inclui diversos movimentos religiosos, modernamente agrupados em torno de termos tais como hinduísmo, budismo, jainismo, sikhismo e islamismo. O cenário filosófico-religioso da Índia é tão vasto que o tempo de uma vida não seria suficiente para uma pessoa conhecer, minimamente, todas as suas variadas características. Dentre os textos mais significativos desta tradição, encontra-se o *Bhagavad Gita* (ou, *a Gita*, conforme preferem alguns), que teria chegado à sua versão final, provavelmente, poucos séculos antes de nossa era. Devido à própria natureza do texto, sua simples leitura crítica permite que se compreenda um pouco dos debates filosófico-religiosos originados por textos tais como os *Vedas*, *Upanishades*, etc., e que mais tarde iriam influenciar tanto o romantismo alemão, quanto o transcendentalismo norte-americano. Emerson, Thoreau, Aldous Huxley, Schelling, Nietzsche (e mesmo Hegel), Gandhi e Luther King, representam apenas algumas destas personalidades, direta ou indiretamente, influenciadas por esta tradição oriental.



No caso do *Gita*, conforme abordado em minha tese<sup>6</sup>, as traduções que se seguiram anularam o valor do *entusiasmo* e do *vigor do indivíduo*, modificando a filosofia e a teologia do texto de modo que este passasse a refletir uma espécie de domesticação da fé, totalmente estranha ao texto original em sânscrito. A vontade do indivíduo estaria sujeita, portanto, à aceitação de certos dogmas de fé, presentes em alguma escritura sagrada, ou impostos de fora, por alguma instituição religiosa. Conforme demonstro exaustivamente em minha tese, entretanto, o texto do *Gita* trata, antes, da *emancipação do sujeito*, uma vez que estimula a *ação no mundo*. Em outras palavras, o *Gita* exorta a ação engajada no mundo, bem como estimula a reflexão sobre o *ser* e a *ontogênese* mesma desta *consciência de si*, que se recusa a ficar a reboque dos dogmas de fé<sup>7</sup>. Logo, quando se avalia o modo segundo o qual a academia, ao longo de mais de duzentos anos<sup>8</sup>, apropriou-se de um texto tão decisivo para se compreender não

---

<sup>6</sup> Rubens Turci, “*Sraddha in the Bhagavad Gita*” (Hamilton: McMaster University, Ph. D. diss., 2007).

<sup>7</sup> Entendo a *ontogênese da consciência de si* no sentido pretendido por L. A. Cerqueira em *Filosofia Brasileira – Ontogênese da consciência de si* (Petrópolis: Ed. Vozes, 2002). Cerqueira discute a evolução do pensamento filosófico brasileiro a partir do aristotelismo português presente no Brasil colonial. Os jesuítas, em sua redução simplória da metafísica à esfera dos dogmas cristãos, proibiam o estudo de Galileo (1564-1642), uma vez que este aceitava a teoria *científica* de Copérnico (1473-1543), de que a Terra girava em torno do sol. Para eles, a relação entre a fé e a razão (*fides et ratio*) era aquela discutida no método pedagógico dos jesuítas – o *Ratio Studiorum*, fundado em Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino., que viam a fé como o pressuposto da razão -- *fides quaerens intellectum*. A partir da invasão francesa ao Rio de Janeiro em 1711, entretanto, começou-se a desconfiar desta sabedoria jesuítica. A pontaria dos canhoiros escolásticos portugueses, que defendiam o Forte de Santa Cruz, na entrada da baía da Guanabara mostrou-se desastrosa. Proibido de se valer dos avanços da ciência, em termos de conhecimentos de balística e de trajetórias parabólicas, o Forte mostra-se incompetente para conter a “razão científica” presente na armada francesa. Esta, valendo-se de equações e cálculos matemáticos rigorosamente formulados pelos livre-pensadores de então, consegue evitar os canhões lusitanos e tomar a cidade do Rio de Janeiro sem enfrentar qualquer resistência. Foi desta forma traumática que o Brasil começou a aperceber-se da superioridade da ciência, fundada na arte e no direito de duvidar, em relação à escolástica, fundada no dogma. Se no ocidente como um todo a arte de duvidar instala-se a partir de Descartes (1596-1650), que assim alcança a sua primeira certeza (*cogito ergo sum* – penso, logo existo); no Brasil a superação do paradigma escolástico, baseado no princípio medieval de conversão religiosa, só vai ter início com a invasão francesa. Este movimento representa, portanto, a ontogênese da consciência de si, que surge com o despertar da liberdade da consciência, conforme o método cartesiano de duvidar. Mais tarde, com o surgimento da teoria dos três estados de Comte (1798-1857) (teológico, filosófico e científico), um Brasil traumatizado pelo seu passado escolástico, se mostrará ávido para acolhê-la. Perde-se, deste modo, a possibilidade de resgatar aquele sentido mais original da metafísica, não como dogma, conforme a sua compreensão medieval, mas como fonte de todo o livre pensar e de toda a especulação verdadeiramente filosófica. Perde-se, em consequência, a ponte que nos permitiria uma aproximação mais natural com a sabedoria do oriente, onde a metafísica jamais se deixou reduzir à esfera do dogma.

