

# *Bhagavad-Gītā*: C none Para Paz ou Para Guerra? <sup>1</sup>

*Bhagavad-Gītā*: Canon For Peace or For War?

L cio Valerá<sup>2</sup>

Marco Antonio de Lara<sup>3</sup>

## RESUMO

---

O presente trabalho tenta esclarecer o posicionamento da *Bhagavad-gītā* (Can o do Senhor Supremo) – um dos documentos filosófico-religiosos mais importantes do S nscrito e de toda a literatura indiana clássica, os *Vedas* –, com rela o   guerra e   violência, já que o texto hindu, pertencente   grande epopeia do *Mah bh rata*,   narrado alguns momentos antes da grande batalha de *Kuruk etra*, e dois de seus personagens protagonistas, Kṛṣṇa e Arjuna, serão combatentes ativos em tal empreendimento bélico. Por meio da devida revisão bibliográfica, utilizarei o método indutivo para, ulteriormente, efetivar uma análise de texto na narrativa na própria obra hindu, tentando abarcar a perspectiva hermenêutica da própria tradi o, em nosso caso específico, da escola *Vaiṣṇava Gauḍīya*, de Caitanya Mah prabhu e os devidos comentaristas da academia.

---

**PALAVRAS-CHAVE:** *Bhagavad-gītā*. Guerra. Paz. Divisão social.

## ABSTRACT

---

The present work attempts to clarify the perspective of the *Bhagavad-gītā* (Song of the Supreme Lord) – one of the most important philosophical-religious documents in Sanskrit and one of the most important of all classical Indian literature, the *Vedas* – in relation to war and violence, since the Hindu text belonging to the great epic *Mahābhārata* is narrated a few moments before the great battle of Kuruk etra, and two of its leading characters, Kṛṣṇa and Arjuna, will be active fighters in that battle. Through a proper bibliographical revision, I will use the inductive method to carry out an analysis of the text in the narrative in the Hindu work, trying to include the hermeneutic perspective of the tradition itself, in our specific case, of the Gauḍīya Vaiṣṇava school of Caitanya Mah prabhu, and the commentators of the academy.

---

**KEYWORDS:** Bhagavad-gīt . War. Peace. Social division.

---

<sup>1</sup> Recebido em 30/05/2017. Aprovado em 30/09/2017.

<sup>2</sup> Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: lokasaksi@gmail.com

<sup>3</sup> Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Minas, Belo Horizonte. E-mail: laraologos@gmail.com

## Abreviaturas

*Bg* – *Bhagavad-gītā* ou simplesmente *Gītā*

*Bga* – *Bhagavad-gītā*: edição traduzida e comentada por Svāmī Prabhupāda

*Bgb* – *Bhagavad-gītā*: edição comentada por Śrīla Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura

*Bgc* – *Bhagavad-gītā*: edição traduzida por Winthrop Sargeant

*BhP* - *Bhāgavata Purāṇa*

*Ys* = *Yoga-sūtra*

---

## 1 INTRODUÇÃO

Para entendermos o fenômeno da guerra e da violência na cultura dos *Vedas*, especificamente tendo como recorte a obra filosófico-religiosa *Bhagavad-gītā*, com o intento de trazermos o *cânone* a uma reflexão contemporânea, faz-se mister uma breve avaliação de nosso contexto histórico atual sob a forma das, assim chamadas, “guerras de religião”<sup>4</sup>, em um mundo aquecido por vários conflitos étnicos e religiosos, solapado pelo fundamentalismo e o terror.

Um importante e oficial marco na história seria o ataque às torres gêmeas de Nova York, no dia 11 de setembro de 2001, e a posterior guerra no Afeganistão. Tais eventos levariam uma determinada religião, o islamismo, à associação com ataques suicidas e ataques terroristas. Porém, outros combates ocorreram antes, como o conflito que se arrastou pelo século XX entre a Irlanda do Norte e a República da Irlanda, denotando uma guerra na qual os participantes seriam católicos e protestantes.

---

<sup>4</sup> O termo passou a ser usado para definir muitos dos conflitos atuais, mas este não expressa com fidelidade todo seu conteúdo, como assinala o embaixador José A. L. Alves: “Há, evidentemente, ataques brutais de grupos étnicos e segmentos religiosos de certas populações contra seus irmãos inocentes, assim como entre forças armadas de coalizões militares e grupos religiosos que se consideram em guerra em nome de Deus. Há também, com certeza, conflitos intersectários que vêm destruindo países específicos; antagonismo extremista de certos grupos de crentes contra correligionários supostamente desencaminhados; bombardeios de vários lados contra alvos encarados como símbolos do Mal; operações militares de vingança ou compensação sob a cobertura de prevenção a agressões, estimuladas por citações religiosas. [...] Não obstante, nenhum dos conflitos armados correntes se encaixa no molde do ‘conflito de civilizações’, tomando-se ou não a palavra ‘civilização’ como significante de ‘religião’. Acima e por baixo de todas essas manifestações de violência, o conflito essencial de nosso tempo se dá entre fanáticos de espécies variadas.” (ALVES, 2010, p. 23).

A disputa pela Faixa de Gaza, no Oriente Médio, envolvendo o Estado de Israel e os palestinos sem Estado (judeus e muçulmanos); o conflito entre as ex-colonias britânicas, ndia e Paquistão, pelo território da Caxemira, confrontando hindus e muçulmanos; os sangrentos conflitos na ex-Iugoslávia entre sérvios, croatas, kosovares e bosnios de denominações “ortodoxa”, “católica” e “muçulmana”; os conflitos no Sri Lanka envolvendo hindus e budistas ou na Indonésia, além da crescente influência do Estado Islâmico e os combates na Síria, são alguns exemplos de conflitos envolvendo, de alguma forma, a religião.

Apesar de muitos destes conflitos serem de origem complexa, marcando estratégias geopolíticas e interesses economicos pelo acesso a diamantes, gás, petróleo, urânio e outros materiais e matérias-primas<sup>5</sup>, são vários exemplos de contínuos conflitos envolvendo interesses com um álibi religioso.

Voltando ao nosso objeto de pesquisa, a *Bhagavad-gita*, em que se considera que o próprio Deus supremo está a ditar ordens diretas para seu comandado, o príncipe Arjuna, para este se ocupar em uma guerra que acarretaria a morte de parentes e bem querentes. Será que a conivência com tal fratricídio poderia influenciar interpretações equívocas da obra, tornando-a instrumento para violência e a guerra nas mãos de fanáticos?

Cada vez mais os teóricos e pesquisadores das religiões caminham para estabelecer um ponto dialogal entre as religiões o qual estimule o desenvolvimento de uma ética que proporcione paz ou uma “cooperao religiosa em favor da paz”. Tratando-se de um diálogo de obras, envolvendo ações e colaboraao comum em favor de um mundo mais humano e justo (TEIXEIRA, 2003). Como projeta Hans Küng (2001) em sua criteriologia para discernir sobre uma *religião boa* que preservaria a humanidade e a vida, no desejo do teólogo suico, a guerra é algo nefasto que deve e pode ser totalmente abolido da esfera humana num futuro provável:

Em sua longa história, a humanidade aboliu costumes como o incesto, o canibalismo e a escravidão. Por que numa constelaao mundial totalmente nova, ela não poderia também acabar com as guerras? As guerras não são congenitas às pessoas tal como a agressividade e a sexualidade que fazem parte da natureza humana. As guerras são aprendidas e podem ser substituídas por regulamentoes pacíficas dos conflitos (KUNG, 2001, p. 125).

