



VII Simpósio Nacional de História Cultural
**HISTÓRIA CULTURAL: ESCRITAS, CIRCULAÇÃO,
LEITURAS E RECEPÇÕES**

Universidade de São Paulo - USP

São Paulo - SP

10 e 14 de Novembro de 2014

**A POETISA EDUCADORA E O PACIFISTA SANTO:
CONVERGÊNCIAS IDEOLÓGICAS E LITERÁRIAS
ENTRE CECÍLIA MEIRELES E MAHATMA GANDHI NO PÓS-
GUERRA**

Gisele Pereira de Oliveira*

*Em todo caso se for possível considerar “raízes espirituais”
aquilo de que mais gosto, ou que mais repercute em mim,
lembrarei o Oriente clássico e os gregos;
toda a Idade Média; os clássicos de todas as línguas;
os românticos ingleses; os simbolistas franceses e alemães.
E principalmente a literatura popular do mundo inteiro,
e os livros sagrados.*

Cecília Meireles (1983a, p. 68)

Cecília Meireles (1901-1961) é mais conhecida por sua poesia, entretanto, foi também educadora, folclorista, tradutora e cronista (produzindo crônicas de viagem, de educação e de temas gerais, tanto na forma de livros como para jornais).

Intelectual aguçada e cosmopolita, viajou intensamente e estudou detidamente uma gama variada de línguas, culturas e sistemas filosóficos. Dentre seus objetos de estudo, encontra-se a Índia: estudou o budismo, o hinduísmo e línguas indianas; detinha

* Mestre em História Social pela FFLCH/USP, com a pesquisa *As faces da Devī*. A mulher na Índia antiga em sacrifícios, ritos de passagem e ordem social na literatura sânscrita. Doutora em Literatura e Vida Social pela UNESP-Assis, cuja pesquisa se intitula *Cecília Meireles e a Índia: das provisórias arquiteturas ao “êxtase longo de ilusão nenhuma”*. Agência de fomento: FAPESP.

conhecimento vasto sobre a literatura sânscrita, principalmente através de traduções francesas; viajou pela Índia por dois meses em 1953, produzindo um livro de poemas, *Poemas escritos na Índia*, e diversas crônicas sobre o que vivenciou ali e onde participou de um congresso internacional sobre as ideias de Gandhi para o bem universal; cultivou admiração e empreendeu debates, por meio de sua escrita, com personalidades indianas da época, como Rabindranath Tagore e Mahatma Gandhi.

Como poetisa-educadora, que dizia ter toda e qualquer produção sua o fim último da formação humana, ou seja, do despertar das pessoas do torpor que via como um tipo de sonambulismo, ou uma inércia intelectual e afetiva, voltou-se à pessoa de Gandhi, o pacifista santo, como interlocutor espiritual e ideológico, escrevendo uma biografia, poemas e crônicas sobre ele, sobre seus feitos e suas ideias sobre paz, educação e religiosidade.

Nosso objetivo neste trabalho é levantar as ideias gandhianas, oriundas da literatura sagrada da Índia e de suas experiências, que perpassam a produção de Cecília Meireles explícita, implícita, ou, melhor, antropofagicamente, considerando o contexto de reforma ideológica que o pós-guerra exigia dos intelectuais inquietos com os males que a modernidade gerou e preocupados com os tempos vindouros.

Em *flash* dado a João Condé, em 1955, para *O Cruzeiro*, Cecília Meireles faz duas referências a Mahatma Gandhi: uma personalidade que admira profundamente, paralelamente a Francisco de Assis e Vinoba Bhave,¹ e sua grande emoção ao ver sua “Elegia sobre a morte de Gandhi” traduzida e publicada em diversos idiomas da Índia, em 1948 (apud MEIRELES, 1983, p. 67) – tanto quanto visitar os Açores (terra de sua avó).

Sua admiração e conhecimento acerca do pensamento e história de Gandhi estão expressos pelos dois poemas sobre ele (a elegia e “Mahatma Gandhi”), pela biografia “Gandhi, um herói desarmado”,² a crônica “O aniversário de Gandhi” (MEIRELES, 1980), a sequência de crônicas sobre o evento “Seminar on the Contribution of Gandhian Outlook and Techniques to the Solution of Tensions between and within Nations” (Cf.

