

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Matheus Landau de Carvalho

O SISTEMA *VARNA-ĀŚRAMA*
(ESTRATIFICAÇÕES SÓCIO-OCUPACIONAIS E ETAPAS DE VIDA)
NAS *LEIS DE MANU (MĀNAVA-DHARMAŚĀSTRA)*:
ASPECTOS RELIGIOSOS E SOCIOLÓGICOS

Juiz de Fora

2013

Matheus Landau de Carvalho

O sistema *varṇa-āśrama*
(estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida)
nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*:
Aspectos religiosos e sociológicos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora
2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Carvalho, Matheus Landau de.

O sistema varna-ashrama (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) nas Leis de Manu (Manava-Dharmashastra) : Aspectos religiosos e sociológicos / Matheus Landau de Carvalho. -- 2013.

179 f. : il.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. varna. 2. ashrama. 3. dharma. 4. Leis de Manu (Manava-Dharmashastra). 5. Hinduísmo. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

Matheus Landau de Carvalho

O sistema *varṇa-āśrama*
(estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida)
nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*:
Aspectos religiosos e sociológicos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em ____ de _____ de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dilip Loundo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. José Rubens Turci Júnior.
Universidade Federal do Rio de Janeiro

À
Melhor mãe do mundo (a minha, claro!),
Marilia Landau de Carvalho.

AGRADECIMENTOS

Ao término desta pesquisa e deste bacharelado, não poderia esquecer de agradecer a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para as minhas vitórias ao longo destes dois anos e seis meses inesquecíveis em Ciência da Religião – 2011-2013.

Primeiramente à minha mãe, Marília Landau de Carvalho, fofa, maravilhosa, pedacinho do céu. A pessoa que assumiu praticamente sozinha a minha educação intelectual e formação psicológica como ser humano, verdadeira matriz da minha existência, sempre zelosa e muito, muito paciente em me mostrar as competências que realmente fazem a diferença num ser humano, graças também às quais pude sustentar a pesquisa aqui presente. É irrevogável o meu reconhecimento para com sua resignação em relação às minhas ausências afetivas, assim como para com sua paciência e companheirismo nos sucessos e contratempos ao longo deste percurso dissertacional.

Gostaria também de agradecer *in memoriam* a todos os mestres judaicos veterotestamentários, profetas ou não, que me ensinaram toda a argúcia na convivência e aprendizado com o ser humano. Após o ingresso no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião pude confirmar que, a partir da vivência interior e busca de si mesmo na própria religiosidade, somente o Judaísmo *acende meu espírito e refrigera minha alma*.

Inevitável é agradecer à CAPES, cujo financiamento me permitiu a aquisição de livros importados e imprescindíveis para a realização da Dissertação como um todo, principalmente pelo fato de um certo ineditismo de boa parte da bibliografia aqui trabalhada na academia brasileira.

À UFJF, minha *alma mater*, na qual estou desde o Ensino Médio no Colégio de Aplicação João XXIII (2001-2002), após o qual ingressei na Graduação de História (2003-2009), e continuei na Especialização em Ciência da Religião durante o ano de 2010, uma das épocas mais inesquecíveis de minha vida universitária. Agora, com a iminente conclusão do Mestrado, fica ainda mais clara a gratidão para com esta Universidade que me permitiu continuar a realização de sonhos acadêmicos particulares acerca dos estudos sobre religiões e filosofias da Índia na Pós-graduação, iniciados num contexto nem tão favorável assim na obtenção do Bacharelado.

Inevitável seria agradecer à Cultura Inglesa de Juiz de Fora, onde estudei de 1995 a 2007, e onde fui professor de abril de 2008 a março de 2011, retornando em fevereiro de 2013, graças à qual pude levar a cabo a pesquisa desta Dissertação. Se as traduções do inglês

para o português aqui não atingiram um nível de excelência esperado, com certeza se deve a uma falta de prática de seu autor, e não do nível qualitativo de ensino desta instituição, muito além das realidades e alcances observados na Pós-graduação.

Não poderia me esquecer dos amigos sempre presentes, pacientes e insubstituíveis da Livraria A Terceira Margem, através da qual consegui obter a maioria dos livros importados que me foram imprescindíveis para a exequibilidade desta Dissertação: Neiva, Anésia, Izaura e Aigo. Devo ainda citar nominalmente o papel determinante de um ilustre Palestrino neste processo, Carlos Alberto Reis, com quem dividi algumas perdas e esperanças intelectuais e bibliográficas durante o Mestrado. A todos vocês meus eternos agradecimentos !!!

Um amigo da Graduação em História que merece constar aqui é meu Afilhado Ednei Murilo da Silveira, responsável pela consecução da principal bibliografia para o estudo, elaboração e redação desta Dissertação. Muito obrigado por se fazer presente mais uma vez nos sucessos da minha vida acadêmica, meu Afilhado.

Três pessoas a quem serei eternamente grato são os Profs. Drs. Frederico Pieper Pires, Robert Daibert Jr. e Volney Berkenbrock, os quais, no momento em que mais precisei de mãos amigas, foram aqueles que acreditaram em mim e me estenderam os braços para que eu pudesse começar a realizar meus sonhos de Pós-graduação em Ciência da Religião. Meus sinceros agradecimentos !!!!

Gostaria de agradecer o apoio e a presença dos companheiros de NERFI, com quem dividi as alegrias e as esperanças, as tristezas e desesperos em nossos caminhos pelas superlatividades da Índia e pioneirismos brasileiros no estudo das religiões e filosofias indianas: Lucio (o Loka), Gi, Juninho, Julinho, Dilaci, Mirão, André, Afonso, Bruno, Pedro, Delano e Fernandinha.

O secretário do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Antonio Celestino, será igualmente inesquecível não só em meus caminhos e estudos no PPCIR, mas nas vidas de todos aqueles que passaram por aqui desde sua chegada. Toda a gratidão do mundo seria insuficiente para retribuir proporcionalmente a paciência, cuidado e resignação com os quais o Antonio desempenha magistralmente sua função, removendo os obstáculos possíveis e impossíveis que se apresentam a todos nós em nossas caminhadas no PPCIR. Um milhão de agradecimentos, Antonio, valeu por tudo mesmo !!!!!!!

Uma pessoa imprescindível para a manutenção dos meus sonhos de desbravar as superlatividades da Índia, para minhas realizações pessoais e consecução de minhas vitórias acadêmicas é o orientador desta Dissertação, o Prof. Dr. *brāhmaṇa* Dilip Prabhu Lavande, que acreditou no meu potencial para levar a cabo a empresa desta pesquisa pioneira na academia

brasileira. Apesar das águas revoltosas que às vezes nos circundaram no processo desta pesquisa, acredito que já em seu encerramento conseguimos enfim repousar nossos *daṇḍas* e *katanas* e aproveitar muito mais o *mare tranquillitatis* que conseguimos alcançar juntos. Próximo ao fim desta jornada, parece ter sido possível ao judeu japonês e ao hindu indiano compartilhar os horizontes de vivência das racionalidades e sutilezas humanas para além de Atenas e experimentar em uníssono as ressonâncias orientais que nos são intrínsecas, de modo que possamos, num futuro breve e promissor, nos reencontrar em outras superlatividades da Índia, seja como *Sapta Sindhu*, *Bhāratavarṣa*, *Āryāvarta* ou *Bhārat Gaṇarājya*. Muito obrigado por acreditar em mim, Dilip. Lhe serei eternamente grato !!!!

A todos os aqui lembrados e também os não lembrados o meu sincero agradecimento.

□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □
□□□ □□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□ □
□□□□□□□□□□□s □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □
□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □

idaṃ svastyayaṇaṃ śreṣṭhāmidāṃ buddhivivardhanam |
idaṃ yaśasyaṃ satatamidaṃ niḥ śreyasaṃ param ||
asmindharmo khilenokto guṇadoṣau ca karmaṇām |
caturṇāmapī varṇānāmācāraścaiva śāśvataḥ ||

Este Tratado [Śāstra] é fonte propiciadora de uma condição de bem-estar.
É fonte de amadurecimento do intelecto, de fama eterna e de suprema beatitude.
Nele se explicita, para todos os quatro varṇas, a norma [dharma] na sua totalidade.
As qualidades positivas e negativas das ações e as normas atemporais da conduta apropriada.

Mānava-Dharmaśāstra I,106-107

RESUMO

É objetivo desta Dissertação investigar os princípios que regem o sistema *varṇa-āśrama* da tradição hindu, tal como presente na obra *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. O sistema *varṇa-āśrama* combina de forma orgânica os ideais de estratificação sócio-ocupacional (*varṇa*) e de etapa de vida (*āśrama*). A qualificação e a descrição desses ideais envolvem argumentos de caráter mítico-religioso e de caráter racional-sociológico. Em outras palavras, pretende-se esmiuçar, a partir da referida obra, explicações racionais que estabeleçam exigências para a funcionalidade da sociedade segundo fins práticos necessários à manutenção da mesma, e, por outro lado, explicações meta-rationais, imbuídas de uma fundamentação religiosa, cujas ações seriam orientadas para fins transcendentais segundo a prescrição de injunções rituais e/ou a busca por bens espirituais, valendo-se de ambos os tipos de explicação enquanto categorias modernas de entendimento e compreensão do sistema *varṇa-āśrama*, numa abordagem externa ao contexto de surgimento das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. Além disso, a Dissertação reflete também o esforço inédito de compreensão direta do texto original em sânscrito a partir do referencial linguístico-cultural da língua portuguesa.

Palavras-chave: *varṇa* (estratificação sócio-ocupacional); *āśrama* (etapa de vida); *dharma* (dever); *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*; *Hinduísmo*.