Com o meio academico projetando um diálogo entre as religiões tendo a paz mundial como eixo temático de debate e resolução de conflitos, seria indispensável à pós-modernidade um livro onde a figura normativa de Deus está incitando seu

---

<sup>5</sup> Conforme explica José Oscar Bezzo. Disponível em:  
<<http://latinoamericana.org/2003/textos/portugues/Bezzo.htm>>. Acesso em: 17 out. 2015.

discípulo a luta? A *Bhagavad-gītā* na qual a figura de Deus estimula a ocupação em uma guerra<sup>6</sup>, não estaria ferindo e sendo reprovada em tal modelo analítico? Qual seria a perspectiva da guerra e da violência na *Bhagavad-gītā*?

## 2 AS MOTIVAÇÕES INTERNAS DA CULTURA VÉDICA A PARTIR DA ÓTICA DA *BHAGAVAD-GĪTĀ*

### 2.1 O autêntico estímulo para guerra na *Gītā*

A *Gītā*, inserida em um mundo antigo, provido pelas bases de uma cultura oriental como os *Vedas*, calcada em uma sociedade teocêntrica, trata de um documento-síntese de vários processos, sistemas filosóficos, rituais e modelos soteriológicos sob a forma do *yogā*, disposto em diversas partes dos *Vedas*.

Do ponto de vista histórico, o *Bhagavad-Gītā* pode ser compreendido como uma grande tentativa de integrar diversas linhas de pensamento espiritual que predominavam dentro do Hinduísmo na Era Épica. Faz uma mediação entre o ritualismo sacrificial do sacerdócio ortodoxo e os ensinamentos inovadores que encontramos nas doutrinas esotéricas dos primeiros *Upanishads*, e engloba também elementos das tradições budista e jaina (FEURSTEIN, 1988, p. 243).

No capítulo 2 da *Bhagavad-gītā*, o qual faz um sumário e introdução<sup>8</sup> aos principais tópicos da obra, segundo Ithamar Theodor: “Este capítulo é em grande parte um epítome de todo o tratado, e muitos dos pensamentos brevemente mencionados até agora, serão desenvolvidos mais tarde” (THEODOR, 2010, p. 40). Dessa forma, Kṛṣṇa apresenta um roteiro soteriológico, um caminho metafísico para o encontro com o verdadeiro Eu. Ele começa aludindo descritivamente sobre a natureza da alma (2. 11-30), aponta as características do trabalho motivado (2. 31-37) e como, trabalhando com conhecimento, Arjuna poderia alcançar a libertação do enredamento material – *mokṣa* – (2. 37-53).

<sup>6</sup> “Droṇa, Bhīṣma, Jayadratha, Karṇa e os outros grandes guerreiros já foram destruídos por Mīm. Portanto, mate-os e não fique perturbado. Simplesmente lute, e você derrotará seus inimigos na batalha.” (*Bg* 11.34).

<sup>7</sup> Segundo Mircea Eliade, o termo *yoga*: “Etimologicamente, ele deriva da raiz *yuj*, ‘ligar’, ‘manter unido’, ‘atrelar’, ‘juntar’, que originou o termo latino *jungere*, *jugu* e o inglês *yokee* etc. O vocabulário *yoga* serve em geral para designar toda *técnica de ascese* e todo *método de meditação*” (ELIADE, 2012, p. 20).

<sup>8</sup> O Capítulo dezoito também faz, último capítulo da *Bhagavad-gītā*, e traz novamente uma síntese. A diferença entre os dois capítulos é que o segundo traz uma discussão aberta e abrangente com os conceitos védicos, já no capítulo dezoito, após amplo debate ao longo do texto, as conclusões se tornam específicas dando um maior enfoque ao processo de devoção (*bhakti*).

Após essa explicação pela parte de Kṛṣṇa, Arjuna questiona sobre os sintomas de uma pessoa em transcendência (*sthita-prajña*) e, finalmente, os últimos versos descrevendo as características da pessoa que alcançou inteligência estável e mente absorta nessa transcendência, tendo a paz como resultado de tal absorção, estimulando como Arjuna deveria alcançar paz (*śāntim*) através do controle dos seus sentidos em três versos-chave.

Compostos pelos versos 2. 66, 2. 70 e 2. 71, tais trechos trazem a paz constante como estado natural para a alma liberta, o primeiro verso desta sequência, recorrendo a um efeito didático corrente por Kṛṣṇa, aborda o efeito contrário por não se controlar os sentidos: “A pessoa que não controla sua mente não pode fixar sua inteligência na alma, não podendo meditar no Paramātmā [divindade localizada]. Sem meditação ele não tem paz. Sem paz, onde estará a felicidade” (*Bg* 2. 66)<sup>9</sup>.

Na sequência, é apresentada a atitude daquele que tem inteligência fixa: “Aquele que não se perturba com o incessante fluxo dos desejos — que entram como os rios no oceano, o qual está sempre sendo cheio, mas sempre permanece calmo — pode alcançar a paz, e não o homem que se esforça para satisfazer tais desejos” (*Bg* 2. 70)<sup>10</sup>. O verso seguinte traz a conclusão de tal discussão desta sessão e deste capítulo-resumo da *Gītā*: “Aquele que abandonou todos os desejos para o prazer dos sentidos, que vive livre de desejos, que abandonou todo o sentimento de propriedade e não tem falso ego — só ele pode conseguir a verdadeira paz” (*Bg* 2. 71)<sup>11</sup>.

Assim, como expressa a própria obra em sua primeira grande síntese, apesar de existir uma batalha de fundo e a própria divindade estar incitando a participação em tal atividade beligerante, a mensagem central da obra não se trata de uma apologia à guerra e à violência — ou um tratado marcial como o *Dhanurveda śāstra* —, mas um processo disciplinar para controlar e pacificar a mente, objetivando a libertação como *telos* último, despertando as qualidades primárias do ser, como a não-violência (*ahimsā*) — essa mencionada mais de uma vez na *Gītā*<sup>12</sup> —, e promover a paz definitiva que se reconhece no ser.

<sup>9</sup> *nāsti buddhir ayuktasya na cāyuktasya bhāvanā | na cābhāvayataḥ śāntir aśāntasya kutaḥ sukham ||*.

<sup>10</sup> *āpūryamāṇam acala-pratiṣṭhaṁ samudram āpaḥ praviśanti yadvat | tadvat kāmā yaṁ praviśanti sarve sa śāntim āpnoti na kāma-kāmī ||*.

<sup>11</sup> *vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāṁś carati niḥspraḥ | nirmamo nirahaṅkāraḥ sa śāntim adhigacchati ||*.