<sup>8</sup> Ainda não existe uma tradução propriamente acadêmica do *Gita* para o Português. Em Português, a tradução mais conhecida, realizada a partir da versão inglesa, foi feita pelo fundador do movimento Hare-Krishna, A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Há outras traduções em Português, mas não possuo o registro de todas. Posso, por exemplo, a tradução do tropicalista Rogério Duarte (Companhia das Letras, 1998), mas ela é antes uma paráfrase em versos à tradução do movimento Hare-Krishna. Há também a tradução feita pelo místico Huberto Rohden (Martin Claret), mas não sei porque razão, seu texto simplesmente ignora os primeiros 24 versos do primeiro capítulo. Outro problema é o fato do tradutor ter imposto sobre o texto a sua própria filosofia e visão de mundo. Em Inglês há inúmeras traduções – quase 1.000, dentre as mais de 3.000 já produzidas nas diversas línguas –, mesmo assim, nenhuma foi ainda considerada definitiva. Há as traduções de Barbara Miller (1986), Richard Gotshalk (1985), van Buitenen (1981), Winthrop Sargeant (1979), Kees W. Bolle (1979), R. C. Zaehner (1969), Juan Mascaro (1962), Franklin Edgerton (1952), S Radhakrishnan (1948), Prabhavananda e Isherwood, com uma introdução de Aldous Huxley (1944), S. K. Belvalkar (1943), Lamotte (1929), Hill (1928), a famosa e polêmica tradução de Annie Besant e Bhagavan Das (1905), da Sociedade Teosófica, a tradução de Sir Edwin Arnold (1885), através da qual Gandhi teve seu primeiro contacto com o *Gita*, e finalmente a tradução financiada pela Companhia das Índias, de Charles Wilkins (1785) – a primeira tradução para uma língua ocidental de que se tem conhecimento.



só o Oriente, mas a própria interface entre a esfera da especulação filosófica e a esfera das distintas manifestações de religiosidade, fica clara a intenção desta mesma academia de manter-se eurocêntrica e insensível ao que lhe parece estranho, ou estrangeiro.

O texto do *Gita* assume a questão da *motivação* e da *formação da vontade* como decisivas no processo de reflexão ética, de modo que esta deixe de representar – ou estar a serviço da moral totalitária, que ainda hoje procura inibir e reprimir as lutas legítimas de emancipação das classes mais oprimidas, conforme se vê ainda no eurocentrismo da mídia. Precisamente, esta emancipação, segundo me parece, pretendia já Vyasa, o mitológico ser a quem se costuma atribuir a autoria, não só do *Gita*, mas de todo o *Mahabharata*<sup>9</sup>, e a quem eu vejo, pelas razões que apresento a seguir, como patrono e fundador da “experiência midiática” que unifica o profissional e a pessoa.

## II. Vyasa: Uma das Primeiras Reportagens de Acordo com a Ética e a Estratégia da Comunicação Não-violenta

Como parte da investigação da não-violência como estratégica para o campo das Ciências da Comunicação, apresento a seguir aquele que pode ser considerado, senão o primeiro, um dos primeiros registros histórico-mitológicos de uma reportagem de guerra, produzido conforme a ética da comunicação não-violenta. Este episódio é parte do épico indiano *Mahabharata*, que aborda a questão da *responsabilidade social e ética* (aqui entendido como um dos muitos significados do termo *dharma*<sup>10</sup>) e discute a ação altruísta no mundo como forma de promover a justiça social (aqui entendida no sentido de restauração do *dharma*).