¹ Associado de Mahatma Gandhi, Vinoba Bhave (1895-1982) é considerado precursor do movimento em seu viés espiritual e, diferenciando-se de Gandhi pelo maior e extenso conhecimento das escrituras, simultaneamente, promove as atividades de reforma social propostas pelo pacifista. Cecília dedicou-lhe um poema que será abordado no capítulo sobre o livro *Poemas escritos na Índia*.

² In: **Grandes Vocações**. São Paulo: Donato Ed., 1960, p. 245-327 (vol. 4, “Apóstolos Modernos”).

MEIRELES, 1999b),³ na Índia, em 1953, além de referências dispersas na vasta coleção de crônicas de educação.

Mohandas K. Gandhi (1869-1948) é geralmente conhecido por sua atividade política e social que contribuíram relevantemente para o processo da independência da Índia do domínio britânico, que se deu em 1947. Entretanto, seu carisma, sua militância e ideologia se originaram da tradição espiritual milenar da Índia, adotada como prática religiosa do pacifista: “A práxis sociopolítica de Gandhi da não-violência (*ahimsa*) – a não-ação ativa – foi a forma histórica assumida por uma disciplina imemorial de *renúncia*, em conformidade com os ensinamentos dos *Upanishads* entre outros” (LOUNDO, 2007, p. 150).

Para Cecília, dentre as pessoas mais envolvidas com a transição para o primeiro momento da Índia independente, em Jawaharlal Nehru (1889-1964)⁴ se via o artista, em Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975),⁵ o sábio, e em Gandhi, o apóstolo – ao qual ela também referir-se-ia como a um santo:

As grandes e merecidas comemorações do centenário de Tagore [1961], este ano, não obscurecem a data natalícia de Gandhi, quase centenário também, pois nasceu a 2 de outubro de 1869. Ao contrário: sob essa luz altíssima que ilumina a figura do Poeta, alcança relevo maior a figura do Santo, esse curioso, moderno Santo das multidões, que viveu e morreu pela independência de seu povo e pode ser considerado o Pai da Pátria (MEIRELES, 1980, p. 150).

Entretanto, o conceito de santo na Índia se difere daquele comum aos ocidentais (a partir da religião católica,⁶ sobretudo): uma pessoa santa seria um renunciante (*sadhu*) que vive da mendicância e, assim, à mercê da vontade divina para sua subsistência, sem

³ Há também volume contendo as palestras e discussões que aconteceram durante o congresso: AZAD, Maulana A. K. *Gandhian Outlook and Techniques: A Verbatim Report of the Proceedings of Seminar on the Contribution of Gandhian Outlook and Techniques to the Solution of Tensions between and within Nations (Held in New Delhi from the 5th to the 17th January, 1953)*. New Delhi: Ministry of Education, Government of India, 1953.

⁴ Estadista indiano, foi o primeiro-ministro inaugural da Índia autônoma, sendo reeleito e, até hoje, o de mais longo mandato. É considerado o herdeiro das ideias de Gandhi e era conhecido como *Pandit* Nehru (“professor”, “sábio”). Cecília escreveu uma elegia por sua morte.

⁵ Filósofo estadista indiano, foi o primeiro vice-presidente da Índia liberta e o segundo presidente. Cecília o ouviu palestrar no Congresso sobre Gandhi e seu apreço pelo discurso e pela pessoa estão registrados na crônica “Um grande discurso” (MEIRELES, 1999b, p. 203-206).

⁶ Apesar de existir na tradição religiosa indiana histórias de santos que demonstraram poderes místicos e efetuaram milagres, estes não são prerrogativas para o *status* de santidade, como o é na tradição cristã largamente difundida no Ocidente.