<sup>12</sup> “Inteligência, conhecimento, estar livre da dúvida e da ilusão, clemência, veracidade, controle dos sentidos, controle da mente, felicidade e aflição, nascimento, morte, medo, destemor, não-violência, equanimidade, satisfação, austeridade, caridade, fama e infâmia — todas essas várias qualidades dos seres vivos são criadas apenas por Mim.” (*Bg* 10. 4-5); “Humildade; modéstia; não-violência; tolerância; simplicidade; aproximar-se de um mestre espiritual genuíno; limpeza; firmeza; autocontrole; renúncia aos objetos de gozo dos sentidos; ausência de falso ego; a percepção segundo a qual o nascimento, a morte, a velhice e a doença são condições desfavoráveis; desapego [...]” (*Bg* 13. 8-12); “A Suprema

Do ponto de vista da própria tradição, o espírito belicoso e a própria atividade marcial eram muito mais vistos com uma atitude desportiva e prazenteirosa para aqueles membros da classe guerreira (*kṣatriyas*)<sup>13</sup>, do que propriamente uma função nefasta, hedionda ou horrenda, eram antes, um teste de força, habilidade e coragem<sup>14</sup> devido aos *kṣatriyas* serem influenciados por uma maior predominância da qualidade da *paixão* [*raja-guṇa*]. Sendo que a violência era encarregada a apenas uma camada do corpo social, tendo como finalidade a proteção do corpo social todo: “Dos braços da forma universal apareceu a função de proteção e os bravos *kṣatriyas* que agem de acordo com esse princípio, que protegem os outros *varṇas* [camadas sociais] de elementos perturbadores devido à sua natureza protetora<sup>15</sup>” (*SB* 3.6.31).

---

Personalidade de Deus disse: Destemor; purificação da própria existência; cultivo de conhecimento espiritual; caridade; autocontrole; execução de sacrifícios; estudo dos Vedas; austeridade; simplicidade; não-violência; veracidade; estar livre da ira; renúncia; tranquilidade; não gostar de achar defeitos; compaixão para com todas as entidades vivas; estar livre da cobiça; gentileza; modestia; firme determinação; vigor; clemência; fortaleza; limpeza; e estar livre da inveja e da paixão pela honra — estas qualidades transcendentais, ó filho de Bharata, existem nos homens piedosos dotados de natureza divina” (*Bg* 16. 1-3).

<sup>13</sup> No *Bhāgavata Purāṇa*, encontramos a seguinte passagem como se segue: “No campo de batalha, centenas de rios de sangue corriam dos membros dos seres humanos, elefantes e cavalos que haviam sido esfaqueados. Nesses rios braços pareciam serpentes; cabeças humanas, tartarugas; elefantes mortos, ilhas; e cavalos mortos, crocodilos. Mãos e coxas assemelhavam-se a peixes, cabelo humano a algas, arcos a ondas, e várias armas a moitas de arbustos. Os rios de sangue abundavam de tudo isso. Rodas de quadrigas lembravam aterrorizantes redemoinhos, e pedras preciosas e ornamentos pareciam seixos e cascalho nos impetuosos rios sanguinolentos, que despertavam temor nos tímidos, e júbilo nos sábios. Com os golpes de Sua arma-arado, o incomensuravelmente poderoso Senhor Balarāma aniquilou a força militar de Magadhendra. E apesar de esta força ser tão imbatível e assustadora quanto um oceano intransponível, para os dois filhos de Vasudeva, os Senhores do Universo, a batalha era pouco mais que uma brincadeira.” (*SB* 10.50.25-28). A tradução de Svāmī Prabhupāda para o sânscrito segue a tradução de Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura, porém, na passagem *pravartitā bhīru-bhayāvahā mṛdhe manasvinām harṣa-kaiṅṅ parasparam*, a palavra *bhīru* suporta como primeira acepção a expressão “temeroso” ou “medroso” e também “covarde” (MONIER-WILLIAMS, 2002), indicando o tipo de sentimento que era despertado em alguns, já para aqueles “determinados” ou de “mente forte” (*manasvinām*), a luta era objeto de grande deleite, e um folguedo de meninos (*vikṛāṅṅitam*) para a própria divindade. O que nos leva a inferir que, nas sociedades antigas — no caso específico, a védica —, tais embates tinham uma conotação diferente da atualidade, e, com a formação da civilização moderna e domesticada, adquire outro significado e impressão. Concluo, com base nos comentários de Heesterman que a domesticação, urbanização e burocratização são os antídotos para o conflito: sociedades mais estabelecidas têm mais a ganhar com a estabilidade e a previsibilidade, e menos entusiasmo pela emoção das situações e invasões. Se a aprendizagem védica floresce em sociedades estabelecidas, tal aprendizagem pode ter um estimado resultado sedativo/sedentário. Se não é, a princípio, o elitismo de uma aprendizagem sagrada sobre o eu que transcende oposições de todo tipo, é, no mínimo, o elitismo do dono de propriedade estabelecida (HEESTERMAN, 1993).

<sup>14</sup> Conforme a própria *Bhagavad-gītā*, a divisão social e religiosa védica (*varṇāśrama-dharma*), proveniente da própria divindade (*Bg* 4. 13) trabalha com o determinismo individual produzido pela influência sutil das qualidades da natureza material (*guṇas*), derivando desta a natureza psíquico-física do sujeito ao trabalho (*karma*). Tendo dito isto, as qualidades naturais com as quais um *kṣatriya* deve agir são: “Heroísmo, poder, determinação, destreza, coragem na batalha, generosidade e liderança são as qualidades naturais das atividades dos *kṣatriyas*” (*Bg* 18. 43).

<sup>15</sup> *bāhubhyo 'vartata kṣatram kṣatriyas tad anuvrataḥ | yo jātas trāyate varṇān pauraḥ kaṅṅaka-kṣatāt |*.

O *dharmā*<sup>16</sup> para o *kṣatriya* é o de dar proteção aos mais fracos ou proteger o restante da sociedade<sup>17</sup>, para tanto, o uso da violência é considerado como um aspecto dharmico ou religioso, devido à sua função de manter a ordem e a justiça dentro do corpo social. Em suas injunções sociais, Parāśara Muni prescreve: “Os *kṣatriyas*, prontos para punir com armas na mão, protegem os cidadãos, e conquistando a terra de seus exércitos inimigos, deve governar com *dharmā*” (*Parāśara smṛti* l. 58).