---

<sup>9</sup> O *Bhagavad Gita* é uma Escritura Sagrada que consiste de 700 versos e descreve o momento do *Mahabharata*, constituído de aproximadamente 100.000 versos, em que a batalha final está para começar. No *Gita*, Arjuna, o principal guerreiro dos Pândavas, o clã defensor da ética e das virtudes morais, recusa-se a lutar. A visão das hostes inimigas, os *Kauravas*, formada por ex-aliados, amigos e parentes, desmotiva e deprime Arjuna. Com o decorrer de seu emocionado diálogo com Krishna, entretanto, Arjuna consegue superar aquele conveniente estado psicológico de apatia e omissão, típico dos covardes e daqueles desprovidos de força interior, decidindo-se, então, por assumir sua função militar de defesa do bem estar social. O diálogo, apesar de fundar-se na compaixão, ocorre sob a forma de uma sequência de argumentos teológicos, logicamente encadeados. O processo de transformação de Arjuna tem atraído certa discussão no meio acadêmico, mas o papel do processo de desenvolvimento da vontade interior, ou *sraddhá*, nesse processo, é ainda algo pouco explorado.

<sup>10</sup> *Dharma* representa um princípio holístico que procura significar os diferentes modos de ser do universo num dado contexto cultural, e que pode representar *adharma* (não-*dharma*) num contexto distinto. Esta relativização do absoluto na experiência do sujeito, torna o sujeito responsável pelo seu próprio processo de adquirir conhecimento e transformá-lo, na prática, em sabedoria, para o benefício, tanto de si próprio, quanto daqueles dispostos a ouvir com *sraddhá*. No *Mahabharata*, na passagem MBh 8.69.59 Krishna explica a etimologia do termo ‘*dharma*’ como oriundo da raiz verbal *dhr* (dar sustentação, manter) e explica o sentido de ‘*dharma*’ como ‘aquilo que funciona dando sustentação ao universo e seus processos’.



Surpreendentemente, o referido episódio, que passarei a detalhar um pouco mais adiante, funciona também como crítica à lógica da conversão e dominação imperialistas, baseada na mera persuasão. O apelo maior deste texto, conforme defendi em minha tese de doutorado, funda-se no desenvolvimento de um certo vigor que possibilita a *experiência de comunicação*, enquanto busca de reaproximação e recuperação do outro, de acordo com as exigências de uma ética e uma epistemologia holísticas (estas, pode-se argumentar, representam algumas das possíveis conotações que o termo *dharma* apresenta no *Mahabharata*), fundadas no ideal de não-violência (*ahimsa*).

No episódio em questão a *experiência de comunicação* atende a um desejo paterno de Vyasa (autor, mas também um dos protagonistas do *Mahabharata*) de estabelecer um caminho de abertura existencial que facilite ao seu pervertido filho, o rei cego Dhritarashtra, desenvolver certos estados mentais<sup>11</sup> capazes de provocar nele e em seus descendentes o surgimento de uma vontade altruísta, forte o suficiente para inibir o recurso às guerras e à violência como forma de satisfazer desejos e necessidades mesquinhas. Neste ponto do épico, Krishna<sup>12</sup>, ainda no exercício das funções de Embaixador da Paz, já havia percorrido todas as etapas possíveis de negociação pacífica. Se o épico identifica o conflito como algo da ordem natural da *diferença* e avalia as diferentes formas de auto-afirmação dos sujeitos em vias de fazer uso da violência, Krishna procura assistir como pode às hostes que parecem sucumbir ante os imperativos dos sentidos<sup>13</sup>, e que clamam pela guerra como único meio de se auto-afirmarem.

É neste contexto que podemos, inclusive, valendo-nos de uma certa licença poética, afirmar que, com a narrativa do Gita, Vyasa dá início à primeira experiência de *broadcasting* (o recebimento e a transmissão de sinais de áudio e vídeo). Isto porque, com as seguintes palavras, tem início o episódio do *Mahabharata* intitulado *Srimad Bhagavad Gita* (BhG), que descreve os momentos que antecedem o início da batalha:

---

<sup>11</sup> Ou, no dizer de E. V. Ouriques, em suas muitas publicações, “*fluxo de pensamentos e afetos*”.

<sup>12</sup> Krishna, além de ser o protagonista do *Gita*, é também um dos principais protagonistas do *Mahabharata* como um todo.

<sup>13</sup> Estes, identificados com o *desejo*, no sentido psicanalítico de Ouriques.