ABSTRACT

The aim of this Dissertation is the investigation of the principles which govern the *varṇa-āśrama* system of Hindu tradition as it is present in the *Laws of Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*). The *varṇa-āśrama* system arranges organically the ideals of socio-occupational stratification (*varṇa*) and stages of life (*āśrama*). The qualification and description of these ideals involve mythical-religious and rational-sociological arguments. In other words, it is intended here some enquiry into the aforesaid source looking for rational explanations which establish some exigencies for the society's functionality according to practical purposes necessary to its maintenance, and, on the other hand, for meta-rational explanations, religiously grounded and whose actions would be orientated towards transcendental purposes according to prescribed ritual injunctions and/or the search for spiritual goods, drawing upon both types of explanation as modern categories of understanding and comprehension towards *varṇa-āśrama* system, in an outside approach to the context of the *Laws of Manu's* (*Mānava-Dharmaśāstra*) emergence. Furthermore, the Dissertation also reflects a brand new effort of direct comprehension of the original Sanskrit text from the point of the cultural-linguistic reference of Portuguese language.

Keywords: *varṇa* (socio-occupational stratification); *āśrama* (stage of life); *dharma* (duty); *Laws of Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*); *Hinduism*.

RIASSUNTO

È obiettivo di questa Dissertazione investigare i principi che reggono il sistema *varṇa-āśrama* della tradizione indù, come presente nell'opera *Leggi di Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. Il sistema *varṇa-āśrama* combina di modo organico gli ideali di stratificazione socio-occupazionale (*varṇa*) e di stadio di vita (*āśrama*). La qualificazione e la descrizione di questi ideali coinvolgono argomenti mitico-religiosi e razionale-sociologici. In altre parole, si intende fare l'indagine, nell'opera sopraddetta, di spiegazioni razionali che stabiliscono esigenze per la funzionalità della società secondo fini pratici necessari al suo mantenimento, e, d'altronde, di spiegazioni meta-razionali, permeate di fondamentazioni religiose, i cui azioni sarebbero orientate alle fini trascendentali secondo la prescrizione di ingiunzioni rituali e/oppure la busca di beni spirituali, ricorrendo ai due tipi di spiegazioni come categorie moderne di conoscenza e comprensione dal sistema *varṇa-āśrama-dharma*, in un abbordo esterno al contesto di emergenza delle *Leggi di Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. Inoltre, la Dissertazione anche riflette lo sforzo inedito di comprensione diretta dal testo sanscrito originale dal referenziale linguistico-culturale della lingua portoghesea.

Parole chiave: *varṇa* (stratificazione socio-occupazionale); *āśrama* (stadio di vita); *dharma* (compito); *Leggi di Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*; *Induismo*.

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST
(International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’

(ii) consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’.
c	som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’ como em ‘djalma’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ̄	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ver acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado
ṇ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
th	som de ‘t’ aspirado
dh	som de ‘d’ aspirado
ph	som de ‘p’ aspirado
bh	som de ‘b’ aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘xícara’
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
h	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘Hyundai’
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
m̄	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘ṇ̄’ ou ‘m’

* As sílabas em sânscrito não têm acentuação forte.

* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1 AS LEIS DE MANU (MĀNAVA-DHARMAŚĀSTRA) E O SISTEMA VARṂA-ĀŚRAMA-DHARMA	11
1.1 O conceito de <i>dharma</i> (dever) segundo a doutrina dos <i>puruṣārthas</i> (aspirações humanas) e a literatura sagrada da tradição hindu	11
1.2 Contexto de surgimento das <i>Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)</i>	16
1.3 Estrutura das <i>Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)</i>	27
1.4 O sistema <i>varṅa-āśrama</i> (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) nas <i>Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)</i> : sua natureza e suas bases sociológicas e religiosas	34
2 O PARADIGMA BRĀHMANICO: Aspectos sociológicos e religiosos do varṅa-āśrama (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) do brāhmaṅa	47
2.1 <i>Brahmacarya</i> (o estágio de estudante)	50
2.2 <i>Gṛhastha</i> (o estágio marital): o matrimônio e os cinco grandes sacrifícios domésticos diários (<i>Pañca Mahāyajña</i>)	62
2.3 <i>Gṛhastha</i> (o estágio marital): princípios éticos e morais da vida cotidiana do chefe de família	71
2.4 <i>Vānaprastha</i> (o estágio da floresta) e <i>saṁnyāsa</i> (o estágio da renúncia)	78
3 OS DESDOBRAMENTOS DO PARADIGMA: Aspectos sociológicos e religiosos do varṅa-āśrama (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) dos demais varṅas	89
3.1 <i>Dharma</i> (dever) do <i>kṣatriya</i> (governante): implicações espirituais de sua vida ritual e moral	89
3.2 <i>Dharma</i> (dever) do <i>kṣatriya</i> (governante): a prática da governança política	93
3.3 <i>Dharma</i> (dever) do <i>vaiśya</i> (comerciante) e do <i>śūdra</i> (servo)	101
3.4 <i>Dharma</i> (dever) e os casos de exceção	112
CONCLUSÃO	122
REFERÊNCIAS	128
GLOSSÁRIO DAS PALAVRAS EM SĀNSCRITO	132

APÊNDICES	146
Apêndice A – Literatura sagrada das tradições do Hinduísmo	147
Apêndice B – Traduções ocidentais modernas das <i>Leis de Manu</i> (<i>Mānava-Dharmaśāstra</i>)	150
Apêndice C – Os 18 casos de litígio e transgressão das normas (<i>vyavahāra</i>) presentes no <i>dharma</i> do <i>kṣatriya</i> (governante)	151
Apêndice D – Tradução de trechos selecionados da versão inglesa do texto das <i>Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)</i> feita com referência ao original sânscrito. MDh I,1-31: Versos iniciais acerca da origem da Era Cósmica e dos quatro <i>varṇas</i>	152
Apêndice E – Tradução de trechos selecionados da versão inglesa do texto das <i>Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)</i> feita com referência ao original sânscrito. MDh II,17-24: <i>Brahmāvarta /</i> <i>Āryāvarta</i> ou o território sagrado sob a direção espiritual dos <i>brāhmaṇas</i>	155
Apêndice F – Tradução de trechos selecionados da versão inglesa do texto das <i>Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)</i> feita com referência ao original sânscrito. MDh XII,24-52: Os três atributos (<i>guṇas</i>) do <i>ātman</i>	156
ANEXOS	159
Anexo A – Mapa político da Índia	160
Anexo B – Subcontinente Indiano físico	162
Anexo C – Mapa do Império de Aśoka com os Éditos de Pedra e os Pilares ..	163
Anexo D – Édito de Aśoka em Maski	164
Anexo E – Pilar de Aśoka em Vaiśālī	165

INTRODUÇÃO

O *varṇa-āśrama-dharma* é um sistema sócio-religioso exclusivo das tradições religiosas do Hinduísmo, no qual se justapõem duas categorias distintas, a saber, as quatro estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*), e as quatro etapas de vida (*āśramas*), que mantêm entre si uma relação orgânica e interdependente visando uma estabilidade social, econômica e política, bem como o bem-estar espiritual de todos os indivíduos da sociedade hindu.

As divisões sócio-ocupacionais (*varṇas*) são dispostas numa hierarquia encabeçada pelo *brāhmaṇa* (sacerdote erudito), abaixo do qual vem o *kṣatriya* (guerreiro ou administrador público), seguido, por sua vez, pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *śūdra* (servo). Esta hierarquia é um reflexo de uma concepção religiosa baseada no fluxo espiritual de evolução da alma individual através de várias de suas existências, o *samsāra*, ciclo de repetidos nascimentos e mortes inseridos numa pluralidade de estágios transmigratórios que se interrelacionam através de um princípio de causa e efeito no qual as ações praticadas numa existência neste mundo herdam consequências de ações de existências anteriores, que também podem produzir consequências para existências vindouras da respectiva alma. Com efeito, o *samsāra* incorpora a polissemia dos termos sociológico e religioso na medida em que consequências espirituais podem estar vinculadas não somente a ações rituais, mas também a ações ausentes de qualquer pretexto ou natureza religiosos, assim como ações rituais podem ter reflexos não apenas em condições espirituais, mas adquirir dimensões sociológicas no contexto hindu de acordo com as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, de modo que, apesar de apoiar-se numa dinâmica espiritual, “o termo *samsāra* também é amplamente aplicado à existência mundana em si.”¹

Uma dimensão implícita no sistema de *varṇas* é o fato de configurar uma condição ôntica da alma eterna neste mundo que pressupõe uma mobilidade na hierarquia sócio-ocupacional através do fluxo transmigracional, de modo que o indivíduo do *varṇa* mais elevado, o *brāhmaṇa*, adquira simultaneamente um status de paradigma ético-espiritual e uma condição teleológica *par excellence* neste mundo dos indivíduos dos outros *varṇas*, constituindo-se com isso numa possibilidade ôntica dentro de um quadro de evolução espiritual aberta aos demais *varṇas*.

¹ “the term *samsāra* is also applied broadly to worldly existence itself” (Hillary RODRIGUES. *Introducing Hinduism*, p. 51, grifo do autor).

As etapas de vida (*āśramas*) consistem na etapa do estudante (*brahmacarya*), que se constitui na prática do estudo e recitação dos *Vedas* e de austeridades morais a serem vividas pelo estudante (*brahmacārī*); no estágio marital (*grhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja de modo restrito no âmbito familiar, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu; na etapa de vida retirada na floresta (*vānaprastha*) enquanto uma fase intermediária e, simultaneamente, propedêutica ao quarto estágio (*saṃnyāsa*), no qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que remetam aos laços familiares e sociais, de modo que o *saṃnyāsī* adote o *modus vivendi* de um asceta errante e mendicante. Tecnicamente, o sistema de *āśramas* não tem que ser obrigatoriamente cumprido em sua totalidade numa só existência neste mundo, podendo o hindu optar pela permanência no *brahmacarya* por toda sua vida, ou pelo ingresso subsequente em qualquer um dos outros três *āśramas* até sua morte.