a filiação a ou o controle de uma instituição, geralmente dedicada à peregrinação aos lugares sagrados, ou fixação a um deles, à meditação e ao estudo e recitação de textos sagrados; ou o *yogi* que opta pela reclusão e pela prática da meditação em combinação com posturas (*asanas*) do *yoga* e controle da circulação do ar (*pranayama*); ou, ainda, aquele que se dedica aos estudos das escrituras e seu ensinamento (*pandita*), muitas vezes aceitando discípulos e combinando esta atividade com práticas espirituais, como meditação, recitação dos textos e de *mantras*. Mas, pode-se dizer que, sobretudo, um santo nesta cultura é aquele que ensina com seu exemplo, que coloca as prescrições das escrituras sagradas em prática e, assim, inspira as pessoas a seguirem-no em sua senda espiritual; este é o *guru*, “mestre”: “Exercia, desse modo [ao empoderar o povo e chamar os injustos ao exame de consciência], uma dupla atividade de educador e mestre e guia: ensinando a uns a vencerem sua capacidade de sofrimento, e a outros a se livrarem do peso de suas culpas” (MEIRELES, 1980, p. 152).

Em que medida Gandhi se encaixa nos perfis de santos descritos acima? Para Cecília, ele ensinou um preceito religioso básico, mas se diferenciou pela regularidade, intensidade e abrangência com que o disseminou e praticou: “Um homem que disse: “Deus é verdade e amor.” Coisa que já não era inédita. O inédito é a sua aplicação na vida diária, – à política e à economia” (MEIRELES, 1999b, p. 189).

Ele possuía uma agenda moral e uma conduta comprometida com a verdade, que visava transmitir ao povo através de seu próprio exemplo, pautadas tanto em seus estudos dos textos sagrados⁷ como por sua experiência praticando-as. Sua convicção essencial era de que todas as suas atividades tinham como meta última a busca da Verdade, ou seja, da Verdade Absoluta, ou Deus, e, desta forma, levava uma vida religiosa, santificada, conforme nos diz em sua autobiografia:

O que almejo alcançar – ao que tenho me esforçado e me fixado por trinta anos – é autorrealização, ver Deus face a face, obter *moksha*.⁸ Eu

⁷ Além das escrituras hindus e diversos comentários sobre elas, Gandhi aponta como principais leituras *The Kingdom of God Within you*, *The gospels in brief* e *What to do?*, de Leon Tolstói, *Unto this last*, de John Ruskin (GANDHI, 2011, p. 95 e p. 170), *The light of Asia*, de Edwin Arnold, *India: what can it teach us?*, do Max Müller, o Alcorão na tradução de George Sale (*The Koran interpreted – a translation*), *Life of Mohamed and his successors*, de Thomas Carlyle, *The sayings of Zarathustra – sem menção do autor* (Ibidem, p. 170-171), alguns livros cristãos, como *The perfect way*, de Edward Maitland, e *The new interpretation of the Bible – sem menção do autor* (Ibidem, p. 147), *Many infallible proofs*, de Arthur T. Pearson, *Analogy of Religion, Natural and Revealed*, de Joseph Butler (Ibidem, p. 131).

⁸ *Moksha* significa na tradição hindu a libertação do ciclo de nascimentos e mortes, ou seja, o fim da reencarnação.

vivo e me movo e tenho meu ser em busca desta meta. Tudo que eu faço pelo meio da fala e da escrita, e todos meus empreendimentos no campo político são direcionados a este fim (GANDHI, 2011, p. xii).⁹

Corroborando a visão da poetisa da santidade de Gandhi, pode-se considerá-lo um renunciante: desde sua estadia e atuação como advogado na África do Sul, renunciou gradualmente aos bens materiais, aceitando apenas doações que lhe permitissem prestar serviço público, ao qual decide se dedicar como atividade principal vitalícia, como ele diz em sua autobiografia.

E, para oferecer este serviço público, ele precisava conhecer o povo. Portanto, passou extensa parte da vida viajando para os mais variados locais, às mais remotas vilas e regiões da Índia, a pé ou de trem na terceira classe, juntamente com os mais humildes:

Num país de grande riqueza imaginativa, onde os Deuses facilmente se podem multiplicar, o Mahatma não pretendeu subir jamais além da sua condição de homem e de cidadão; ao contrário, vemo-lo constantemente procurando descer ao que nessa condição pode existir de mais humilde precário, desditoso, para aprender todas as misérias, e dar-lhes adequada solução. Vemo-lo utilizar transportes de ínfima classe, caminhar a pé com os peregrinos, interessar-se por assuntos domésticos de limpeza, higiene, alimentação, sem que esse constante pousar em níveis tão obscuros perturbe o ímpeto e a extensão de seus voos (MEIRELES, 1980, p. 153).