(BhG 1.1) Dhritarashtra disse: Ó Samjaya! Reporte o que está se passando no campo do *dharma*, o campo dos Kurus, onde, reunidos e desejosos de lutar, se defrontam o meu exército e aquele dos filhos do rei Pandu.<sup>14</sup>

Samjaya, um serviçal de casta inferior, cuja função é conduzir a charrete do rei cego Dhritarashtra, recebe, democraticamente, de Vyasa – pai do rei cego e autor, que aqui e ali interfere no desenrolar da trama – o poder de “receber” o que ocorre diretamente no campo de batalha, de modo a poder reportá-lo para o rei, ali mesmo no palácio real onde ambos se encontravam naquele momento, aflitos, em função da guerra iminente. Daí que a narrativa do *Gita*, composta basicamente do diálogo entre o herói Arjuna e a divindade Krishna, nada mais seja que a “reportagem” produzida por Samjaya para o rei cego.

Vyasa consegue, via Samjaya, transmitir fidedignamente para o seu filho, ao vivo e em tempo real, toda a mensagem do *Gita*. Além do mais, com os dois diferentes níveis da narrativa, Vyasa distingue, através dos pares Dhritarashtra/Samjaya e Arjuna/Krishna, o modo segundo o qual os justos (Arjuna) e os injustos (Dhritarashtra) acolhem diferentemente as verdades do espírito (Krishna)<sup>15</sup>. O exemplo amoroso, vigoroso e justo de Vyasa em sua relação com seu pai e com o servo deste casa-se perfeitamente com a lógica discursiva de Krishna. Através do vigor da comunicação de coração para coração, Krishna estimula em Arjuna o desenvolvimento de um certo controle e domínio sobre o processo de formação da sua vontade, de modo que este possa contribuir ativamente, enquanto cidadão investido de certas prerrogativas militares, do processo de construção de uma sociedade mais justa, igualitária e não-violenta.

Não me causa estranheza, portanto, que Gandhi, por exemplo, tenha elegido o *Gita* o texto por excelência de onde retirar os subsídios para criar o seu movimento baseado em termos como: *ahimsa* (não-violência), *satyagraha* (força do espírito),

---

<sup>14</sup> Onde não estiver indicado de outro modo, a tradução do original em sânscrito é de minha autoria. Não é mera coincidência que o primeiro termo no primeiro verso do *Gita* seja ‘*dharma*’. Conforme discuto mais adiante, *dharma* é um conceito chave para se compreender tanto o *Gita* quanto o *Mahabharata*.

<sup>15</sup> Vale lembrar que dentro da simbologia indiana a charrete representa o corpo, os cavalos que puxam a charrete representam a mente, quase sempre indomável, e o charreteiro representa o espírito que anima o corpo. Logo, enquanto Arjuna tem em Krishna o condutor de sua charrete e dedica a ele o respeito e submissão que a mente deve ter em relação à vontade espiritual superior, Dhritarashtra não vê em seu charreteiro nada mais que a expressão de um serviçal a quem se deve pouco respeito, ainda quando sua função seja guiar e servir de olhos para o rei, que é cego.



*sarvodaya* (o bem comum), e assim por diante. O que me causa estranheza é o fato do ocidente ter se recusado a prestar atenção a este texto, mesmo que minimamente, para reconhecer este registro histórico.

### **III. A Relevância do Episódio do *Gita* no Contexto da *Experiência da Comunicação***

Considerando-se a necessidade de aliviar a tensão entre os valores eurocêntricos da globalização e aqueles inerentes à subjetividade do indivíduo, há que se ter em conta o papel que os distintos dispositivos midiáticos exercem no processo de tratamento da informação. Deste modo, imagino, a experiência de Vyasa surge praticamente como o primeiro exemplo histórico do que se chama hoje de *mediativismo*, e a reportagem do *Gita* se apresenta, ela mesma, como uma espécie de conceituação deste mediativismo, fundado no *domínio do processo de formação da vontade*, como veremos a seguir.