Uma outra dimensão que a categoria de *varṇa* pode adquirir é a de um grande conjunto compreendendo uma pluralidade de outras comunidades (*jātis*) com suas denominações próprias, como se cada *varṇa* fosse uma unidade ético-espiritual maior com especificidades sócio-ocupacionais, comportando várias *jātis* como suas compartimentações menores enquanto entidades empíricas. Alguns desafios enfrentados por estudos antropológicos contemporâneos se baseiam num processo recente de desambiguação dos sentidos que a palavra casta pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu, usada por vezes de forma ambivalente, e nem sempre consciente, para designar tanto a categoria ético-espiritual dos *varṇas* quanto para se referir às *jātis* especificamente. Os traços hereditários e plurais que caracterizam as *jātis* estabelecem uma disposição social que remete não só a uma mobilidade de grupos permitida pela dissociação local entre o princípio de ordenação ético-religiosa e o poder político-econômico, como também à perspectiva de ascensão na hierarquia social através da adoção de ritos, crenças e costumes de *varṇas* ou *jātis* superiores, processo este denominado de *sanscritização*, uma vez que o idioma sânscrito é a insígnia do conhecimento brāhmaṇico. Além disso, a disposição social estabelecida pelas *jātis* aponta para uma sobreposição da solidariedade regional determinada pelo âmbito da aldeia sobre a solidariedade orgânica com a própria *jāti* em níveis geográficos maiores; constituindo o sistema de *jātis* determinadas dimensões que, às vezes, não refletem alguns mecanismos e processos identificáveis no sistema de *varṇas* a partir das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), principalmente após as presenças muçulmana e britânica, bem como de algumas dificuldades de inserção imediata de outros credos na sociedade hindu nos últimos séculos.

Algumas características de estilo redacional e organização lógica das ideias presentes nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* saltam aos olhos de todo e qualquer leitor ou estudioso. Enquanto um tratado hindu que aponta para um modelo espiritual idealizado de prescrição social através do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* são essencialmente constituídas por preceitos éticos e morais, injunções rituais e perspectivas futuras de condições ônticas da alma que visam um fim qualitativo a ser alcançado. Num primeiro momento, estes determinantes acabaram despertando questionamentos acerca de sua natureza intencional, ou seja, se as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* de fato são prescritivas ou descritivas, de modo que Nicholas Dirks oferece um *insight* pertinente acerca dos propósitos discursivos e lógicos das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* como um texto que “tem sido visto tanto como prescritivo quanto como descritivo, e [que] as duas funções frequentemente foram condensadas em somente uma.”²

Uma questão advinda desta perspectiva se debruça sobre as plausibilidades históricas ou empíricas de extensão das realidades rituais e ético-morais prescritas pelas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, ou até que ponto e de quais maneiras seu conteúdo reflete as condições materiais e os valores culturais identificáveis numa sociedade hindu da época atribuída a sua composição, ou mesmo dos dias de hoje. Dos argumentos apontados por Axel Michaels acerca desta problemática em torno dos *Dharmaśāstras* e da prática da lei hindu clássica, destaca-se aquele que afirma ter a lei hindu se baseado na administração de máximas não-escritas enquanto versos flutuantes de normas preservadas mnemonicamente e parcialmente registradas em sânscrito nos livros normativos, muitas das quais “aplicáveis somente a castas e grupos sociais específicos, de modo que deveriam ser compreendidas como um registro de costumes regionais e não apenas como códigos legais ou fantasias morais brāhmanicas.”³, segundo uma perspectiva de que as concepções de costume (*ācāra*), limites morais (*maryādā*) e convenções (*samaya*) desempenhariam papéis cruciais na compreensão da lei hindu clássica. Com efeito, as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* reconhecem a tradição (*smṛti*), a prática daqueles que conhecem o *Veda* e a conduta (*ācāra*) das pessoas virtuosas como algumas das fontes legítimas do *dharma* (Leis de Manu II,6), de modo que a resolução de problemas e conflitos sociológicos e religiosos não dependessem

² “has been seen as both prescriptive and descriptive, and the two functions have frequently collapsed into one.” (Nicholas DIRKS. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 35).

³ “applicable to specific social groups and castes only, so that it should be understood as a record of regional customs but not just as legal codes or Brahmanical moral fantasies.” (Axel MICHAELS. *The practice of classical Hindu law*, p. 58).

apenas dos *Dharmaśāstras* escritos, mas também de uma *lex non scripta* baseada numa consuetudinidade ritual e moral amplamente reconhecida.

Outra característica destacável das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* é uma tendência de classificar e qualificar, exaustivamente, todo e qualquer tipo de existência possível, seja humana, animal, material e espiritual, nos limites de experiência e objetivos sociológicos e religiosos previstos pelo sistema *varṇa-āśrama-dharma*. A partir da conclusão de que as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* constituem não só um compêndio autorizado que assinale um avanço na história da tradição do *dharma*, como também um provável resultado de esforços em conjunto necessários para responder às mudanças religiosas e políticas em curso na época à qual se atribui sua composição – cf. itens 2.1 e 2.2 –, é possível observar nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* certas tendências taxonômicas e, de certo modo, enciclopédicas, na compilação e avaliação aplicadas a certos contextos de elegibilidade e seleção qualitativas de elementos humanos e materiais para o desempenho dos rituais e as condutas éticas segundo os fins sociológicos e espirituais almejados.

As *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* foram o primeiro texto hindu com características legislativas a ser traduzido num idioma ocidental moderno com a versão inglesa de Sir William Jones, em 1794. Uma das contribuições a que esta Dissertação objetiva é apresentá-las à academia brasileira, ainda que não haja uma tradução portuguesa em sua íntegra. Houve a possibilidade de explorar o potencial da língua portuguesa para o acesso direto ao texto original em sânscrito, presente em uma seção impressa com o texto das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* no alfabeto *devanāgarī*, na edição de Olivelle, intitulada *Manu's Code of Law* e publicada pela Oxford University Press em 2005 (cf. Apêndice B) – inclusive prescindindo, em alguns casos, do uso de certas palavras inglesas na tradução de conceitos e termos sânscritos originais –, principalmente pelo fato de se acreditar na insubstituível proporcionada pela experiência direta com o original, sem uma mediação ininterrupta baseada num outro referencial ocidental de inserção cultural. Outra contribuição importante desta Dissertação é compartilhar de um *desideratum* intelectual maior de estabelecimento de estudos diretos das religiões e filosofias da Índia, a partir do meio universitário brasileiro, possibilitados pelo Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI), do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) do Instituto de Ciências Humanas (ICH) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Muitas publicações já se dedicaram ao estudo das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* ou do sistema *varṇa-āśrama-dharma* em si, senão de maneira direta ou específica, pelo menos de modo restrito ou alusivo. Dentre elas pode-se destacar *The Religion*

of India, de Max Weber, *Caste in Modern India and other essays*, de Mysore Narasimhachar Srinivas, *Homo hierarchicus*, de Louis Dumont, e *The Āśrama System e Dharma*, de Patrick Olivelle.

O livro *The Religion of India* é um dos estudos weberianos que procuram investigar os obstáculos que os países classificados no início do século XX E.C. como “em desenvolvimento” ofereciam à industrialização e à modernização, e por que esses países teriam falhado tanto em revelar as consequências das tendências racionalizantes que tiveram tamanha afinidade com a transformação tecno-científica do Ocidente. No caso indiano, Weber se pergunta como o capitalismo moderno, no senso ocidental do termo, não se desenvolveu de forma autóctone antes ou durante o domínio inglês, mesmo após identificar na história da Índia traços econômicos, urbanos, intelectuais e jurídicos promotores do capitalismo moderno. Além de suas próprias categorias sociológicas baseadas nos “tipos ideais” configurados como diretrizes para o estudo e compreensão da ação social num contexto determinado pelo sistema de castas hindu e pelo monasticismo budista, Weber aplicou em sua perspectiva sociológica o trabalho dos indólogos clássicos e os textos religiosos dos quais dispunha, assim como utilizou fontes estatísticas de sua época e publicações periódicas acerca da história indiana. Entretanto, o sociólogo não contempla a função determinante dos *āśramas*, superficialmente tratados na obra, para a compreensão do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, principalmente as relações orgânicas que guardam com os *varṇas*; tampouco estabelece as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* como seu *locus* privilegiado de investigação, nem as dimensões religiosas e sociológicas que o sistema *varṇa-āśrama-dharma* pode adquirir através delas.

Em *Caste in Modern India and other essays*, o antropólogo indiano Srinivas reúne onze ensaios dedicados substancialmente às mudanças nos cenários político, social, geográfico e econômico da Índia pós-colonial, valendo-se principalmente da antropologia social e de metodologias de pesquisa de campo para a investigação da industrialização e urbanização das áreas rurais, dos processos de sanscritização e ocidentalização em curso na sociedade indiana em meados do século XX E.C., assim como das relações entre *varṇa* e casta de um ponto de vista moderno, sem um recurso exaustivo ou circunscrito aos textos sagrados hindus. Entretanto, apesar das preciosas contribuições que sua obra oferece para a compreensão de certos aspectos sócio-ocupacionais também presentes nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, seus ensaios não focalizam o contexto histórico específico ao qual se atribui a composição destas *Leis*, nem possui um olhar especificamente dedicado à identificação de aspectos sociológicos e religiosos circunscritos ao sistema *varṇa-āśrama-*

dharma por elas configurado, assim como aos diferentes tipos de explicação que lhes dão plausibilidade, principalmente sobre os *āśramas*.

Ao se debruçar sobre a origem, estrutura e funcionamento da sociedade hindu e do sistema de castas na Índia na obra *Homo hierarchicus*, o antropólogo francês Louis Dumont procura compreender a questão da hierarquia e da igualdade presentes em todas as sociedades no mundo moderno, e criticar o ideal de autonomia do indivíduo no pensamento ocidental por acreditar na dependência material irrevogável entre os indivíduos. A partir de sua discussão dos diferentes conceitos de casta, Dumont questiona a antipatia ocidental pela hierarquia ao classificá-la meramente como uma cadeia de ordens superpostas, uma árvore taxonômica ou um esquema decrescente de dignidade, e não enxergá-la como uma necessidade universal, ainda que oculta em relação aos ideais em vigência. Ao levar em conta textos sânscritos fundamentais e o conceito de estrutura, preferindo analisar o sistema de relações ao invés do sistema de elementos, o antropólogo entende hierarquia senão como uma relação de englobamento do contrário na medida em que ela se baseie em identidade, distinção e oposição entre um todo e o elemento que integra este todo, de modo que a oposição entre puro e impuro, enquanto forma das distinções de casta e não sua causa, estabeleça uma racionalidade e uma coerência para os que vivem no sistema de castas. No entanto, malgrado o cotejo que Dumont faz entre a pesquisa bibliográfica da literatura tradicional hindu e o estudo antropológico de uma tradição ainda viva na Índia, ele enfatiza certas categorias de análise que assumem uma importância irrelevante ou uma polissemia diversa dos contextos rituais, espirituais e sociológicos pressupostos sobre os conceitos de *varṇa* e *āśrama* a partir da maneira como são trabalhados nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, além de não se dedicar ao estudo das relações orgânicas que mantêm entre si ou de explicações racionais e míticas identificáveis no uso que elas fazem do sistema *varṇa-āśrama-dharma* como um todo.