Um ponto importante a ser observado são os dos códigos éticos rígidos de uma batalha (*dharmayuddha*) que seguiam tais guerreiros, como expresso no próprio *Mahābhārata*<sup>18</sup>, (*Bhīṣma Parva* I-X, p. 2-3) da seguinte maneira:

- 1) O combate não deve começar antes do nascer sol e deve terminar exatamente no pôr do sol.
- 2) Vários guerreiros não podem atacar um único guerreiro.
- 3) Dois guerreiros podem duelar, ou se envolver em um combate prolongado, somente se eles carregam as mesmas armas e utilizam a mesma montaria [a pé, um elefante, um cavalo ou uma quadriga [carro de batalha]].
- 4) Nenhum guerreiro pode matar ou ferir um guerreiro que se rendeu.
- 5) Aquele que se rende se torna um prisioneiro de guerra e um escravo.
- 6) Nenhum guerreiro pode matar ou ferir um guerreiro desarmado.
- 7) Nenhum guerreiro pode matar ou ferir um guerreiro inconsciente.
- 8) Nenhum guerreiro pode matar ou ferir uma pessoa ou animal que não esteja participando na guerra.
- 9) Nenhum guerreiro pode matar ou ferir um guerreiro que está de costas ou distante.
- 10) Nenhum guerreiro pode atacar uma mulher.
- 11) Nenhum guerreiro pode atacar um animal que não é considerado uma ameaça direta.
- 12) As regras específicas para cada arma devem ser seguidas. Por exemplo, é proibido atacar abaixo da cintura na guerra com maça.
- 13) Guerreiros não podem se ocupar em qualquer guerra “desleal” que seja.

---

<sup>16</sup> Neste presente contexto, pode ser traduzido como religião, entendida como uma ação piedosa que eleva o indivíduo em consonância com as leis e diretrizes estabelecidas nos *Vedas*.

<sup>17</sup> De acordo com Svāmī Prabhupāda, em seu significado ao verso 2. 31 da *Gītā*: “*Kṣat* significa lesado. Quem protege contra danos é chamado de *kṣatriya* (*trāyate* — dar proteção)”.

<sup>18</sup> Gavin Flood descreve o *Mahābhārata* como “um épico de apelo universal que despertou um interesse extraordinário em diferentes culturas e através dos séculos”, sendo “o maior épico do mundo, contando com 100 mil versos” (FLOOD, 2014, p. 145). Sua compilação é atribuída ao sábio Vyāsadeva, e a reunião de seus textos se estendeu por vários séculos, ganhando seu formato definitivo provavelmente por volta do século II d. C., mas este já existia anteriormente via tradição oral. Compreendendo mais de 100.000 estrofes de quatro linhas (SATSVARŪPA GOŚVĀMĪ, 1994, p. 47), se formos comparar com as cerca de 15.000 estrofes da *Odisséia* de Homero, “o que o faz sete vezes maior do que a *Ilíada* e a *Odisséia* juntas.” (FEURSTEIN, 1988, p. 241).

Apesar de todas estas diretrizes terem sido rompidas no *Mahābhārata*, por ambos os exércitos, não devido à falta de caráter ou dubialidade na figura do guerreiro, mas devido à aproximação da era de *kali*, a quarta era do ciclo cosmológico védico, na qual todas as virtudes e a religiosidade diminuem, as contendas militares aconteciam sob estritas regras de cavalheirismo e ética, dando ao guerreiro um ar de nobreza e qualificação.

### 2.3 Compaixão de Arjuna: pureza ou fraqueza?

O príncipe Arjuna, fica dominado pela compaixão (*kṛpayā*) ao avistar os gladiadores na linha de combate de ambos os exércitos, que eram seus amigos e parentes: “seus pais, avós, mestres, tios maternos, irmãos, filhos, netos, amigos e também seus sogros” (*Bg* 1. 26). Uma vez que o guerreiro é descrito como uma grande personalidade, justo e benevolente, ele não queria participar daquela batalha, mas, sim, retirar-se da luta devido a vários conflitos internos, refletindo sobre questões existências, sociais, familiares e de sofrimento futuro devido à contravenção de princípios religiosos.

Arjuna enfrenta uma crise grave e fica paralisado devido a um conflito de valores. Por um lado, o seu compromisso com o caminho do *dharma* leva-o a seguir o caminho do guerreiro e da luta, enquanto, por outro lado, a luta parece impossível por razões óbvias. Naturalmente, Arjuna quer evitar de ter que matar os membros de sua família, enfrentando seus professores no campo de batalha, destruindo a dinastia, agindo contra o *dharma* e realizando sérios pecados. Ações que poderiam não só lançar o mundo no caos, mas também infligir sofrimento em vidas futuras. Arjuna não deseja vitória, um reino ou o prazer gerado por isto, e não poderia ver qualquer benefício por matar seus parentes; aparentemente, mesmo que a vitória estivesse ao seu lado, não haveria parentes e membros da família com quem comemorar a vitória; como tal, mesmo que ganhasse os três mundos, isso não poderia ser um motivo suficiente para justificar tal matança, muito menos a mera terra. Considerando as razões acima mencionadas, Arjuna prefere ser morto por estes adversários em vez de matá-los (THEODOR, 2010, p. 27).

Dessa maneira, o primeiro capítulo da *Bhagavad-gītā* expõe os conflitos do personagem, envolto em vários dilemas e o desejo de optar por uma fuga de tais condições, Arjuna está rodeado por diversas situações extremas que o confundiam e o deixavam em pesar.

Trazendo os precedentes da batalha de Kurukṣetra para o âmbito moral, qual sistema ético ou princípios civilizatórios apoiariam a matança dos bem querentes, dos parentes, amigos e mestres? Como podemos contra-atacar aqueles que são dignos de adoração, gratidão e respeito? Devido a essa determinada

preocupação, entre outros sentimentos, o guerreiro queria evitar a luta e renunciar a sua *performance inerente (sva-dharma)*, sua atividade natural e dharmica como guerreiro, porém, tal atitude, de acordo com os *Vedas*, não seria nobre, mas transgressora e maculada (*Bg 2. 33*)<sup>19</sup>. A primeira perspectiva da ação de Arjuna está envolta em um dilema moral ou ético dentro da tradição do ponto de vista da religiosidade mundana<sup>20</sup>. Com relação aos termos Ética e Moral, não irei fazer distinções entre as duas acepções em seu quesito semântico e etimológico, considerando-as como sinônimos ao mesmo objeto, como aponta Vaz:

Provavelmente a dúvida a respeito do matiz semântico diverso de Ética e Moral começou a formar-se desde os tempos kantianos e acentuou-se com a distinção introduzida por Hegel [...]. Considerados, porém em sua procedência etimológica, os dois termos são praticamente sinônimos e dado seu uso indiscriminado na imensa maioria dos casos, talvez seja preferível manter essa sinonímia de origem e empregar indiferentemente os termos Ética e Moral para designar o mesmo objeto (VAZ, 1999, p. 12).

É com o termo *dharmā*, apesar de estarmos cõscios da “não existência de nenhum equivalente semântico nas línguas ocidentais” (FLOOD, 2014, p. 80), que encontramos o maior grau de similitude para estabelecermos um diálogo com a noção de *ethos* ocidental, os princípios e regras que tornam possível e agradável a morada do homem. Num sentido mais fraco e particular, o *dharmā*<sup>21</sup> pode ser entendido como um conjunto sistêmico de leis, as quais colocariam o indivíduo em harmonia com a ordem do Universo ou força cósmica. Leis estas transcritas e fundadas nos *Vedas*. Sendo assim, tal expressão pode ser concebida como o “dever”, “religião”, “justiça”, “lei”, “ética”, “mérito religioso”, “princípio” e “direito” (FLOOD, 2014), relacionados aos rituais e as classes sociais conhecidas tecnicamente como *varṇāśrama-dharma*. Da mesma forma, enxerga Itamar Theodor em seu estudo aplicado à *Bhagavad-gītā*:

O termo *dharmā* é central no pensamento indiano e pode ser traduzido como religião, direito, moralidade, justiça, lei e ordem. *Dharma* não é apenas externo ao ser humano, ao contrário, é percebido como compreendendo a essência ou natureza de tudo. Como tal, ele aspira colocar tudo – não só o ser humano, mas todos os fenômenos, em seu

<sup>19</sup> “Se, contudo, você não executar seu dever religioso e não lutar, então na certa incorrerá em pecados por negligenciar seus deveres e assim perderá sua reputação de lutador.”