Paralelamente, assim, constituiu diferentes *ashramas* (comunidades em que se vive de acordo com regras e práticas estabelecidas por um líder, uma ideologia ou uma norma hinduísta) nos quais convivia direta e diariamente com seus seguidores que eram das mais diversas origens, e camadas sociais (castas), incluso os intocáveis, fazendo experimentos com dietas, agricultura, padrões de higiene e limpeza, em busca de sustentabilidade, de autossuficiência. Aliás, será nestes *ashramas* onde fará o empreendimento da roca para a produção autônoma de roupas – prática que se tornou icônica em relação a ele e às suas atividades, principalmente, em oposição ao império britânico.

Gandhi, que vivia só com o mínimo para a subsistência, defendia que, provavelmente de acordo com a *Bhagavad-gita*, nossa relação com este mundo é de *trustees*, ou seja, de “curadores”, “tutores”, “guardiões”: bens são-nos delegados e, apesar de usufruir destes para as necessidades de subsistência e prazer, temos deveres para com

⁹ Todas as citações deste volume são traduções para o português feitas por nós.

eles, e devemos sim usá-los, entretanto, com a consciência de e no escopo do que levaria ao fim último, qual seja, a autorrealização e, então, *moksha*.

Sua religião, hindu (*vaishnava*¹⁰), foi uma escolha, pois, apesar de nascido em família dessa tradição, suas idas à Inglaterra (1888-1891), para curso superior, e à África do Sul (1893-1914), lhe proporcionaram estudos (ver nota de rodapé 56) e contato extenso com adeptos do cristianismo e da religião islâmica, de forma que pôde decidir seguir a herança espiritual familiar ou aderir a outro segmento religioso. Entretanto, “Gandhi acreditava no ensinamento básico de todas as religiões, e que o conhecimento não é monopólio de nenhuma religião ou seita particular”¹¹ (MEIRELES, 1998, p. 334). Dessa forma, sem atitude proselitista, mas acreditando que promulgava conceitos e básicos e universais, juntamente a práticas e hábitos que promovessem uma melhor condição de vida às pessoas, Gandhi constituiu seu programa com alguns preceitos que apresentaremos a seguir.

Dentro dos parâmetros da religião *vaishnava*, e de sua experiência pessoal, além da dieta vegetariana, adotou a *Bhagavad-gita* como manual de conduta e guia espiritual, compreendendo e agindo de tal forma que não houvesse diferença entre religião e moral (Cf. *ibidem*, *idem*). Mesmo publicamente citando a *Bhagavad-gita* como referência principal, ao falar sobre as diversas religiões, preconizava a moral subjacente a todas, e sua prática como prerrogativa. Sua prescrição de uma moral, para Cecília, era a lembrança necessária para tempos difíceis, do pós-guerra, do legado precioso dos antepassados:

¹⁰ O termo religião *vaishnava* “é utilizado pelos indólogos modernos para indicar a manifestação histórica do sistema filosófico-religioso dos adoradores de Vishnu” (OLIVEIRA, 2009, p. 17). Sua prática se concentra no serviço devocional (amoroso), ou *bhakti yoga*, ao casal divino, especialmente, a Radha e Krishna (Cf. *ibidem*, p. 34-35). É interessante observar que de acordo com os preceitos de Caitanya (XV-XVI d.C.), líder e reformador *vaishnava*, rejeita-se da condição social regulada pelo nascimento; o que se compactua com os ideais de Gandhi. Caitanya dirá: “uma pessoa nascida em família baixa não está desqualificada para desempenhar serviço devocional [*bhakti*] ao Senhor Krishna, nem pelo simples fato de nascer em aristocrática família de *brahmana* fica alguém apto para o serviço devocional” (Apud *ibidem*, p. 306).