Dos títulos utilizados para esta Dissertação, destacam-se duas obras de responsabilidade do *scholar* Patrick Olivelle: sua obra *The Āśrama System*, e uma compilação por ele editada de dezenove artigos publicados em volume único e dedicados ao conceito de *dharma (Dharma)*, que lidam com várias manifestações históricas do conceito de *dharma*, tentando responder a demandas de certas áreas significantes para sua compreensão, tais como sua história semântica, as maneiras pelas quais é aplicado em diversas áreas do conhecimento humano – cosmologia, medicina, ritualística, jurisprudência, filosofia e gramática –, assim como em tradições textuais hindus – a saber, o *Rgveda Saṃhitā*, o *Mahābhārata*, o *Rāmāyaṇa* e os *Dharmaśāstras* –, e tradições filosóficas indianas – o Budismo, o Jainismo e o *Mīmāṃsā*. Porém, não há uma ênfase direcionada sobre aspectos religiosos e sociológicos perceptíveis

no sistema *varṇa-āśrama-dharma* de um ponto de vista contemporâneo, nem uma tentativa de se identificar explicações racionais ou meta-rationais que sustentem a plausibilidade de sua existência do ponto de vista específico das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, nem das dimensões sociológicas e religiosas que estes conceitos podem adquirir neste respectivo texto.

Na obra *The Āśrama System*, Olivelle traça como objetivos a gênese do sistema de *āśramas* a partir de seus sentidos originais enquanto um constructo do estudo sistemático de doutrinas e práticas religiosas brāhmaṇicas, seus desdobramentos históricos através de várias categorias de fontes literárias sagradas do Hinduísmo, desde seu modelo arcaico até o seu modelo clássico, a descrição de suas relações com outras instituições e aspectos doutrinários brāhmaṇicos, viz., os *varṇas*, os *puruṣārthas*, as assembleias brāhmaṇicas (*pariṣads*), os ascetismos renunciantes e os casos de gênero, bem como avaliar sua significância na história das religiões indianas. Porém, não há um exame mais profundo das relações orgânicas entre os *varṇas* e os *āśramas* da maneira *sui generis* pela qual se encontram nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*.

As *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* são um texto sagrado hindu que se constitui numa unidade complexa que apresenta a vida na sua totalidade. Ao reconhecer estas características e potencialidades que lhe são intrínsecas, o principal objetivo desta Dissertação é lançar um olhar crítico de um ponto de vista moderno que identifique os aspectos religiosos e sociológicos nos usos que as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* fazem de cada *varṇa* e de cada *āśrama*, como os descreve e qualifica segundo as funções sociológicas e religiosas que lhes atribui no âmbito do *varṇa-āśrama-dharma*, de modo a enxergar nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade de acordo com fins práticos necessários a sua manutenção; assim como de explicações meta-rationais e religiosamente fundamentadas, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais.

No Capítulo 1 desta Dissertação procurou-se compreender o conceito de *dharma* enquanto um objetivo de vida inserido na doutrina das quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana (*puruṣārthas*) postuladas pelas tradições do Hinduísmo, assim como os sentidos cósmicos, rituais e éticos que sua polissemia compreende. Em seguida foi apresentada a maneira pela qual suas demandas estão refletidas em textos sagrados das tradições hindus, compreendidas em duas grandes categorias textuais denominadas de *Śruti* e de *Smṛti*, nas quais observa-se uma relação intrínseca entre os textos dedicados ao *dharma*, viz., os *Brāhmaṇas* (do âmbito do *Śruti*) e os *Dharmaśāstras* (do âmbito do *Smṛti*), consistindo estes em antigos tratados em sânscrito sobre direitos e deveres das estratificações

sócio-ocupacionais (*varṇas*) e das etapas de vida (*āśramas*) –, determinados pelas tradições do Hinduísmo, servindo como regras para a orientação social e espiritual da comunidade em sua perspectiva mais ampla, entre os quais se destacam as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*).

Em seguida discutiu-se o contexto histórico que teria possibilitado o surgimento dos *Dharmaśāstras*, sem a preocupação de esgotar a análise de todas as minúcias envolvendo a questão, de modo que se evitasse um desvio do foco da pesquisa. Para tanto, foram apresentadas as principais características do império Maurya (séc. III A.E.C.) e os impactos gerados por ele no subcontinente indiano, principalmente após o reinado de Aśoka (c. 273 A.E.C.-233 A.E.C.), durante o qual se testemunhou a difusão de um conceito apropriado do Budismo – *dhamma*, versão da palavra sânscrita *dharma* no dialeto *pāli* – que servisse de ideologia cultural para suplantar as variações locais do império. Esta conjuntura teria inspirado a elaboração dos *Dharmaśāstras* enquanto tratados que constituíssem uma tradição literária especializada do Hinduísmo, e que tivessem no *dharma* seu conceito central, segundo uma necessidade de responder a dois supostos desafios ao sistema sócio-ocupacional por excelência da ortodoxia brāhmaṇica, o sistema *varṇa-āśrama-dharma*. Estes dois desafios podem ser identificados na chegada ao subcontinente indiano de povos estrangeiros e suas culturas autóctones, e na propagação do Jainismo e do Budismo – no qual o conceito de *dhamma* já possuía um papel central – pela mesma região asiática. Além disso, apontou-se para uma discussão contemporânea acerca da autoria única ou múltipla das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*).

Com relação à estrutura textual das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) procedeu-se a uma apresentação geral do conteúdo dos capítulos que o constituem, chamando atenção para a desproporção quantitativa que guardam entre si – sendo o trato com o sistema *varṇa-āśrama-dharma* sua parte mais extensa, perfazendo quase nove de seus doze capítulos totais –, bem como dos motivos qualitativos que justificam tal desproporção, sejam eles relativos aos fatores externos ao texto das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) em si – como o contexto histórico do subcontinente indiano ao qual se atribui a data de sua composição –, sejam eles relativos aos fatores internos, muito mais ligados aos objetivos sociais e espirituais pressupostos sobre um *Dharmaśāstra*. Além da estilística e dos gêneros literários, discutiu-se os dois principais legados das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), expressos nos comentários (*bhāṣyas*) e compilações (*nibandhas*) em sânscrito realizados por eruditos hindus ao longo do tempo, e nas traduções em línguas ocidentais a partir do fim do século XVIII por intelectuais europeus.

Algumas fontes textuais sagradas do Hinduísmo anteriores e contextuais às *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) – além das próprias *Leis* – foram citadas para apresentação dos aspectos religiosos e sociológicos mais gerais dos *varṇas* e dos *āśramas* enquanto elementos constituintes de um modelo espiritual e social idealizado segundo uma organicidade sócio-religiosa que guardam entre si, e algumas relações que mantêm com o conceito de *dharma*, inclusive com referências iniciais a algumas explicações racionais baseadas em fins práticos necessários à manutenção do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, assim como de certas implicações meta-racionais orientadas para fins transcendentais identificáveis nos pressupostos do sistema em questão. Algumas contribuições da sociologia e da antropologia contemporâneas foram necessárias para o esclarecimento epistemológico de certos termos com aplicabilidades que, às vezes, podem extrapolar as dimensões das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) em si e dos objetivos desta Dissertação em particular.

No início do Capítulo 2 procedeu-se ao esclarecimento da condição ôntica do *brāhmaṇa* enquanto paradigma religioso e existência teleológica através do *saṃsāra* para os outros três *varṇas*, assim como de suas ocupações específicas, antes de se tratar do seu *dharma* através dos quatro *āśramas* presentes nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*). Ao longo da apresentação dos *āśramas*, privilegiou-se uma visão sobre os aspectos sociológicos e religiosos dos diferentes tipos de *modus vivendi* do estudante (*brahmacārī*), do chefe de família (*gṛhin*), do eremita da floresta (*vānaprastha*) e do asceta renunciante (*saṃnyāsī*), principalmente a partir das injunções rituais e das condutas éticas e morais que lhes são prescritas pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), assim como as consequências espirituais e sociais advindas de seu cumprimento ou transgressão. Ressaltou-se a eminência do chefe de família *brāhmaṇa* como elemento ritual e social imprescindível para a existência dos modos de vida dos outros três *āśramas*, e de como ele vem a ser, portanto, a consubstanciação das possibilidades de realização dos objetivos sociológicos e religiosos pressupostos pelo *dharma*.

No Capítulo 3 abordou-se tanto os *varṇas* que se constituem em desdobramentos do paradigma sociológico e religioso do *varṇa* dos *brāhmaṇas* – *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra* – vistos a partir de suas referências masculinas, quanto outros componentes dignos de menção e englobados pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), como as comunidades rituais e ocupacionais (*jātis*) que aparentemente escapam às prescrições ideais do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, e a presença da mulher na sociedade hindu. Num primeiro momento, o olhar foi direcionado para o rei enquanto um indivíduo ritual, moral e espiritual. Em seguida abordou-se a existência do monarca a partir de suas condições sócio-políticas, um governante

de quem se exige certas competências físicas e psicológicas para o estabelecimento e gerência da burocracia estatal do reino, assim como de meios políticos e belicosos que garantam sua existência e funcionamento em relação às ameaças internas e externas que lhe possam surgir. Com relação aos dois *varṇas* inferiores, dedicou-se uma atenção à proporção hierárquica que as necessidades material e funcional, bem como o status ritual e espiritual do *vaiśya* e do *śūdra* adquirem no sistema *varṇa-āśrama-dharma*. As comunidades rituais e ocupacionais (*jātis*) foram abordadas na medida em que as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* se preocupa em, simultaneamente, inseri-las no sistema *varṇa-āśrama-dharma* e atribuir-lhes aspectos funcionais de imprescindibilidade para a manutenção da sociedade, apesar de reconhecê-las como realidades diferentes dos padrões ideais prescritos pelo sistema em questão. As dimensões sociológicas e religiosas da mulher hindu foram trabalhadas na medida em que sua presença adquire um papel irrevogável e determinante para as condições sociais e espirituais do sistema *varṇa-āśrama-dharma*.