<sup>20</sup> Kṛṣṇa indica que a religião contida nos *Vedas* originais ou as camadas mais antigas dos *corpus* de texto (FLOOD, 2014), compostas pelo *Rg*, *Yajur*, *Sāma* e o *Atharva Vedas* e seus corolários conhecidos como *Śrutī*, devem ser superados em determinado momento por terem uma influência material: “Os Vedas tratam principalmente do tema dos três modos da natureza material. Ó Arjuna, torne-se transcendental a estes três modos. Liberte-se de todas as dualidades e de todos os anseios advindos da busca de lucro e segurança e estabeleça-se no eu” (*Bg 2. 45*).

<sup>21</sup> Da raiz verbal *dhṛ*, ou “ato de sustentar”, de manter. (MONIER-WILLIAMS, 2002).

devido lugar [...]. O *dharma* almeja estabelecer a sociedade humana sobre uma base moral sólida e, como tal, define o ser humano através de dois parâmetros que são os status profissional [*varṇa*] e pessoal [*āśrama*]. (THEODOR, 2010, p. 2).

Dados os devidos esclarecimentos sobre a noção do *agir justo* nas concepções ocidentais e védica, podemos inferir que, do ponto de vista da religiosidade mundana, não era nem o dever social de Arjuna nem o de sua natureza interna renunciar a batalha, pois este não tinha qualificação psíquico-física [*adhikārah* - 2. 47] para ser um renunciante [*sannyāsa*] como era estabelecido canonicamente e culturalmente, e, sim, o de agir como um guerreiro.

Como o coração de Arjuna não estava livre de todos os desejos materiais, e ele tinha uma disposição específica na estrutura social [*varṇāśrama*], estando casado [*grhastha*], e tendo a propensão de ser um governante e hábil militar [*kṣatriya*], Kṛṣṇa recomenda um processo yogico no qual este agiria inserido em sua posição social momentânea, utilizando suas habilidades e respeitando o *dharma*. Porém, a renúncia [*vairāgya*], esta como dispositivo crucial para se chegar a transcendência, limitar-se-ia apenas ao sentimento de posse [*nirmama*], ao desejo sensualmente motivado por lucro egoísta [*nirāśi*] e não há uma renúncia radical e ascética.

Dessa maneira, Arjuna deveria cultivar o conhecimento sobre a identidade imutável do eu [*adhyātma-cetasā*], e as outras ataduras materiais internas em prol, não de sua satisfação pessoal, mas dá satisfação do Supremo [*mayi sarvāṇi karmāṇi*] – *Bg* 2. 30. Tal processo, de cunho teocêntrico, que rejeita o hedonismo grosseiro decorrente do apego às formas aparentes devido à identificação com o ego materialista [*ahaṅkāra*] e entende a artificialidade de uma renúncia seca e estéril como proposta em algumas *Upaniṣads*, é conhecido como o equilibrado e acessível processo de *karma-yoga* (*Bg* 2. 51<sup>22</sup>).

Se em nome de uma atitude compassiva e um sentimento de preocupação com o bem-estar dos outros, Arjuna abnega a batalha e a violência, aí, sim, este ocorreria em uma autoviolência, por estar traindo sua própria natureza e suas propensões momentâneas, indo a um lugar isolado para pretensamente praticar meditação, tornar-se-ia um impostor [*mithyācārah*]<sup>23</sup>; e estaria agindo em pecado [*pāpa*] e irreligião de acordo com os códigos morais védicos [*dharma-śāstra*], como também conclui o próprio Kṛṣṇa na *Gītā* em dois momentos, no capítulo 3 (36) e no último e conclusivo capítulo: “É melhor alguém dedicar-se à sua própria ocupação [*sva-dharmo*], mesmo que a execute imperfeitamente, do que aceitar a ocupação

<sup>22</sup> “Engajando-se nesta *niṣkāma-karma-yoga*, tendo desistido dos resultados do trabalho, as pessoas inteligentes, livres da prisão do nascimento, alcançam o local sem sofrimento.”

<sup>23</sup> “Aquele que restringe os sentidos da ação, porém, cuja mente continua nos objetos dos sentidos, decerto ilude a si mesmo e é chamado de impostor” (*Bg* 3. 6).

alheia, executando-a com perfeição. Os deveres prescritos conforme a natureza da pessoa nunca são afetados por reações pecaminosas [*kilbiṣam*]” (*Bg* 18. 47).

#### 2.4 Ética mundana X ética transcendente

O ponto de vista que iriei argumentar neste excerto é de difícil aceitação, especialmente se forem analisados pelos parâmetros de nossa cultura ocidental atual. Sendo assim, com o intuito de evitarmos ao máximo de cometermos supostos anacronismos e de estabelecer as hierarquias dos saberes na visão da própria tradição, tentarei expor os conceitos e doutrinas como se referenciam em um dos textos-chaves da própria civilização védica, a *Bhagavad-gītā*.

Mesmo que no contexto da aplicação dos princípios de uma da religiosidade mundana – na ocupação estereotipada do indivíduo em sua performance inerente dentro das divisões do *varnāśrama* – seja compreensível que um militar tenha que se engajar a favor de uma luta justa, em defesa dos mais fracos e da proteção de sua nação, como alguém poderia ter a frieza de assassinar os próprios parentes e tutores?

Mesmo que tais oponentes fossem agressores, o vício e a corrupção [*pāpam*] não iriam dominá-lo? Que lucro e felicidade seriam alcançados por tal chacina? (*Bg* 1. 36) O que aconteceria com projetos sociais nos quais as mulheres estariam viúvas e as crianças órfãs e sozinhas? E a tradição moral e religiosa conduzida pelos mais velhos, estando estes mortos, quem seria responsável para transmiti-las às próximas gerações? (*Bg* 1. 39-40).

Tais argumentos em prol da coesão social e da manutenção da tradição podem ser definidos como preservação de uma cultura e identidade, a fim de se esquivar das reações sobre a forma do sofrimento ou busca egoísta da própria felicidade, podem ser considerados de grande valia e elucubração, especialmente em uma sociedade que almeja igualdade e equanimidade em todos os seus setores.