¹¹ Gandhi nem mesmo aprovava o termo tolerância entre religiões, como explica a seguir: “Eu não gosto da palavra tolerância, mas não consegui pensar num melhor termo. Tolerância pode implicar a suposição da inferioridade de outras crenças em relação a nossa, enquanto Ahimsa nos ensina a oferecer o mesmo respeito às crenças religiosas dos outros conforme consentimos para com a nossa própria, admitindo a imperfeição dessa. Essa posição será prontamente aceita pelo verdadeiro buscador da Verdade que siga a lei do amor. Se atingirmos a plena visão da verdade, não mais seríamos meros buscadores, mas teríamos nos tornado um com Deus, pois a Verdade é Deus. Mas por sermos apenas buscadores, continuamos nossa busca e somos conscientes da nossa imperfeição. E se somos nós mesmos imperfeitos, a religião como concebida por nós deve ser imperfeita [...] sempre sujeita à evolução e reinterpretção. [...] Se todas as fés concebidas pelo homem são imperfeitas, a questão do mérito comparativo não pode surgir” (GANDHI, 2008, p. 23-24 – tradução nossa).

Ora, este chefe [espiritual] – todos o sabemos – não inventou nada – provou, apenas que se pode viver, praticar o código moral de todos os povos, – código que jaz esquecido, abandonado, desprezado sob a desordem do século, feita de paixões desencadeadas irresistíveis seduções (MEIRELES, 1999b, p. 195).

Para se compreender sumariamente a ideologia e movimento proposto por Gandhi, apresentaremos alguns conceitos fundamentais, primeiramente, pela voz da própria Cecília: “Não ter medo. Não fazer o mal. Amar a verdade. Vivê-la. Dispensar o supérfluo. Prezar a castidade. Não pactuar com a violência... – relembro pontos esparsos na obra imensa de Gandhi” (Ibidem, idem).

O primeiro e, talvez, o mais importante conceito gandhiano seria *ahimsa*, ou “não-violência”:

Minha experiência uniforme me convenceu de que não há outro Deus que não seja a Verdade. E se todas as páginas desses capítulos [da minha autobiografia] não proclamam ao leitor que o único meio de realizar a Verdade é Ahimsa, deverei considerar todo meu trabalho em escrever estes capítulos como tendo sido em vão. [...] Mas isso eu posso dizer com certeza, como resultado de meus experimentos, que uma visão perfeita da Verdade só pode ser resultado de uma completa realização de Ahimsa.

Para ver o Espírito da Verdade universal e todo-penetrante, deve-se estar apto a amar o mais ínfimo da criação como a si próprio. E uma pessoa que aspira por isso não pode permitir que nenhuma área da vida escape (GANDHI, 2011, p. 540).

Gandhi, como adepto dos preceitos da *Bhagavad-gita*, apreendia toda e qualquer entidade viva como parte da divindade suprema – dirá que somos todos “farinha do mesmo saco e filhos de um e o mesmo Criador” (“we are all tarred with the same brush, and are children of one and the same Creator” – GANDHI, 2011, p. 293). Nesta perspectiva, ferir, ofender, prejudicar um ser equivale a fazer o mesmo a si e a Deus. Para ele, os seres são merecedores apenas de respeito, amor e serviço, o que colocou em prática rechaçando a intocabilidade, as diferenças e consequente oposição entre as religiões e qualquer expressão ódio ou violência contra outrem, inclusive algozes: “Odeie o pecado e não o pecador”, era o seu lema.

Dessa forma, preconizou e agiu de forma pacífica, não-violenta, o que nos leva a outro conceito fundamental: *Satyagraha*. De acordo com o Mahatma, o termo já havia sido idealizado e praticado como “resistência passiva”, “não-cooperação”, ou “desobediência civil” quando decidiu promover um concurso no jornal *Indian Opinion*

para eleger um termo numa língua indiana. O termo escolhido foi *Sadagraha* (*sat*, “verdade”; *agraha*, “firmeza”), mas adaptou para *Satyagraha*, em sua língua materna, o gujarati (GANDHI, 2011, p. 338-339). Para o pacifista, *Satyagraha* como movimento se define e se alinha com os ideais de *ahimsa* e com a busca pela Verdade, na medida em que um *satiagrahi* se rebela contra uma lei ou uma prática imposta por instâncias superiores ou antagonistas, que sejam injustas, imorais e, assim, irreligiosas, por meio da não-ação, da desobediência: “*Satyagraha* é essencialmente uma arma da veracidade. Um(a) *Satyagrahi* é comprometido com a não-violência, e, a menos que as pessoas a observem em pensamento, palavra e ação, não posso oferecer *Satyagraha* às massas” (GANDHI, 2011, p. 499). Esta prática além de evitar o confronto violento, deveria impelir o algoz à autocrítica e, esperar-se-ia, à compaixão, à conscientização e, então, à correção dos erros.