Na medida em que esta Dissertação tem como um de seus objetivos apresentar o texto das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* para o âmbito acadêmico brasileiro, optou-se por inserir, após as Considerações Finais, um Glossário, seguido das seções dos Apêndices e Anexos. Pelo fato de alguns aspectos específicos da literatura sagrada do Hinduísmo, assim como de concepções de tempo hindus, da geografia do subcontinente indiano, e de alguns trechos das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* permanecerem desconhecidos de boa parte do meio universitário brasileiro, estes itens foram considerados necessários como suporte ilustrativo dos argumentos utilizados ao longo desta Dissertação.

1 AS LEIS DE MANU (MĀNAVA-DHARMAŚĀSTRA) E O SISTEMA VARṂA-ĀŚRAMA-DHARMA

1.1 O conceito de *dharma* (dever) segundo a doutrina dos *puruṣārthas* (aspirações humanas) e a literatura sagrada da tradição hindu

O conceito de *dharma* pode ser compreendido a partir da doutrina dos *puruṣārthas*¹, um paradigma pan-indiano baseado em quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana postuladas por tradições do Hinduísmo, e que consistem no *kāma*, no *artha*, no *dharma* e no *mokṣa*. Vistas desta maneira, estão organicamente interrelacionadas, hierarquicamente dispostas e se alocam em progressão ascendente, de modo que a aspiração subsequente não exclui suas precedentes, mas as incorpora e empresta um novo sentido.

A primeira a ser aqui tratada é *kāma*, referente à satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao amor, ao afeto, e a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos. O *Kāma-Sūtra* – uma versão condensada e resumida de documentos da tradição antiga – é o exemplo mais famoso da literatura desta espécie. A segunda aspiração é *artha*, que além de referir-se à obtenção de prosperidade material, também trata de aspectos relacionados ao exercício da política e da economia. Em sua obra *Filosofias da Índia*, o indólogo Heinrich Zimmer indica que os escritos hindus sobre o *artha* incluem fábulas, como o *Pañcatantra* e o *Hitopadeśa*, assim como tratados sistemáticos e aforísticos, como o *Kauṭilya Arthaśāstra*, o *Bārhaspatya Arthaśāstra* e o *Nītiśāra*, de *Kāmandaki*².

O terceiro *puruṣārtha* aqui trabalhado é o *dharma*, que se constitui numa ampliação de *artha* e *kāma*. Wilhelm Halbfass ressalta que a palavra *dharma* deriva da raiz *dhṛ* – “apoiar”, “sustentar” – e refere-se originalmente ao sustentáculo cosmogônico primevo e seu equivalente no ritual humano, assim como a extensão do ritual à esfera das normas sociais e éticas: “Manter a estrutura e as divisões básicas do mundo natural e social, e manter a identidade própria de alguém num sistema de equilíbrio mútuo – isto é no mínimo parte do escopo semântico de *dharma*, e é provavelmente parte de seu sentido mais antigo e original.”³.

¹ *Puruṣa* pode designar, entre outros, o homem, o ser humano, o ser vivo individual; *artha*, neste caso, designa o objetivo, o propósito, a fim de que se faz alguma coisa.

² Heinrich ZIMMER. *Filosofias da Índia*, p. 39.

³ “Upholding the structure and the basic divisions of the social and natural world, and upholding one’s own identity in a system of mutual balance – this is at least part of the semantic range of *dharma*, and it is probably part of its most ancient and original meaning.” (Wilhelm HALBFASS. *Tradition and Reflection*, p. 389).

A partir da mesma raiz verbal – *dhr* como “apoiar”, “sustentar”, “manter em equilíbrio” – Ludo Rocher⁴ aponta para o *dharma* como aquilo que prevê a maneira correta de se manter a ordem e o equilíbrio do universo de modo geral: desde que cada elemento no cosmos se comporte de acordo com seu *dharma*, o equilíbrio em seu todo é mantido; desde que cada elemento no cosmos de desvie de algum modo de seu *dharma*, comete *adharmā* e perturba o equilíbrio em seu todo. Esta sintonia entre microcosmo e macrocosmo reflete-se no âmbito do ser humano através da noção de que o *dharma* governa todo aspecto e toda atividade na vida de um hindu ao englobar toda uma prescrição de deveres éticos e pressupor a realização de rituais por parte do indivíduo, os quais se constituem em causa instrumental na produção de objetos transcendentais de fruição numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior. Esta fruição transcendente futura, *a posteriori*, fundamenta-se na doutrina da transmigração da alma (*samsāra*), baseada num ciclo de repetidos nascimentos e mortes de um ser, numa pluralidade de estágios transmigratórios que se interrelacionam através de um princípio de causa e efeito (*karma*) fundado em ações produzidas pelo indivíduo com implicações e conseqüências de seus atos, pressupondo a co-existência de várias ‘moralidades’ dentro de um esquematismo hierárquico onde *kāma*, *artha*, *dharma* e *mokṣa* se aloca em progressão ascendente⁵.

O último dos *puruṣārthas* aqui tratado, *mokṣa*, vem da raiz *muc*, que, segundo Zimmer, significa “desatar, livrar, soltar, libertar, liberar, deixar em liberdade, sair de, abandonar, largar”⁶, no sentido de uma busca espiritual última enquanto conhecimento da natureza fundamental do Si-Mesmo que suspende toda e qualquer busca objetiva (mundana ou transcendente)⁷:

A liberação (*mokṣa*) pode tornar-se a principal preocupação do pensamento somente quando aquilo que prende o ser humano às suas existências seculares normais já não oferece nenhuma esperança, representa apenas deveres, encargos e obrigações, e não propõe nenhuma tarefa promissora ou alguma meta que estimule e justifique ambições de plenitude do plano terreno.⁸

⁴ Ludo ROCHER. *The Dharmaśāstras*, p. 102.

⁵ Dilip LOUNDO. *O ritual na tradição védica*, p. 35; Dilip LOUNDO. *O Sistema de Castas na Índia Contemporânea com Referência às Obras de André Beteille e Max Weber*, p. 11.

⁶ Heinrich ZIMMER. op. cit., p. 41.

⁷ Dilip LOUNDO. *O Sistema de Castas na Índia Contemporânea com Referência às Obras de André Beteille e Max Weber*, p. 11.

⁸ Heinrich ZIMMER. op. cit., p. 68.

As demandas de *dharma* e *mokṣa* estão refletidas em textos sagrados das tradições hindus agrupados e organizados, de acordo com uma classificação tradicional de origem indiana, em duas grandes categorias, que no idioma sânscrito recebem as denominações de *Śruti* e de *Smṛti*.

Śruti – lit. “o que é ouvido” – é um conjunto de textos ligados à transmissão oral, que não data a um período particular, mas atravessa a história do Hinduísmo. É um *corpus* de ensinamentos de transmissão discipular que se constitui nos alicerces das tradições religiosas do Hinduísmo e propicia uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência contidos nos textos fundamentais das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, quais sejam, o *Ṛgveda*, o *Yajurveda*, o *Sāmaveda* e o *Atharvaveda* (cf. Apêndice A). A literatura respectiva à dimensão do *dharma* no âmbito do *Śruti* são os *Brāhmaṇas*, manuais sobre como fazer o ritual, ou textos em prosa que discutem muitas das ações individuais destes rituais⁹ e que contêm instruções e comentários sobre o significado dos *mantras* e sua aplicação nas cerimônias rituais relativas a estas quatro tradições ritualísticas. São textos que não só refletem as demandas do *dharma*, mas também nos dizem como estas demandas se processam no universo do ritual. O princípio operativo do ritual védico envolve um *modus procedendi* complexo caracterizado por ações bem determinadas, que conduzem à produção de objetos de desejo de caráter transcendente por parte do oficiante, isto é, de uma condição paradisíaca (*svarga*). Entretanto, a fruição desta condição paradisíaca não se dá imediatamente após a realização do ritual, contexto para o qual o pensamento ritualístico indiano postula de imediato uma entidade virtual ou potência denominada *adr̥ṣṭa*, a qual vem a constituir a semente suficiente da realização numa existência subsequente dos objetos de fruição transcendente¹⁰: uma vez concretizada na ação ritual, a palavra dos *Brāhmaṇas* constitui-se no responsável último e suficiente pela produção de objetos ‘previamente não-existentes’ (*apūrvā*), isto é, os paraísos (*svargas*). Neste intuito, *dharma* é a adequação da ação comportamental a uma diretiva dos *Brāhmaṇas* que tem como pressuposto pragmático o desejo individual pela obtenção de uma condição existencial melhor¹¹. Já as *Upaniṣads*, por sua vez, refletem as demandas de *mokṣa*, e contêm o conhecimento espiritual ligado à especulação filosófica sobre estas tradições com relação à natureza do mundo e dos humanos, seu destino e morte¹², assim como discussões sobre a escatologia da existência.

⁹ Michael WITZEL. *Vedas and Upaniṣads*, p. 81.

¹⁰ Dilip LOUNDO. *O ritual na tradição védica*, p. 43.

¹¹ Idem, pp. 40-41.

¹² Michael WITZEL. op. cit., p. 83.