As lutas sociais em nome do bem-estar e da justiça tentam promover um artificial equilíbrio plurilateral, buscando maquiagem as diferenças e as fraquezas embotadas no sensível, muitas vezes, solapada por uma miscelânea de identidades e níveis de idiosincrasia do sujeito, que se tornam fluídas e instáveis pelo aceleração do tempo, sintomas de uma civilização empirizada que se voltou para o humano como o limite último das coisas e do saber:

A palavra mágica do pós-modernismo é sociedade. Isso não surpreende, pois com a crença de que não existe nada além do nosso mundo presente, a natureza e a sociedade são tudo o que resta, e das duas a natureza se tornou território de especialistas. Hoje, raramente entramos em contato

direto com ela; em geral é ela que chega até nós através do supermercado e envolta pelo ar condicionado e pelos sistemas de refrigeração. Desse modo, a sociedade acaba sendo a esfera da vida que nos afeta diretamente e aquela em que podemos ter alguma perspectiva de sermos valorizados (SMITH, 2001, p. 25).

Após esse paradigma de consciência ser demonstrado através da consciência do guerreiro, o do humano e de sua identidade no mundo apenas, suas argumentações não amolecem o posicionamento de seu amigo Kṛṣṇa, que permanece forte, inabalável e humilde como o cocheiro do carro de batalha. Na verdade, os sentimentos de Arjuna não seriam considerados como nobreza e excelsa disposição, mas como ignorância e lamentação:

O Senhor Bem-aventurado disse: De onde vem essa sua timidez. Vindo até você em tempos de perigo? Isso não é aceitável em você, não conduz ao céu e causa desgraça, Arjuna. Não se torne um covarde, Arjuna. Isso não é adequado para você. Abandone essa fraqueza. Levante-se, Arjuna! (*Bgc* 2. 2-3).

Como Arjuna proferira poderosos argumentos, mas estes numa perspectiva moral material, baseados numa concepção errônea do eu, relacionados apenas ao corpo empírico e as suas confluências relacionais baseadas numa identidade temporária e perecível do eu, Kṛṣṇa encontra em tais postulados a situação oportuna para explicar, ao desolado Arjuna, o conhecimento imutável do verdadeiro Eu.

Tal ensinamento é o denominador comum e fundante de um empreendimento espiritual universal, a metafísica e a ontologia que sustenta todo plano soteriológico possível na *Gītā*: a obtenção de verdadeiro Conhecimento (*jñāna*) ou apreensão cognitiva da realidade total, não só dos elementos fenomênicos, mas da Verdade Absoluta Una (*Brahman*) e do Ser em si (*Ātmā*). Tratando-se da discriminação racional entre as identidades temporárias que a alma (*jīvātmā*) – o eu – assume dentro do teatral ciclo de nascimentos e mortes, em diversas espécies de vida; da identidade real, eterna e imutável do ser, afirmando a inevitabilidade da destruição do corpo ou das respectivas formas que assumem os elementos materiais conforme os desejos do sujeito (*Bgc* 2. 16).

Trabalhando com estes pressupostos, ao ouvir os argumentos mundanos de seu deprimido amigo, Kṛṣṇa quer elevar sua consciência – a qual enxergava um panorama parcial das coisas – a uma visão completa, física e metafísica das coisas. Ascendendo-o de uma ética mundana para uma ética transcendental. Para isso, o rei de Dvārāka sutilmente esbofeteia Arjuna com luvas de película dizendo: “Você, enquanto lamenta-se pelo que não é digno de lamentação, põe-se a falar palavras cultas. Sábios não se lamentam pelo corpo grosseiro ou sutil” (*Bgb* 2. 11). Um dos

propósitos para Kṛṣṇa pedir a participação de Arjuna na batalha é de cunho didático, de elevar a consciência de Arjuna atrelada a uma moral mundana, presa aos conceitos e conexões relacionadas a uma identidade temporária e relativista<sup>24</sup> do eu à compreensão do verdadeiro eu. Segue-se desta passagem, dos versos 12 a 30 do segundo capítulo da obra hindu, uma interessante análise descritiva entre os atributos da alma em contraposição às características do corpo físico, estabelecendo a verdade espiritual por refutar o conceito corpóreo de vida (BHŪRIJANA, 1997). A questão sobre a identidade, a forma como ela é tratada na *Bhagavad-gītā*, independente de ela ser comprovada pelos parâmetros do método científico atual, traz as respostas de Kṛṣṇa para justificar o engajamento de Arjuna na batalha.

Dessa forma, considerando a ótica metafísica exposta na obra, aqueles corpos de guerreiros fatalmente iriam ser destruídos, quer Arjuna se ocupasse na batalha ou não, a morte seria certa independente da presunção de nossa participação, e a verdadeira identidade dos guerreiros, a alma espiritual, jamais poderia ser aniquilada (*Bga* 2. 27-28)<sup>25</sup>, bastava o príncipe Pāṇḍava conhecer tal discriminação para seu pesar se esvaír e poder agir em *karma-yoga* com determinação, ocupando suas habilidades marciais, seu *dharma*, a favor da satisfação de Deus.

Outro ponto ontológico importante discutido na questão identitária sobre o eu é a questão do “autor da ação”. Grosso modo, o cãnone védico explica que a ação pura da alma está na plataforma transmaterial, e que o eu não age no plano físico. Então, quem agiria? A ilusória concepção de “ego materialista” (*ahaṅkāra*)<sup>26</sup>. Ele induz o eu contaminado, ou falso-ego, a se identificar com o corpo e as ações, determinadas pela energia material sob a forma das qualidades materiais (*guṇas*): bondade, paixão e ignorância. Assim, as ações da alma condicionada teriam raiz nessa energia, e a liberdade do indivíduo estaria em poder escolher com qual qualidade (*guṇa*) se conectar, sendo que duas mais densas (paixão e escuridão) levariam ao

<sup>24</sup> “Àqueles que têm uma disposição aversiva, veem o Uno indivisível, através do uso equivocado dos sentidos e da razão [encobertos] de forma relativa no mundo” (*BhP* 3.32.28).

<sup>25</sup> “Para aquele que nasce, a morte é certa, e após a morte ele voltará a nascer. Portanto, no inevitável cumprimento de seu dever, você não deve se lamentar. Todos os seres criados são imanifestos no seu começo, manifestos no seu estado intermediário, e de novo imanifestos quando aniquilados. Então, qual a necessidade de lamentação?”

<sup>26</sup> Como assinalam os *Vedas*, a consciência pura (*citta*) que é caracterizada pelo conhecimento completo e da alma, de sua relação eterna com Deus (*BhP* 3.25.11), é encoberta em contato com a matéria e nessa fase contaminada é chamada de *falso autor* ou *ego material* (*ahaṅkāra*): “O ego material surge do *mahat-tattva* [totalidade cósmica geradora], que se desenvolveu da própria energia do Senhor. O ego material é dotado predominantemente com três espécies de poder ativo – o bom, o apaixonado e o ignorante –. É a partir dessas três espécies de ego material que se desenvolvem a mente, os sentidos de percepção, os órgãos de ação e os elementos grosseiros” (*BhP* 3.26.23-24). O principal sintoma do *falso autor* é o fazer esquecer, a amnésia da alma em relação com sua identidade original e a conseqüente identificação com o corpo temporário feito dos elementos grosseiros, suas diferentes designações e identidades temporárias e o crédito pelas atividades: “Confusa, a alma espiritual que está sob a influência do falso ego julga-se a autora das atividades que, de fato, são executadas pelos três modos da natureza material” (*Bga* 3. 27).

enclausuramento da alma no ciclo de nascimentos e mortes, e a outra, a bondade, de frequência compatível com a existência supramundana, conduziria o sujeito à libertação.