No início do *Gita* Arjuna mostra-se indeciso e considera a possibilidade de desertar da guerra. O diálogo encerra-se, entretanto, com Arjuna convencido da necessidade de lutar pelo bem comum. Sua luta, baseada em ideais nobres, será altruísta, atendendo às obrigações de sua função militar de proteção de seu povo, da soberania de seu reino e dos ideais de justiça. Em termos da experiência do Ocidente, talvez a imagem que mais guarde semelhança com esta de Arjuna finalmente decidindo-se por tomar parte na batalha seja aquela de Joana D’Arc, que representa um *ser* em sintonia com um *chamamento divino*. Tanto no caso de Arjuna quanto no de Joana D’Arc, o que se busca não é vingança, ou qualquer coisa que se define em termos vis; é sim um desejo nobre de colaboração no processo de restauração de níveis mais toleráveis de justiça social.

No *Gita*, é *sraddhá*, quando entendida como *entusiasmo*, *vigor*, *convicção* e *força do espírito*, que representa a causa imediata que conduz Arjuna à ação necessária, que é, a um só tempo, não-violenta e armada. Interiormente não-violenta, porque em obediência às leis do coração, sempre voltadas ao bem; e armada porque se expressa, objetivamente, pela espada física e/ou simbólica que se apresenta como o bisturi médico, que corta fundo para eliminar o tecido cancerígeno que teima em não parar de se desenvolver.

### III.1. A Sincronicidade entre a Experiência Narrativa e a Discussão Ética

No *Mahabharata*<sup>16</sup> como um todo, bem como no episódio do *Gita*, a discussão centra-se naquela *ética* (*dharma*) que se desenvolve em função de nossas escolhas (BhG 3.35), com base naquilo que acreditamos constituir o melhor curso de ação a ser tomado em dado momento<sup>17</sup>. Daí que *dharma* surja no *Gita* como o termo que abre o primeiro verso (BhG 1.1), constituindo-se, a seguir, objeto de intensa especulação filosófica<sup>18</sup>.

A questão que abre o primeiro capítulo do *Gita* diz respeito ao valor e significado da ação, conforme deixa antever o pedido do rei cego, desejoso de saber como se comportam os dois exércitos na guerra. Em resposta Samjaya inicia a descrição da atitude do general de guerra Duryodhana, filho do rei cego, cujo egoísmo e sede de poder o tornam ainda mais cego que seu próprio pai. Em seguida, Samjaya reporta como Arjuna, altruísta e de coração puro, não tem interesse nenhum naquela guerra e considera, inclusive, em nome da paz, a possibilidade de renunciar à defesa do estado de direito, entregando ao tirânico Duryodhana o controle do reino. Indeciso sobre o que constituiria a ação mais correta e virtuosa a se tomar, entretanto, Arjuna prefere pedir o conselho de Krishna.

A reportagem de Samjaya sobre o modo ético de Arjuna, disposto a ouvir, refletir e seguir a via da ação virtuosa, conforme ditada pelo seu próprio coração, contrasta com o modo anti-ético do rei. Este acolhe com desconfiança inclusive o próprio discurso de Samjaya, pois o seu relato sugere uma certa deslealdade, uma vez que não representa o que o rei desejaria ouvir. Incapaz de se motivar com o discurso inflamado de Samjaya, o rei ouve aquelas palavras como uma raposa velha ouve a um sermão que lhe desagrada – com o coração endurecido e surdo aos clamores de justiça. As palavras de Samjaya são insuficientes para que o rei se encha de vigor, altruísmo e ordene que seu filho desista daquela guerra motivada pelos desejos tirânicos do rei de atender aos caprichos do seu filho. Se, de um lado o Duryodhana quer o poder a

---

<sup>16</sup> Para uma rápida familiarização com a história dos estudos acadêmicos sobre o *Mahabharata*, sugiro a leitura da tese de Aditya Adarkar, “*Karōa in the Mahābhārata*” (Chicago: The University of Chicago, Ph. D. diss., 2001).

<sup>17</sup> Kane abre seu *History of Dharma-śāstra* com um estudo sobre o significado do termo *dharma*, que aparece em passagens do Rigveda com o significado de “aquilo que dá suporte ou sustentação a”, “rituais e ordenanças religiosas” e também “regras de conduta e princípios rígidos” (1968, vol.1, 1-6).

<sup>18</sup> Conforme Kane nos alerta, no próprio *Mahabharata* (MBh 1.2.83) se diz que Vyasa compôs o texto como um grande tratado sobre quatro grandes temas: o *dharma* (*Dharma-sastra*), a arte de governar (*Artha-sastra*), o desejo (*Kama-sastra*), e a via da realização humana (*Moksa-sastra*) (Kane, 1968, vol. 1, 349-50).



qualquer preço, do outro lado, Arjuna só quer o bem e a justiça, e considera, inicialmente, com Krishna se a paz da submissão e escravidão não seria superior ao estado de direito e justiça que se pretendia alcançar com a guerra.