Smṛti – lit. “o que é lembrado” – poderia ser classificado como um conjunto de textos que estabelecem uma relação indireta, preliminar, mediada com o conhecimento védico, um *corpus* de ensinamentos que serviriam como um encaminhamento introdutório ao *Śruti*, apesar de não o constituírem e serem considerados como secundários em autoridade. Uma parte significativa destes textos que reflete as demandas do *dharma* se encontra num conjunto denominado de *Kalpasūtras*, que podem circunscrever três dimensões: (i) os grandes rituais de sacrifícios védicos solenes de caráter opcional (*kāmya-yajña*) – objeto central de descrição e argumentação dos *Brāhmaṇas* –, os quais se propõem ao aprimoramento existencial por meio da produção de condições paradisíacas em existências posteriores e que eminentemente constituem expressão imediata do livre arbítrio do indivíduo na direção do seu próprio destino, geralmente realizados com o auxílio de três ou mais fogos sagrados, exigindo um certo número de sacerdotes – descritos nos *Śrautasūtras* (ou *Śrautaśāstras*) –; (ii) os rituais domésticos comuns, que tratam das simples cerimônias de caráter diário ou sazonal do lar hindu e visam o cumprimento de deveres para com os ancestrais (*grhya-dharma*), além de constituir desdobramentos inevitáveis de ações de existências anteriores, sem produzir resultados para existências subsequentes (*prarabdha-karma*), e que podem ser realizados só com o fogo doméstico pelo pai de família ou por algum de seus representantes, seja sua esposa, filho, pupilo ou um *brāhmaṇa* – descritos nos *Gṛhyasūtras* (ou *Gṛhyaśāstras*) –; (iii) e as “regras e regulamentos para a orientação tanto da vida social quanto da vida espiritual da comunidade em sua perspectiva mais ampla”, dos direitos e deveres éticos e rituais das estratificações sócio-ocupacionais – designadas pelo termo sânscrito de *varṇas* –, assim como da prescrição dos “deveres que um indivíduo deve cumprir durante diferentes períodos de sua vida”¹³ – designados pelo termo sânscrito de *āśramas* –, descritas na tradição textual dos *Dharmasūtras* (ou *Dharmaśāstras*).

De acordo com Patrick Olivelle¹⁴ *śāstra* pode aludir a um sistema ou tradição de conhecimento específico de um campo particular, ou um compêndio autorizado de um conhecimento que assinale um avanço na história dessa tradição e sirva de referência a investigações subsequentes dentro da própria tradição¹⁵. Os *Dharmaśāstras* (Apêndice A) são antigos tratados em sânscrito que suplementam e explicam as determinações ou proibições contidas nos *Vedas* através de um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos

¹³ “[...] rules and regulations for the guidance of social as well as spiritual life of the community in its wider perspective. [...] duties which an individual should discharge during different periods of his life” (Ram GOPAL. *India of Vedic Kalpasūtras*, pp. 7-8).

¹⁴ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 41.

¹⁵ Idem.

que contêm leis, regras e diretrizes para a vida social – e em alguns aspectos, também familiar e individual – dos seguidores da cultura védica¹⁶. São compostos de forma poética, aproximadamente na métrica *śloka* – quatro vezes oito sílabas por estrofe –, cujos versos eram citados para legitimar julgamentos e conselhos legais¹⁷.

Uma necessidade de se compreender a relação dos *Dharmaśāstras* com os *Brāhmaṇas* é o fato dos primeiros se constituírem justamente nestes tratados (*śāstras*) que servem de encaminhamento propedêutico aos *Brāhmaṇas* enquanto textos que propiciam uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência presentes nos textos fundamentais das tradições dos *Vedas*: cada *Brāhmaṇa* é associado a uma *śākhā* ou escola particular de cada uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, e as *śākhās*, por sua vez, constituem uma pluralidade de variantes que tendem a se adequar às diversidades regionais, históricas, individuais e comunitárias, estruturando-se em diálogos caracterizados por argumentações e contra-argumentações em torno da pluralidade de procedimentos, ritos e narrativas míticas, revelando uma flexibilidade e uma abertura de uma tradição acostumada à co-existência de opostos¹⁸. Olivelle nos informa que os primeiros produtos das reflexões brāhmaṇicas sobre o *dharma* estavam estreitamente ligados a estas *śākhās* védicas, cuja atividade literária focava-se nos grandes rituais de sacrifícios védicos solenes e nos rituais domésticos, trabalhados pelo conjunto de textos dos *Kalpasūtras*¹⁹. Entretanto, o período pós-Maurya – como veremos na próxima seção – teria trazido mudanças religiosas e políticas que exigiam esforços em conjunto e não respostas esparsas segundo o sistema das *śākhās*, dando ensejo ao registro por escrito dos *Dharmaśāstras*.

Dessa maneira é possível compreender a noção de *dharma* segundo o sistema *varṇa-āśrama* nos *Dharmaśāstras*. Segundo as tradições do Hinduísmo *dharma* referia-se, inicialmente, ao estabelecimento pelos deuses da ordem cósmica ao se separar (*vi-dhṛ*-) e conseqüentemente sustentar (*dhṛ*) o céu e a terra²⁰. Ao propor a recorrência dos atos cosmogônicos dos deuses nas cerimônias rituais, os *brāhmaṇas* transpuseram o conceito de *dharma* para uma dimensão cultural, na qual representa uma adequação da ação comportamental a uma diretiva dos *Brāhmaṇas* que têm como pressuposto pragmático o desejo individual pela obtenção de uma condição existencial melhor. Estas concepções

¹⁶ Dentre os principais *Dharmaśāstras* pode-se mencionar o *Yājñavalkya-Dharmaśāstra*, o *Vaiṣṇava-Dharmaśāstra*, o *Kātyāyana-Dharmaśāstra*, o *Nārādīya-Dharmaśāstra*, o *Bṛhaspati-Dharmaśāstra* e o *Mānava-Dharmaśāstra*.

¹⁷ Em alguns trechos – MDh I,58s.102.104.118s, II,243, 12,107.126 – as *Leis de Manu* referem-se a si mesmas como um *śāstra*.

¹⁸ Dilip LOUNDO. *O ritual na tradição védica*, pp. 47-48.

¹⁹ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p.43.

²⁰ Paul HORSCH. *From Creation Myth to World Law: The Early History of Dharma*, p. 19.

cósmicas e rituais tornaram-se leis gerais a cujas verdades eternas todo ser humano deveria se conformar enquanto participantes deste mesmo cosmos sustentado e ordenado pelo *dharma*: “Agora o conceito indica não somente o que garante ao cosmos o sustentáculo [...], a estabilidade, a permanência e a regularidade, mas antes [...] as leis, deveres e costumes do povo, isto é, a manutenção [...] da ordem social como tal”²¹. Estes direitos e deveres – relativos às estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) e às etapas de vida (*āśramas*) –, determinados pelas tradições do Hinduísmo e que servem como regras para a orientação social e espiritual da comunidade em sua perspectiva mais ampla, foram registrados nos antigos tratados em sânscrito denominados *Dharmaśāstras*, entre os quais se destacam as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*²².

1.2 Contexto de surgimento das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

De acordo com algumas datas hipoteticamente atribuídas, o registro dos *Dharmaśāstras* poderia remontar a um período anterior ao século V A.E.C.²³. As *Leis de Manu* – originalmente denominadas em sânscrito como *Manu-Smṛti* ou *Mānava-Dharmaśāstra*, daqui por diante identificadas como *MDh* – são um dos poucos *Dharmaśāstras* que foram preservados em sua integridade textual²⁴. Enquanto uma confirmação de sua relação com o âmbito literário do *Śruti*, o *MDh* faz menção a várias obras do Hinduísmo, como àquelas relativas às tradições do *Ṛgveda*, do *Yajurveda* e do *Sāmaveda* – III,145; IV,123-124; XI,262-266; XII,112 –, além de *Brāhmaṇas* – IV,100 – e *Upaniṣads* – VI,29. Segundo as tradições do Hinduísmo, Manu é o ancestral da humanidade e sobrevivente do dilúvio que encerra um *manvantara* ou *Época de Manu*, ou seja, cada um dos quatorze períodos que constituem um *kalpa* ou dia de *Brahmā*, que começa com a criação (*ṣṛṣṭi*), quando o universo é emanado pela substância divina, transcendente e não manifestada, e se

²¹ “Now the concept indicates not only what grants to the cosmos ‘support [...]’, stability, permanence and regularity, but rather [...] the commandments, duties, and customs of people, that is to say the maintenance [...] of the social order as such.”(Paul HORSCH. op. cit., p. 12).

²² Mesmo com esta tendência moralizante sobre o conceito de *dharma*, sua dimensão cosmológica não desapareceu, como atesta a teoria sobre o declínio moral à medida que o ciclo dos *yugas* prossegue: o *Kṛta Yuga* é a Idade (do Universo) de uma totalidade perfeitamente sustentada, representando 100 % da força total do *dharma* desde suas dimensões cósmicas até suas dimensões sócio-religiosas. O *Kali Yuga* representa a conseqüente deterioração moral e sócio-religiosa do ser humano. (Heinrich ZIMMER. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, pp. 18-19).

²³ Ludo ROCHER. op. cit., p. 110. Também seguindo conclusões hipotéticas, Olivelle situa a redação daquele considerado o mais antigo desta tradição – *Āpastamba Dharmaśūtra* – no século III A.E.C. (Patrick OLIVELLE. *Dharmaśāstra: a textual history*, p. 57).