A prerrogativa para ser um praticante de *Satyagraha* seria, além do supracitado, a compreensão e uma conduta condizente com o fato de que se trata de um processo de autopurificação, de autocontrole, de serviço a si e à sociedade e que culminaria em resultados concretos, materiais, mas, sobretudo, em uma reforma pessoal e coletiva:

A identificação com tudo vivente é impossível sem autopurificação; sem autopurificação a observação da lei de Ahimsa deverá permanecer como um sonho vazio; Deus não pode nunca ser realizado por alguém que não seja puro de coração [...]

Mas o caminho da autopurificação é duro e íngreme. Para atingir a pureza perfeita tem-se que se tornar absolutamente livre de paixões em pensamento, fala e ação; se erguer acima das correntes contrárias do amor e do ódio, apego e repulsa. [...] Enquanto um homem, de sua própria vontade, não se colocar como o último dentre seus semelhantes, não há salvação para ele. Ahimsa é o limite último da humildade (GANDHI, 2011, p. 540).

A identificação de todos, especialmente dos intocáveis, como *Harijan*, ou “filhos de Hari (Deus)”, implicaria numa noção de parentesco divino irrestrito para com todas as formas de vida, e este laço afetivo e abrangente deveria propiciar o *ahimsa*, ou seja, a não-violência, e, também, a convicção de uma unidade universal, que uma vez efetivada seria a cura para todos os males; seria a autorrealização, a visão da Verdade.

A ideia de que *Satyagraha* seja justo, reivindica direitos, e que envolveria uma reforma, nos leva ao terceiro conceito fundamental, aqui: *Swaraj*, ou o processo de autoconsciência e identidade em que a ideologia e prática do movimento pacífico e reformista de Gandhi implicava.

Como dito anteriormente, o conceito de não-violência inclui a noção de parentesco e origem ontológica a partir da divindade dual suprema, o que compreende a ideia de que os seres compartilham características e qualidades divinas, como eternidade, conhecimento, justiça, bem-aventurança, etc. Dessa forma, para se mobilizar multidões rendidas à prática da não-violência, e da resistência pacífica, elas precisariam ter a convicção de seu poder de ação conjunta, da pureza do processo independente dos seus resultados, e de sua capacidade inerente de autocontrole e persistência para se chegar ao fim sem pestanejar. *Swaraj* seria, assim, a autogovernança a partir do empoderamento advindo do conhecimento de sua identidade e aptidões naturais, pois espirituais. Além disso, no movimento de *Satyagraha*, o termo foi adotado referindo-se ao processo de aquisição da autogovernança do próprio país, ou seja, a libertação do domínio britânico com vista ao soberano controle do povo indiano sobre seu território, economia, cultura, etc. (Cf. GANDHI, 2008, p. 7-8).

Um dos principais efeitos de *Swaraj* seria a perda do medo como prerrogativa para uma atitude positiva perante uma situação injusta; como parte do processo de empoderamento. Gandhi afirma que *Satyagraha* pode ser considerado válido, produtivo, quando leva os *Satyagrahis* a serem mais fortes e com ânimo, cientes de que a solução, a salvação das pessoas, depende de si mesmas, a partir da capacidade de enfrentar o sofrimento e fazer autossacrifício (Cf. GANDHI, 2011, p. 472). Cecília comenta a noção de medo gandhiana e sua comparação com a violência:

Para ele [Gandhi], o maior mal não era a violência, mas o medo. Por medo, pode-se suportar humilhação e tirania. Pode-se ser até criminoso, por medo. A violência, ao menos, é positiva; o medo é negativo. A violência é vitalidade mal orientada. Pode ser orientada convenientemente (MEIRELES, 1999b, p. 190).

Em outras palavras, para o pacifista, enquanto a violência, que é um mau, pode ser transformada uma vez que haja conhecimento e direção, o medo deve ser eliminado, pois é passivo, improdutivo.