Deste modo, Vyasa, ao permitir que Samjaya reporte ao rei os fatos da guerra, apenas consegue que o rei cego represente no episódio do Gita um único e simples papel – o de primeiro ouvinte, mas sem *sraddhá*, daquela dialética em torno da ética. Vale dizer, nesta tênue interface entre a reportagem em que se constitui o *Gita* e os fatos conforme eles são assimilados no palácio, posiciona-se Vyasa, sincronizando o discurso e a prática de uma recém-fundada mídia, introduzindo, deste modo, a questão ética no seio da experiência narrativa. Em outras palavras, Vyasa possibilita que a própria reportagem de Samjaya funcione como instrumento de midiativismo. E, se tal midiativismo se mostrou impotente para tocar o rei, não se mostrou impotente para tocar os corações de milhões de cidadãos que elegeram esta reportagem como forma de se instrumentalizarem e engajarem em diversas lutas sociais. Não é necessário discutir aqui, portanto, as razões que teriam levado o épico como um todo a ser considerado, senão o maior, um dos maiores tesouros da Índia.

Embora as questões de caráter sócio-político que o *Mahabharata* apresenta nem sempre tenham sido motivo de atenção por parte dos leitores indianos – estes, em geral, mais interessados na religiosidade subjacente ao texto –, é inegável a motivação político-social de Vyasa, quando este concede “visão divina” (*divyacaksus*) a Samjaya. Deste modo, Vyasa consegue passar um verdadeiro sermão em seu filho, o rei cego, e ainda documenta o ocorrido para que isto sirva de lição às gerações seguintes. E isto, provavelmente, porque este autor (ou compilador) quase-mitológico já acreditava, naquela época, no poder que um discurso honesto sobre a realidade tem inclusive para, no momento oportuno, transformá-la.

Que poder é este? De onde ele surge? Este poder surge de Vyasa e de seu texto, e se chama *sraddhá*<sup>19</sup>. Expressa-se como vigor e entusiasmo naquelas pessoas que, inflamadas com critério e método, lutam sob a bandeira da ética e das causas

---

<sup>19</sup> Em termos mais ocidentais, a necessidade de *sraddhá* pode ser compreendida, por exemplo, no velho ditado Inglês, “Even the devil can cite scripture!” Quer dizer, se o seu coração não está naquilo que você está realizando, então você não está realizando nada.



socioambientais. Conforme se diz, claramente, em BhG 18.71, sem *sraddhá* nenhuma atividade pode ser considerada como tendo sido praticada adequadamente. Isto porque *sraddhá* representa o *domínio* mesmo sobre o *processo de formação da vontade* e, como tal, representa aquela força de espírito que Vyasa esperava ver nascer em seu filho, de modo que este pudesse se tornar um verdadeiro soberano.

Quando Vyasa visita seu filho, no preciso momento que antecede o desenrolar da batalha, ele se assegura de que o rei e seus descendentes possam ter acesso ao diálogo ocorrido entre Krishna e Arjuna e que constitui o *Gita*. Vyasa pretende que todos reflitam sobre o significado da ética e da justiça (*dharma*, como visto). E isto Vyasa faz por amor. Amor ao seu filho e também à justiça. Vyasa quer, por exemplo, que seu filho aprenda quais são as consequências do egoísmo desmedido e da sede por poder a todo custo. Ao conceder a “visão divina” a Samjaya, Vyasa possibilita que fique registrado quais são as implicações que decorrem em função de se tomar decisões guiado (Arjuna), ou não (Dhritarashtra), por este vigor e entusiasmo de natureza ética que constitui *sraddhá* como um engajar-se de forma virtuosa no mundo.

Em suma, a experiência de mediatividade em Vyasa é uma tentativa de prevenir a perpetuação da tirania nos diferentes domínios demarcados pelo termo *dharma*, desde o político até o religioso. Por um lado, permite-se que Samjaya, um serviçal, ensine ao rei matérias que competiria ao rei já ter ciência – por exemplo, a questão da guerra e as suas causas. Por outro lado, o próprio dilema moral de Arjuna em relação às razões para optar pela guerra apontam para a solução pragmática de Krishna, de se lutar, de coração, pelas causas justas, sem se deixar intimidar por nada, nem mesmo pelas ameaças de declaração de guerra. E, na impossibilidade de se as evitar, que se fique em paz ainda que na guerra, lutando com firmeza para jamais trair ou violentar os ideais de justiça e do bem estar coletivo.