²⁴ Ludo ROCHER. op. cit., p. 107. Ludo Rocher elenca na mesma condição o *Yājñavalkya-Smṛti*, o *Nārada-Smṛti* e o *Parāśara-Smṛti*.

encerra com a dissolução (*pralaya*) ao fundir-se novamente com o Absoluto, do qual novamente emana o universo, numa concepção cíclica do tempo cósmico. Cada *manvantara* recebe o nome de uma manifestação do ancestral sobrevivente do respectivo dilúvio: *Manu Vaivasvata* – ‘Manu, Filho do Resplandecente’, ‘Manu, Filho do Deus-Sol Vivasvant’ – é o progenitor da raça humana atual, após ter sido resgatado do dilúvio pelo deus *Viṣṇu* na forma do peixe *Matsya*. Nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* há referência apenas aos sete primeiros Manus do atual *kalpa*:

Existem outros seis Manus na linhagem deste Manu [Svāyambhūva], o filho do Auto-existente: Svārociṣa, Auttami, Tāmasa, Raivata, Cākṣuṣa, de grande esplendor, e o filho de Vivasvat. Possuindo grande nobreza e poder, cada um deles trouxe consigo sua própria progenitura. Estes sete Manus de imensa energia, com o filho do Auto-existente em sua cabeça, engendraram e cuidaram de todo este mundo, do que se move e do que não se move, cada um em sua própria Época.²⁵

Existe um consenso entre especialistas e estudiosos do assunto, como Pandurang Vaman Kane, Patrick Olivelle, Romila Thapar e Max Weber, de que o registro por escrito do *MDh* tenha se dado entre 200 A.E.C. e 200 E.C., época que se seguiu ao fim da Dinastia Maurya (320 A.E.C.-185 A.E.C.), cujo terceiro soberano, Aśoka²⁶ (c. 273 A.E.C.-233 A.E.C.), chegou a governar uma área que se estendia do atual Bangladesh para além do rio Indo, do Himalaya à atual península do Decã (Anexos A e B), um império que se dividia em cinco partes, quais sejam, o antigo núcleo do Magadha – onde situava-se a capital real, Pataliputra –, e os quatro vice-reinados de Taxila a noroeste, Ujjain a oeste, Survanagiri ao sul e Toshali a leste (Anexo C), cada qual governado por um príncipe e subdividido em distritos dirigidos por funcionários reais. O estudo deste contexto histórico é necessário pela possibilidade que ele nos oferece de entender como um conceito central para os budistas – *dharma*, na forma de *dhamma* – foi apropriado por um governante enquanto uma ideologia cultural que superasse os contextos locais de seu império, assim como de que modo este contexto teria induzido à elaboração de uma literatura hindu – *Dharmaśāstra* – a qual, pela primeira vez, tivesse se apropriado deste conceito como central em seu escopo. Ao contrário

²⁵ “61-62. There are six further Manus in the lineage of this Manu, the son of the Self-existent One: Svārociṣa, Auttami, Tāmasa, Raivata, Cākṣuṣa, of great energy, and the son of Vivasvat. Possessing great nobility and might, they each have brought forth their own progeny. / 63. These seven Manus of immense energy, with the son of the Self-existent One at their head, gave rise to and secured this whole world, the mobile and the immobile, each in his own Epoch.” (MDh I,61-63. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 90).

²⁶ Seja de seu reinado, seja de sua pessoa, as informações sobre Aśoka encontram-se em crônicas cingalesas – como a *História da Ilha (Dīpavaṃsa)*, do século IV E.C., e a *Grande História (Mahāvāṃsa)*, compilada no século V E.C. por Mahanaman –, e em fontes budistas, dentre as quais a *História do Budismo na Índia*, de 1608, do tibetano Tāranātha (1575 E.C.-1634 E.C.), além dos seus próprios Éditos e Pilares.

do forte controle exercido pela administração e burocracia na região central, as províncias mais distantes possuíam maior autonomia. Algumas características perceptíveis em vários impérios ao longo da história também fizeram parte do império Maurya sob Aśoka, como a construção de monumentos para marcar a presença do poder central, a tentativa de uniformizar as leis, e o estímulo ao movimento de pessoas e às possibilidades de comunicação, em vários níveis, através de uma escrita padrão. Em sua maioria, os impérios vivem entre a realidade de comportar economias diferenciadas em seus domínios, precisando dinamizar-se de acordo com as demandas e os recursos – visto que as necessidades econômicas exigem reestruturação quando e onde quer que haja potencial para se obter receita – e a necessidade de estabelecer uma homogeneidade econômica, que no caso do império Maurya se deu através da extensão da agricultura junto com a mobilidade da mão-de-obra em alguns casos e a ampliação cada vez maior de trocas comerciais e movimento de mercadorias por meio da cunhagem de moedas²⁷.

No intuito de evitar a fragmentação política e econômica do império que havia expandido, e além de perceber a ineficiência das campanhas de conquista do interior e a extrema dificuldade de manter controle absoluto sobre as regiões mais afastadas do centro ou das principais vias de comunicação, Aśoka aproveitou-se da difusão do Budismo pelas cidades – onde se fazia representar principalmente pelos grupos mercantis – e pelas rotas de caravanas – ao longo das quais erguiam-se mosteiros e albergues para peregrinos – para enviar suas mensagens e dispor de uma ampla rede de apoio, rica e bem organizada²⁸. O império abarcava várias culturas e sistemas sociais: a nordeste o contexto greco-hindu era caracterizado por duas divisões, o senhor e o escravo; já o sistema de estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*), assim como as inúmeras *jātis* – ver item 2.4 –, dominavam na planície do Ganges, mas eram ausentes entre os *āṭavikas* – habitantes da floresta – espalhados por todo o império, num contexto geral envolvendo o status de novas comunidades emergentes, “tais como a comunidade mercantil, a afirmação de associações de ofício em centros urbanos, [e] a pressão por um sistema administrativo mais complexo do que antes”²⁹.

²⁷ Romila THAPAR. *The Penguin History of Early India*, pp. 174-175.

²⁸ Marília ALBANESE. *Índia Antiga*, p. 31.

²⁹ “such as the mercantile community, the assertion of craft associations in urban centres, [and] the strain of an administrative system more complex than before” (Romila THAPAR. op. cit., p. 202).

Além de se evitar o esfacelamento político e econômico procurou-se estabelecer uma ideologia cultural que sobrepujasse as variações locais, que no caso de Aśoka se deu com seus Éditos através do conceito de *dhamma*³⁰. Inscritos em superfícies de pedra onde quer que estivessem localizadas, os Éditos (Anexo D) da primeira metade de seu reinado foram distribuídos por todo o seu império, principalmente em áreas de estabelecimento e concentração permanente de pessoas, enquanto que os Pilares (Anexo E), inscritos em monólitos de arenito bem polidos e provenientes de locais perto de Vārāṇasī, envolviam muita habilidade tecnológica para serem retirados e gravados, e ficaram confinados à planície do Ganges, provavelmente por este ser sua via de transporte e o coração do império. Esses Éditos, escritos em *prākṛta*, *kharoṣṭhī* e *brāhmī*³¹, refletem não só os eventos de seu contexto e as medidas de Aśoka enquanto governante, mas também sua personalidade, de modo que é possível captar tanto o ser humano – ou ainda *Devānaṃpiya*, o *Amado dos Deuses* – quanto o homem de Estado:

[...] Depois dos habitantes de Kalinga terem sido subjugados, o Amado dos Deuses veio a sentir uma forte inclinação para o Dhamma, um amor pelo Dhamma e pelo ensino do Dhamma. Agora o Amado dos Deuses sente profundo remorso por ter conquistado Kalinga.

De fato, o Amado dos Deuses está profundamente cheio de dor pela carnificina, morte e deportação que toma lugar quando um território independente é conquistado. Mas o Amado dos Deuses está cheio de dor ainda mais por isto – que brāhmaṇas, ascetas, e chefes de família de diferentes crenças que vivem em suas terras, e aqueles que respeitam seus superiores, sua mãe e seu pai, os mais velhos, e que se comportam devidamente e têm forte lealdade aos amigos, conhecidos, colegas, parentes, servos e empregados – que eles estejam feridos, mortos ou separados daqueles que amam.

[...] Agora é a conquista pelo Dhamma que o Amado dos Deuses considera como a melhor conquista. E isto (a conquista pelo Dhamma) foi obtido aqui, até as fronteiras, mesmo a seiscentas yojanas de distância, onde o rei grego Antíoco governa, para além de onde os quatro reis chamados Ptolomeu, Antígono, Magas e Alexandre governaram, assim como no sul entre os cholas, os pāṇḍyas, e tão longe quanto Tāmraparṇi. [...] Esta conquista foi obtida em todo lugar, e isto provoca grande júbilo – o júbilo que só a conquista pelo Dhamma pode oferecer.³²

³⁰ *Dhamma* é a versão da palavra *dharma* no dialeto *pāli*, que, por sua vez, é considerado um dos dialetos índicos vernáculos da Índia da família *prākṛta* (ver nota seguinte).

³¹ *Prākṛta* é um termo nativo, que designa a vasta família das línguas e dialetos índicos vernáculos falados na Índia antiga, em contraste com o status religioso e literário do sânscrito. *Kharoṣṭhī* é uma antiga escrita índica usada no noroeste da Ásia Meridional – atuais Afeganistão e Paquistão – para escrever tanto o *gāndhārī* – um dialeto do *Prākṛta* – como o sânscrito. *Brāhmī* é uma escrita ancestral da maioria das escritas da Ásia Meridional, do Sudeste Asiático e de algumas da Ásia Central.

³² “[...] After the Kalingas had been conquered, Beloved-of-the-Gods came to feel a strong inclination towards the Dhamma, a love for the Dhamma and for instruction in Dhamma. Now Beloved-of-the-Gods feels deep remorse for having conquered the Kalingas.

Indeed, Beloved-of-the-Gods is deeply pained by the killing, dying and deportation that take place when an unconquered country is conquered. But Beloved-of-the-Gods is pained even more by this — that Brahmans, ascetics, and householders of different religions who live in those countries, and who are respectful to

A partir deste Édito, é de se concluir que a conquista da região de Kaliṅga – correspondente ao atual estado de Orissa (Anexo A), na costa oriental do subcontinente indiano, de grande riqueza e importância estratégica, que permitia controlar as rotas comerciais costeiras –, por volta de 260 A.E.C., parece ter despertado um grande remorso em Aśoka devido à carnificina e aos sofrimentos da guerra, momento este que pareceu reacender seu interesse pelos ensinamentos do Budismo. Como deixou registrado num de seus Éditos, sua conversão não aconteceu da noite para o dia, mas teria levado cerca de dois anos e meio³³, a partir dos quais teria saído da condição de noviço e alcançado a de membro oficial do *Samgha*³⁴, fazendo ricas doações a mosteiros budistas, patrocinando não só o concílio de Pataliputra (c. 250 A.E.C.) – no qual foram redigidas e compiladas as escrituras budistas –, como também algumas missões budistas enviadas ao Ceilão e territórios vizinhos, e dando início ao ideal de expansão missionária do Budismo: delegações maurianas levaram as mensagens de seus Éditos a cortes independentes além da fronteira noroeste através de redes em expansão de missionários budistas³⁵. Outro aspecto que emerge deste Édito é sua referência ao conceito de *dhamma*, que, segundo os Éditos e Pilares de Aśoka, parece revelar uma ética mais ampla no sentido de explorar meios de governar e reduzir intolerâncias e conflitos sociais. Para o imperador, os princípios de *dhamma* deveriam ser tais que pudessem ser aceitos pelo máximo de pessoas possíveis pertencentes a qualquer seita religiosa, não sendo definidos, portanto, em termos de regras e deveres determinados pela estratificação sócio-religiosa na qual se nasce, mas referindo-se às exigências de uma ética social: “O sistema mauriano [...] tinha pouco a ver com status ritual, hierarquias rituais ou separação do

superiors, to mother and father, to elders, and who behave properly and have strong loyalty towards friends, acquaintances, companions, relatives, servants and employees — that they are injured, killed or separated from their loved ones.