Essa apresentação sucinta dos principais conceitos gandhianos vem aqui a pretexto de tentar compreender a admiração de Cecília por esta personalidade. Para tanto, é preciso, tendo estas ideias em vista, voltarmos-nos a algumas crônicas e aos dois poemas cecilianos dedicados a Gandhi.

Uma das premissas reivindicadas por ele para a realização de *Swaraj* e recorrente, não só em referência a ele na obra de Cecília, mas frequentemente quanto à viagem à Índia (talvez meditando em sua participação no congresso gandhiano) e, às vezes, em relação à humanidade, seria a união humana, universal; a igualdade entre as pessoas, independentemente de sua circunstância imediata, superficial, externa. Vejamos isso conforme seu relato da palestra que apresentou no congresso gandhiano:

Sinto, – não penso – esta palpação unânime de terra, esta angústia dos problemas humanos, esta necessidade de estarmos todos próximos, de sermos todos amigos, de nos compreendermos, de nos construirmos, de nos amarmos. Essa unidade do planeta. Este minuto da vida nossa no universo. Raça, religiões, idiomas... Oriente, Ocidente, História. A solidão da Terra, pequenina, e o eterno combate do Bem e do Mal... (MEIRELES, 1999b, p. 46)

Seja pela experiência cosmopolita que teve no decorrer de sua vida, desde a infância – com a avó açoriana, na então capital do país fervilhando com estrangeiros –, mais as leituras variadas e precoces, seja pela experiência de observar (de longe) as duas grandes guerras e, assim, a falência das expectativas da modernidade a partir do gênio humano e seus produtos, Cecília, em seu pensamento e arte, busca, reflete sobre, pede por uma urgência pelo universal. Ela aspira por uma consciência da existência como multifacetada, múltipla, porém, una. Sua meta parece ser, na/pela arte e educação, abarcar todas as possibilidades formas e expressões de vida, em prol de uma compreensão e efetivação de uma comunhão afetiva, de um parentesco inerente que abrigue e salve a humanidade de si mesma.

Seria um equívoco afirmar que esta sede pela união humana, esta visão e anseio por uma família planetária, se originou de seus estudos gandhianos, mas podemos dizer que houve certamente a aproximação e admiração por reconhecimento de uma afinidade em sonhos e em perspectivas. Para ela, este momento da fomentação da independência da Índia, com seus idealizadores, combatentes pacíficos, filósofos, políticos e artistas modernos, que efetivaram o renascimento do país em diversas frentes, é um momento que contribui para se repensar o humano:

Logo depois [de Tagore], surgia a figura de Gandhi: tempos da “Jovem Índia”, com famosos artigos que remotamente iriam preparando a independência do povo na campanha da não-violência e da não-cooperação com o mal; esse discurso de buscar a verdade e caminhar para ela com a fé e respeito, exatamente como quem busca Deus. Tempos em que se voltava a confiar na espécie humana, na sua possibilidade de ser, com algum esforço, alguma coisa mais do que ela

se deixa ser pela simples facilidade da inércia, pela conivência com o transitório, pela transigência com o mal (MEIRELES, 1999c, p. 210).

Nota-se, aqui, uma possível referência ao ideário gandhiano que pressupunha uma reforma pessoal, uma autopurificação, como dito anteriormente. Além disso, Cecília se referiu, em outro momento, a esta inércia das pessoas, este deixar-se levar pelas circunstâncias, como um sonambulismo, para cuja solução, que seria lhes mostrar “a vida em profundidade”, através de “uma contemplação poética afetuosa e participante”,¹² tentava contribuir com tudo que fez em literatura, jornalismo, educação e folclore.

Esse reconforto em encontrar as pessoas – Gandhi, Tagore, Sarojíni Naidu, Vinoba Bhava –, esse povo, essa cultura que reverberam os mesmos desejos pelo Bem, pelo Belo e pela paz para o mundo é considerado pela poetisa como dívida:¹³ “Ao relembrar essas coisas [vivenciadas na Índia], tão longínquas, sinto a minha dívida para com a Índia” (Idem). Sua expressão em relação ao legado dessa cultura milenar é sempre de respeito, admiração e gratidão, como diz, aqui, enquanto descreve sua experiência ouvindo as palestras do congresso gandhiano:

Nós, os do Ocidente, devíamos estar aqui para aprender. (Esta é a minha opinião.) Mas estamos também aqui para contribuir. (O que parece gentileza oriental.) Às vezes, nem ouço o que estão dizendo em redor da mesa. Vou fugindo, fugindo... Vou achando todos os pensamentos ocidentais rasteiros e incolores, diante da experiência humana deste lado do mundo, tão alta, tão viva, tão copiosa (MEIRELES, 1999b, p. 188).