### **III.2. O Processo de Formação da Vontade como Tema do *Gita***

A tradução, correntemente usada no ocidente, de *sraddhá* como ‘fé’ inviabiliza, como dito, a compreensão do processo teológico, segundo o qual se dá a transformação de Arjuna. Entretanto, quando *sraddhá* é traduzida, principalmente, como ‘entusiasmo’ ou ‘força interior’ consegue-se eliminar as aparentes contradições do texto e entender as



razões que teriam levado Arjuna a decidir-se por lutar. Foi a partir desta constatação que consegui revitalizar e praticamente refundar a área de estudos sobre o *Gita* – duzentos anos de equívocos e mal-entendidos terão que ser passados a limpo. Estes movimentos de reavaliação e revisão, entretanto, não são de todo novos. O Brasil mesmo já começa a reconstruir a sua história, procurando por novos dados a partir de narrativas e pontos de vista que privilegiam os povos indígenas e os descendentes africanos, vítimas do processo de colonização.

Ao traduzir, portanto, o termo *srad-dhá* (de *srat*, coração; e *dhá*, colocar) como ‘força interior, vigor e entusiasmo’ pretendi capturar aquele sentimento de *vinculação social*<sup>20</sup>, experimentado por Arjuna, uma vez que tal vinculação se dá através daquilo que o *Gita* chama *atman* – o universal princípio de vida presente em todos nós. Quando se está tomado por esta consciência orgânica de que este universal define a divindade que reside no interior do coração (gr. ‘*en-theos*’ – ter Deus em nosso interior, conforme sugere a raiz grega de ‘entusiasmo’<sup>21</sup>), experimenta-se *sraddhá* como um estado de alegria espiritual e contentamento. Traduzir assim *sraddhá* significa, portanto, dar conta da própria teologia do *Gita*. Isto porque *sraddhá* representa a dimensão da subjetividade na experiência humana.

Além do mais, e isto interessa de maneira decisiva ao pensamento acadêmico da pós-modernidade, *sraddhá* representa uma manifestação natural do próprio corpo. Decorre antes da atitude de cada um, que de uma classe de normas ou mandamentos morais. Daí *sraddhá* não se relacionar com a fé nem com os diferentes tipos de ação em termos absolutos, pois *sraddhá* deriva dos motivos que se tem para agir, num dado contexto, deste ou daquele modo.

Logo, o entendimento de *sraddhá* como aquela zelosa disposição de espírito, cuja força motriz é o amor universal e o bem estar comum, explicam o *Gita* como uma

---

<sup>20</sup> Vale dizer, ‘vinculação social’ no sentido pretendido por E. V. Ouriques em “Comunicação, Educação e Cidadania: quando liberdade e vinculação social são apenas Um” (Revista do Centro de Ciências da Saúde da UFRJ).

<sup>21</sup> Quem faz as coisas de coração, tem *crédito*. Esta interpretação ainda nos faz recordar que o termo latino ‘*credere*’ – que se traduz pelo termo ‘*creed*’ em Inglês, e pelo termo ‘*credo*’ em Português – pode ser, etimologicamente, derivado do termo Sânscrito ‘*srad-dhá*’, através da primitiva raiz Indo-européia *kred-dhe*. O sentido metafórico de ‘fazer de coração’ está presente em ambas variantes, o que prova a sua origem comum. W.C. Smith exemplifica este ponto numa nota de rodapé com a ajuda da seguinte passagem bíblica: “Where your treasure is, there will your heart be also” (Mathew 6:21 and Luke 12:34). Ver W.C. Smith’s *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1979, n.35, 223).



reflexão sobre o *processo de formação da vontade*. Deste modo, pode-se argumentar que Arjuna se decide por lutar porque se convence desta necessidade. Sua decisão é ritualística e função de sua renovada *sraddhá*. E por ser a ação ritual o elemento central do *Gita*, uma vez que Arjuna resolve lutar, o *Gita* se encerra.