Por isso, Kṛṣṇa relata que: “Aquele que não é motivado pelo falso ego, cuja inteligência não está enredada, embora mate homens neste mundo, não mata. Tampouco fica preso a suas ações” (*Bg* 18. 17). A partir do momento em que acreditamos ser os autores, nossa inteligência está enredada, poluída pela noção de ego materialista, ao passo que quando o sujeito retira a concepção de autor, este é liberto da concepção material.

Arjuna não lutaria por capricho ou satisfação pessoal, por motivos interesseiros, tampouco ele renunciaria à luta por questões pessoais e altruístas, mais elevadas, mas também aprisionadas às dualidades da ação no mundo. Então, como é possível agir e não ser responsável pelos resultados residuais da ação? Agindo em nome de outra pessoa, como um subalterno. Assim, com um soldado no campo de batalha que está defendendo sua nação, quando mata no campo de batalha não é considerado um assassino, mas um herói, no processo de *karma-yoga*, quando se age para a satisfação da divindade suprema, a atitude que causaria cativo é passível de desprendimento.

### 2.5 Na perspectiva de alguns comentadores

A guerra e a violência, na *Bhagavad-gītā*, pode ser vista por dois ângulos que não são excludentes: um mais trabalhado pela tradição e por seus instrutores-praticantes (*ācāryā*), como acompanhamos até agora, de ter sido um fato histórico e ter ocorrido uma batalha sangrenta na cidade de Kurukṣetra, cidade essa hoje situada no estado de Haryana, a cerca de 160 km da capital indiana, Nova Delhi; e outro preferido pelos pesquisadores acadêmicos que dão ênfase à luta como uma metáfora, a da grande guerra do eu contra a mente tomada pelas paixões e seus apetites, pelo controle dos seus sentidos e sua serenidade:

Para generalizar, podemos dizer que em grande parte da tradição hindu o lugar real para a luta contra a violência, onde a não-violência triunfará – se é que triunfará – está dentro do indivíduo. Arenas externas, nas quais combatentes se confrontam, já foram julgadas como irrelevantes ou como sintomas apenas de lutas interiores. Podemos ler a famosa *Bhagavad Gīta* sob esta luz. Embora o diálogo entre o Senhor Krishna e o guerreiro Arjuna ocorra literalmente em um campo de batalha enquanto uma guerra altamente sangrenta está prestes a começar e embora o resultado direto dos ensinamentos da *Gīta* seja o início do combate, a tradição tem, geralmente, visto a *Gīta* como um ensinamento sobre a transformação interna do guerreiro, em quem a descoberta da auto identidade é acompanhada pela erradicação da raiva, medo, ganância e ódio e da

cessação da prática de dividir o mundo entre inimigos e amigos. (FRANCIS; CLOONEY, 2002, p. 116).

Como a *Bhagavad-gītā*, além de comportar um aspecto polissêmico, suportando vários níveis e dimensões de discussão, também é um tratado de *yoga*, podendo ser dividido em três camadas diferentes nos respectivos processos de *karma*, *jñāna* e *bhakti*, como propõe Ithamar Theodor com sua metáfora:

Eu ofereço a metáfora de uma casa de três andares. Esta casa não só tem três andares, pisos ou camadas, mas tem uma escadaria ou degraus, levando os moradores do primeiro andar para o segundo, e do segundo para o terceiro. O piso inferior representa a vida humana neste mundo [*karma*], o segundo andar é um piso intermediário, em que a pessoa abandona a vida mundana e busca o estado de libertação [*jñāna*], o terceiro andar representa a absorção integral no estado liberado [*bhakti*] (2010, p. 5).

A dinâmica de um processo de *yoga* é a do autocontrole, necessariamente, o controle da mente e dos elementos sutis que formam a consciência, em um único ponto. “Yoga significa controlar as funções da mente” (*Ys* 1. 2)<sup>27</sup>, porque a mente é flutuante (*cañcalam*), turbulenta (*pramāthi*), forte (*bala-vat*) e obstinada (*dr̥ḍham*) (*Bg* 6. 34), ela pode ser nossa amiga quando está controlada, conduzindo o sujeito à autorrealização, mas pode ser nossa pior inimiga quando está apegada aos objetos sensíveis em busca de prazer, levando o eu à degradação (*Bg* 6. 5). Quando esta mesma mente e o restante da consciência estão alinhados com o eu, com a alma e sua relação com o Supremo, o sujeito encontra-se na posição liberta, mas quando essa mesma mente, pensa, sente e deseja as coisas sensíveis, sem uma conexão com o Absoluto, o indivíduo está numa posição condicionada materialmente (*BhP* 3.25.15).

Em linhas gerais, o que Kṛṣṇa está propondo na obra é um rigoroso processo de encontro consigo mesmo, de absorção e de contemplação. A guerra, se encarada de forma literal e histórica, é apenas um pano de fundo: “A mensagem central da *Gītā* é algo mais fundamental, algo que tem um alcance universal, na perspectiva total de que a questão da guerra e da paz é apenas um problema entre muitos outros. Além disso, como previsto pela *Gītā*, a guerra não é incompatível com uma vida de paz e justiça.” (UPADHYAYAY, 1969, p. 159).

Na opinião da *Gītā*, e da cultura védica em geral, devido à dimensão ôntica da realidade fenomênica ser dual (*dvandva-mohena*) – o mundo material sempre irá mostrar dois lados de um objeto –, sendo o sujeito também encoberto por tais dualidades (*Bga* 7. 27)<sup>28</sup>. Dessa maneira, paz e guerra sempre vão conviver

<sup>27</sup> *yogas citta-vrtii nirodhah*.

<sup>28</sup> “Ó descendente de Bharata, ó vencedor do inimigo, todas as entidades vivas nascem em ilusão, confundidas pelas dualidades surgidas do desejo e do ódio.”

entrelaçadas continuamente. Já o hiperurano védico, a região de Vaikuṅṭha, o mundo espiritual é Uno e absoluto, sendo sem dualidades (*advaya*), enquanto, no plano fenomênico, existe sempre um segundo para o mesmo objeto, no plano transcendente, não existe um segundo, ou seja, o eu e o corpo são o mesmo e só existiriam paz e felicidade plenas e puras.

### 3 CONCLUSÃO

Portanto, a batalha era considerada moral, justa e religiosa de maneira circunstancial para Arjuna do ponto de vista da cultura védica, porém, com relação às consequências sociais, tais como a chacina dos próprios parentes, a perda da tradição familiar e o desamparo de mulheres viúvas e filhos órfãos (*Bg* 1. 39-41), o que resultaria em problemas futuros de ordem social, Kṛṣṇa encontra em tal argumentação a situação mais oportuna para explicar ao desolado Arjuna sobre o conhecimento mutável, falibilidade e dualidade das coisas sensíveis, para elevar as premissas de uma estrutura moral que se aplica a esta realidade temporária e relativa para uma ética no plano absoluto, e que a guerra como as demais misérias são condições contínuas existentes nesse mundo<sup>29</sup>.