Vê-se, aqui, não apenas uma reverência ao saber e à experiência orientais, mas uma crítica ao Ocidente, atrelado a uma humildade pessoal, que é outra face da gratidão. Ao refletir sobre a contribuição desse congresso para o Ocidente – um dos objetivos desse seria um debate e sistematização do pensamento e práticas gandhianos para o mundo –, Cecília se volta para a Educação como meio possível para a difusão desses ideais:

Ponho-me a pensar no que deve ser a sabedoria. E como praticá-la. E tudo é longe, terrivelmente longe: não há convênios, conferências, congressos que transformem o homem de egoísta em generoso, de violento em pacífico, de cruel em manso, de cego em lúcido... O processo de edificação humana é lento, devia ser unânime, constante... Esse processo chama-se Educação (MEIRELES, 1999b, p. 197).

¹² Em entrevista à revista *Manchete*, apud MEIRELES, 1983a, p. 58.

¹³ Há a referência de Loundo a um manuscrito inédito da poetisa intitulado “O que devemos à Índia” (Cf. LOUNDO, 2003, p. 23 – nota de rodapé).

Cecília, conhecida mais como poetisa, entretanto, diz, “a minha vocação profunda foi sempre uma: educar” (MEIRELES, 1999c, p. 211), e isso nos dá mais indício de afinidade para com as ideias de Gandhi, pois, não sendo poeta, foi sobretudo reformador, ou seja, educador. Assim como Tagore, Gandhi refletiu sobre a educação e fez experimentos nesta área em seus *āçramas*, ao mesmo tempo em que promoveu a fundação de escolas durante e em locais onde praticou *Satyagraha* em prol de uma comunidade ou classe de pessoas.

Do pensamento indiano que, a partir desse diálogo com Gandhi, e com o poeta e pensador Rabindranath Tagore, parece ressoar na obra ceciliana, destacamos a noção da universalidade, da família planetária, do Um, que abrange o divino e o fenomenal num contínuo invisível, como algo que permeia a escrita de Cecília, e repercute na noção de tempo cíclico – devido ao qual tudo transforma e nada se finda –, no olhar para os seres diminutos e aos animais e na contemplação da natureza como via de conhecimento, a partir do paralelismo entre o micro e o macro, nas sincronias que aproximam os seres, revelam-nos aparentados, contíguos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GANDHI, Mahatma. **Gandhi's India**. Unity in diversity. New Delhi: National Book Trust, 2008.

_____. **My experiments with the truth**. An autobiography. New Delhi: Little Scholarz Pvt Ltd., 2011.

LOUNDO, Dilip. Cecília Meireles e a Índia: viagem e meditação poética. In: GOUVÊA, Leila V. B. (org.). **Ensaio sobre Cecília Meireles**. São Paulo: Humanitas, 2007, p. 129-178.

MEIRELES, Cecília. _____. (Discurso) In: AZAD, Maulana Abul Kalam. **Gandhian Outlook and Techniques: A Verbatim Report of the Proceedings of Seminar on the Contribution of Gandhian Outlook and Techniques to the Solution of Tensions between and within Nations Held at New Delhi from the 5th to the 17th January, 1953**. New Delhi: Ministry of Education, Government of India, 1953, p. 75-80.

_____. Gandhi, um herói desarmado. In: **Grandes Vocações**. São Paulo: Donato Ed., 1960, p. 245-327 (vol. 4, “Apóstolos Modernos”).

_____. **O que se diz e o que se entende**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

- _____. **Obra Poética**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. José Aguilar, 1983.
- _____. **Crônicas de Viagem 1**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1999a.
- _____. **Crônicas de Viagem 2**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1999b.
- _____. **Crônicas de Viagem 3**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1999c.