Conforme o texto sugere, quando Arjuna decide-se por lutar, ele o faz mesmo sem ter prazer nisto. Ele não sente prazer nem desejo de matar os seus parentes e amigos. O que o move é unicamente *sraddhá* – o alimento da vontade. Através de sua *sraddhá* Arjuna identifica-se com aquela *práxis* desinteressada que dá corpo a uma filosofia social e prática política (*dharmayuddha*) capaz de derrotar, no campo de luta da justiça (*dharmaksetra*), as hostes inimigas, que se opõem aos valores holísticos do coração. Arjuna aprende a cultivar aquela vontade altruísta e autônoma que brota de sua própria consciência (*atman*), levando-o a reavaliar a sua própria missão (*svadharma*), bem como o entendimento daquilo em que se constitui, numa dada circunstância cultural, a própria justiça (*dharma*). A mensagem que o texto transmite é que, num certo sentido, todos *sentimos* o que é certo e errado. E a medida deste *sentir*, vem de *sraddhá*, que expressaria, portanto, tanto um querer e saber fazer quanto aquele preciso *sentimento* que nasce do coração e nos permite identificar o que é e o que não é que vale a pena fazer.

#### IV. Conclusão

Em Vyasa a mídia se instaura já com a responsabilidade ética de sinalizar para o bom funcionamento da sociedade. Desta forma, a experiência pioneira de midiativismo de Vyasa mostra-se relevante para o debate atual sobre o *vigor da comunicação* e do *domínio do processo de formação da vontade*. Se Vyasa denuncia a violência ao longo do *Mahabharata*, é porque quer a ética do *Gita* como o seu antídoto. Isto fica claro quando o termo *sraddhá* é entendido como *vigor* e *entusiasmo*. *Sraddhá* decorreria, portanto, não de uma *fé* imposta e controlada de fora, mas de um sentimento interior, que desabrocha no sujeito quando este coloca o coração naquilo que acredita ser o justo e o melhor, não em termos de benefícios próprios, mas para todo o grupo do qual se sente fazer parte.



Vyasa parece querer legitimar, portanto, *sraddhá* como a marca característica que define o valor de cada um. Uma vez que o *dharma* não pode jamais ser estabelecido como dogma, o que nos resta é a utilização de *sraddhá* como a bússola que sinaliza o quanto nos aproximamos, ou nos afastamos, em cada nova situação que a vida nos apresenta, daquilo que acreditamos constituir o *dharma*. Em suma, pode-se dizer que *sraddhá* no *Gita* surge como aquele tipo especial de sentimento altruísta e força interior que nasce no coração e inflama todo o nosso ser, autorizando-nos a decidir sobre como e quando nos engajarmos numa dada luta. Logo, por ser entendida como aquela categoria que é essencial em todos os processos de ativismo e mobilização social, e por ser um elemento comum a todos os povos, independentemente de suas culturas, *sraddhá* não pode ser, repito, traduzida por um termo passivo e sectário como *fé*.

Em suma, ao ancorar-se no entusiasmo e força interior de Samjaya para dar forma à reportagem do *Gita*, e ao fazer de *sraddhá* o motor do *processo de formação da vontade* de Arjuna, Vyasa instaura, na realidade, o midiativismo como instância essencial, se não definidora, da própria mídia.

### Referências bibliográficas

- The Bhagavad Gita, Translated and Interpreted* by Edgerton, Franklin. Harvard Oriental Series. Vols. 38, 39. Cambridge: Harvard University Press (1952).
- The Mahabharata*, critically edited by Vishnu S. Suktankar, et al, 19 vols, Poona, Bhandarakar Oriental Research Institute (1933-66).
- ADARKAR, A. “Karna in the *Mahabharata*”. Chicago: The University of Chicago, Ph. D. diss. (2001).
- AMARAL, Marcio Tavares d'. *O homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ e Editora Tempo Brasileiro (1995).
- CERQUEIRA, L. A., *Filosofia Brasileira – Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Ed. Vozes (2002).
- HEGEL, G. W. F., *On the Episode of the Mahabharata known by the name Bhagavad- Gita by Wilhelm von Humboldt – Berlin 1826*, trans. Herbert Herring. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research (1995).
- OURIQUES, E. V. “O Valor Estratégico da Não-violência para o Vigor da Comunicação”. Nos Anais do XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Tema Geral ESTADO E COMUNICAÇÃO. Brasília, 0?-??, 2006.
- TURCI, R. “Sraddha in the Bhagavad Gita.” Hamilton: McMaster University, Ph. D. diss. (2007).