Qualquer um que leia a *Bhagavad-gītā* com atenção e sinceridade terá que se esforçar muito para enxergar nas linhas ou entrelinhas do *corpus* textual uma espécie de *Jihād* ou algum tipo de incitação para se estabelecer alguma “Cruzada” em busca de um puritanismo religioso ou de uma religião perfeita e exclusiva inseridas na sociedade. Assim, como a cultura hindu, a *Gītā* sempre trabalhou com a pluralidade e a diversidade: “Eu respondo as pessoas de acordo com o grau em que eles se rendem a mim. Todos os homens seguem o meu caminho. Ó filho de Pṛṥha” (*Bga* 4. 11).

A violência e a guerra propostas nos *Vedas* têm um propósito específico, manter a lei e a ordem, protegendo os membros mais fracos da sociedade de elementos perturbadores, como ladrões, assaltantes e invasores inimigos, sendo assim, executadas por uma parte do corpo social religiosamente determinada para tal atividade<sup>30</sup>, os membros da casta guerreira, sobre severos e estritos códigos éticos

---

<sup>29</sup> “Após Me alcançarem, as grandes almas, que são yogīs em devoção, jamais retornam a este mundo temporário que é cheio de misérias, porque eles obtiveram a perfeição máxima” (*Bga* 2. 15 grifo nosso).

<sup>30</sup> De acordo com o *Bhāgavata Purāṇa*: “O rei será firmemente determinado e estará sempre situado na verdade. Ele será um amante da cultura bramínica e prestará todas as espécies de serviço aos velhos e dará refúgio a todas as almas rendidas. Prestando respeito a todos, ele será sempre misericordioso com os pobres e inocentes. O rei respeitará todas as mulheres como se fossem sua própria mãe, e tratará sua própria esposa como a outra metade de seu corpo. Ele será como um pai afetuoso para seus cidadãos, e tratar-se-á a si mesmo como o mais obediente servo dos devotos, que sempre

de guerra. Assim como o Estado possui seu aparato policial e militar para pr3pria prote77o, independente dos desvios e corrup773es de prop3sito que possam existir, as for77as b3licas s3o como os poderosos bra77os a proteger o corpo social contra retalia773es e usurpa773es.

Por3m, saindo da 3tica hist3rica da guerra na *Gītā*, circunstancial e secund3ria, e indo para seu aspecto introspectivo e yog3co, esta dialoga com o indiv3duo, apontando a necessidade de autocontrole e de conhecimento do verdadeiro eu e da Verdade Absoluta realizada pelo pr3prio sujeito. Nessa perspectiva, todos n3s travamos uma grande batalha di3ria, contra os nossos v3cios, contra as injusti77as, contra o mal externo e interno, contra o lado sombrio do eu em constante luta por buscar a luz.

## REFER3NCIAS BIBLIOGR3FICAS

ALVES, Jos3 A. L. Coexist3ncia cultural e “guerras de religi3o”. *Revista Brasileira de Ci3ncias Sociais*. S3o Paulo, v. 25, n. 72, p. 21-172, fev/2010.

BHAGAVAD-G3T3. Por Sv3m3 Prabhup3da. *O Bhagavad-g3t3 como Ele 3*. 3 ed. S3o Paulo: BBT, 2001.

BHAGAVAD-G3T3. By Śr3la Viśvan3tha Cakravart3 T3h3kura. *S3r3rtha-Varṣiṇ3-Tik3*. Chennai: Sri Vaikuntha Enterprises, 2003.

BHAGAVAD G3T3. By Winthrop Sargeant. Albany: New York Press, 2009.

BH3GAVATA PUR3N3. Por Sv3m3 Prabhup3da. *Śr3mad-Bh3gavatam*. S3o Paulo: BBT, 19 tomos, 1995.

BH3RIJANA, D3sa. *Surrender unto me: an overview of the Bhagavad-g3t3*. New Delhi: VIHE, 1997.

DAUSTER, G; RESNICK, H. **Yoga sutra de Patanjali**. Uma abordagem pr3tica. Para3so dos P3ndavas: Chapada dos Veadeiros, 2009.

ELIADE, Mircea. *Yoga, imortalidade e liberdade*. 5. ed. S3o Paulo: Palas Athenas, 2012.

FEUERSTEIN, Georg. *A tradi773o do yoga: hist3ria, literatura, filosofia e pr3tica*. S3o Paulo: Pensamento, 1998.

---

pregam as gl3rias do Senhor. O rei considerar3 todas as entidades vivas corporificadas t3o queridas como o seu pr3prio eu, e estar3 sempre aumentando os prazeres de seus amigos. Ele se associar3 intimamente com pessoas liberadas, e ser3 m3o punidora para todas as pessoas 3mpias”. (*BhP* 4. 16-18).

- FLOOD, Gavin. *Uma introdução ao hinduísmo*. Tradução de Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014.
- FRANCIS, X.; CLOONEY, S. J. Violence and nonviolence in Hindu traditions. In: *Contagion*. Michigan. v. 9, n. 1, p. 109-139. Spring 2002.
- HEESTERMAN, J. C. *The broken world of sacrifice: an essay in ancient Indian ritual*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- KÚNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- MAHĀBHĀRATA. Translated into English by Pratap Chandra Roy. 12 Vol. Toronto: University of Toronto, 1965. Disponível em: <<http://www.holybooks.com/mahabharata-all-volumes-in-12-pdf-files/>>. Acesso em: 25 jun. 2017.
- MONIER-WILLIAMS, M. A *Sanskrit-English dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- SATSVARŪPA GOSVĀMĪ, Dāsa. *Introdução à filosofia védica: a tradição fala por si mesma*. São Paulo: BBT, 1994.
- SMITH, Huston. *Por que a religião é importante: o destino do espírito humano num tempo de descrença*. São Paulo: Cultrix, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino L. C. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. In: *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, 2º sem. 2003.
- THEODOR, Ithamar. *Exploring the Bhagavad Gītā: philosophy, structure and meaning*. London: Ashgate, 2010.
- VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia*. v. IV. 5. ed. Loyola: São Paulo, 2009.
- VYĀSADEVA, K. D. *Mahābhārata*. Translated into English by Pratap Chandra Roy. 12 Vol. Toronto: University of Toronto, 1965. Disponível em: <<http://www.holybooks.com/mahabharata-all-volumes-in-12-pdf-files/>>. Acesso em: 25 mar. 2014.
- VYĀSADEVA, K. D. *Bhāgavata purāṇa*. por Svāmī Prabhupāda. “Śrīmad-Bhāgavatam”. São Paulo: BBT, 19 tomos, 1995.
- UPADHYAYA, K. N. The Bhagavad Gītā on War and Peace. *Philosophy East and West*. Hawai. v. 19, n. 2, p. 159-169, apr. 1969.