[...] Now it is conquest by Dhamma that Beloved-of-the-Gods considers to be the best conquest. And it (conquest by Dhamma) has been won here, on the borders, even six hundred yojanas away, where the Greek king Antiochos rules, beyond there where the four kings named Ptolemy, Antigonos, Magas and Alexander rule, likewise in the south among the Cholas, the Pandyas, and as far as Tamraparni. This conquest has been won everywhere, and it gives great joy — the joy which only conquest by Dhamma can give.” (Édito XIII. In: *The Edicts of King Asoka*, grifo meu). Os cinco reis citados neste édito são Antíoco II Teos da Síria (287 A.E.C.-246 A.E.C.), Ptolomeu II Filadelfo do Egito (309 A.E.C.-246 A.E.C.), Antígono II Gônatas da Macedônia (c. 319 A.E.C.-239 A.E.C.), Magas de Cirene (c. 316 A.E.C.-250 A.E.C.) e Alexandre II de Épiro (?- 242 A.E.C.). Uma *yojana* equivale a 14,5 quilômetros de distância (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 341, n. 11.76).

³³ Romila THAPAR. op. cit., p. 180.

³⁴ De maneira geral, *Samgha* designa uma congregação religiosa ou uma comunidade clerical, um grupo de pessoas vivendo juntas segundo um certo propósito. De maneira mais específica, pode designar uma fraternidade monacal ou seita entre os jainistas, assim como o monasticismo organizado ou uma irmandade de monges budistas.

³⁵ Gordon JOHNSON. *Índia ontem e hoje*, p. 71.

político e do ritual.”³⁶. A tolerância com pessoas e suas crenças e ideias basear-se-ia na consideração para com escravos e servos, respeito aos tutores, obediência à mãe e ao pai, generosidade com os amigos, conhecidos e parentes, estima e doações a *brāhmaṇas* e *śramaṇas*³⁷, e um cuidado com todos os seres vivos e abstenção de tomar a vida (*ahiṃsā*) do que quer que seja. Neste sentido, as diferenças que pudessem levar à desarmonia, como assembleias e reuniões, eram desencorajadas. Além da tolerância, a renúncia à guerra e à conquista pela violência, assim como matar animais, também se constituíram como princípios de *dhamma* para Aśoka, embora o imperador reconhecesse ocasiões em que a violência fosse inevitável. O apelo à misericórdia e à clemência, assim, fizeram parte das intenções do governante Maurya de estabelecer um bem estar de seus governados, como se pode observar num de seus Pilares:

Nas estradas eu tive árvores bânias plantadas, as quais fornecerão sombra aos animais e homens. Eu tive pequenos bosques de mangas plantadas e eu tive poços cavados e casas de repouso construídas a cada nove milhas... E eu tive muitos tanques de água feitos em todo lugar para o uso de animais e homens. Mas este benefício é importante, e de fato o mundo mereceu a atenção em várias maneiras de reis anteriores assim como de mim. Mas eu fiz estas coisas de modo que meu povo pudesse corresponder ao *Dhamma*.³⁸

Max Weber menciona a criação, pelo rei, de funcionários especiais que atuavam como ‘censores’ (*dharmarahatras*), os quais eram responsáveis por estabelecer reuniões oficiais em todos os distritos a cada cinco anos entre pessoas de vida estimada a fim de propagar as diretrizes do *dhamma*.

Segundo Romila Thapar, a dinastia Maurya tendia a um ecletismo confessional das seitas heterodoxas, principalmente dos jainistas, dos *ājīvikas*³⁹ e dos budistas, e, a partir das necessidades de unificação do império, Aśoka lançou mão de um conjunto de princípios influenciados por ideias e conceitos intelectuais e religiosos correntes em seu tempo –

³⁶ “The Mauryan system [...] had little to do with ritual status, ritual hierarchies or the separation of the political from the ritual.” (Romila THAPAR. op. cit., pp. 197-8.)

³⁷ *Śramaṇa* é uma pessoa que realiza atos de mortificação ou austeridade, um asceta, um devoto, um monge ou religioso mendicante. É o asceta de que fala Aśoka no Édito XIII.

³⁸ “On the roads I have had banyan trees planted, which will give shade to beasts and men. I have had mango groves planted and I have had wells dug and rest houses built every nine miles... And I have had many watering places made everywhere for the use of beasts and men. But this benefit is important, and indeed the world has enjoyed attention in many ways from former kings as well as from me. But I have done these things in order that my people might conform to *Dhamma*.” (Pilar VII. In: Romila THAPAR. op. cit., p. 203, grifo do autor).

³⁹ Algumas pessoas que decidiam renunciar à vida material e mundana costumavam a formar grupos em torno de proeminentes líderes ascéticos e carismáticos. Alguns grupos se desenvolveram até constituir grandes organizações religiosas, como o Budismo e o Jainismo. Outros, como os *ājīvikas*, existiram por séculos e desapareceram. (Patrick OLIVELLE. *The Renouncer Tradition*, p. 274).

principalmente o *dhamma* –, um tempo no qual as almas dos leigos para os quais tais ideias religiosas já não eram mais constituídas exclusivamente por nobres instruídos, mas também por cortesãos, oficiais letrados, camponeses e pequenos burgueses; e os príncipes, sacerdotes e monges, por sua vez, interessavam-se na maneira pela qual as necessidades religiosas se encontravam na sociedade⁴⁰. A ênfase de Aśoka por uma harmonia social e um respeito aos *brāhmaṇas* e *śramaṇas* pode ter sido não apenas uma necessidade de se evitar tensões sociais, mas também um indício da necessidade de já se lidar com elas. Confrontos entre membros das duas estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) superiores do Hinduísmo – *brāhmaṇas* e *kṣatriyas* – com os comerciantes teriam sido inevitáveis: economicamente poderosos devido à abertura do comércio promovida pelos Mauryas, estes comerciantes tiveram um papel significativo nas instituições urbanas da época enquanto líderes de corporações, embora o código social lhes negasse uma posição de prestígio. Comerciantes e financiadores (*setthis*) que costumavam a bancar a produção de textos budistas, assim como de outras seitas, eram tratados com muito respeito nestes mesmos textos, ao contrário dos textos brāhmaṇicos, o que poderia ter causado fricções entre os *brāhmaṇas* e as seitas heterodoxas. Apesar da política pró-budista de Aśoka não ter sido estabelecida necessária e compulsoriamente em detrimento do brāhmaṇismo védico⁴¹ – visto que tal política não só estava aberta à aceitação ou rejeição por quem quer que fosse, como também estimulava claramente o respeito devido aos *brāhmaṇas* e *śramaṇas* através de seus Éditos e Pilares –, existem indícios de que as principais seitas heterodoxas “questionavam ideias brāhmaṇicas e sugeriam meios de vida e pensamento alternativos. A força das ideologias alternativas ao brāhmaṇismo védico, assim como o apoio por elas recebido, eram aparentes, o que as teria tornado ainda mais competitivas. Que a competição às vezes se expressava em contestação era inevitável”⁴².

A dinastia Maurya terminou com o assassinato do filho de Aśoka, Bṛhadratha, em 185 A.E.C., por Puṣyamitra – comandante do exército Maurya e fundador da dinastia Śuṅga –, e conseqüente usurpação do trono. Segundo indícios arqueológicos e literários⁴³ o prejuízo causado à *stūpa*⁴⁴ de Sāñchī e ao monastério em Kausambi data do período Śuṅga, além do

⁴⁰ Max WEBER. *The Religion of India*, p. 236.

⁴¹ Romila Thapar afirma que há pouca evidência que sugira uma prevalência do brāhmaṇismo védico neste período, sendo ainda a religião de uma pequena minoria, apesar do aumento gradual de seu poder e influência observados a partir de então. (Romila THAPAR. op. cit., p. 205).

⁴² “questioned brahmanical ideas and suggested alternative ways of life and thought. The strength of, and support for, ideologies alternative to Vedic Brahmanism was apparent, and this would have made them all the more competitive. That the competition was sometimes expressed in contestation was unavoidable.” (Romila THAPAR. op. cit., p. 201).

⁴³ – como a narrativa *Divyāvadāna*, do Budismo –

⁴⁴ *Stūpa* é uma estrutura devocional destinada a abrigar relíquias de Siddhārtha Gautama ou outras personalidades do Budismo.

fato de que Puṣyamitra, de família brāhmaṇica, teria executado os sacrifícios védicos de cavalos (*aśvamedhas*) – realizados pelo rei para exaltar e proclamar sua soberania –, o que poderia indicar simultaneamente um apoio ao brāhmaṇismo védico e uma reprovação das seitas heterodoxas, por sua vez aversas a esses tipos de rituais⁴⁵, como parece corroborar Max Weber:

Eles (os príncipes) reviveram os laços com a camada intelectual brahmânica e a organização de casta sobre e contra o antigo monasticismo budista e as corporações, e completaram a receita parcial primeiro do Mahayanismo, daí mais tarde do Brahmanismo puro, ortodoxo e ritual. Assim como as fontes de registro indicam como um todo, o poder do rei foi decisivo para a restauração da nova ortodoxia.⁴⁶

De fato, o contexto pós-Maurya foi caracterizado por uma tentativa de restauração da ortodoxia brāhmaṇica como reação tanto à expansão das principais heterodoxias da época – Budismo e Jainismo –, quanto aos novos povos e suas culturas sócio-religiosas que estavam chegando ao subcontinente indiano neste momento. A assimilação de novas populações vindas da Ásia central e ocidental com suas próprias identidades ancestrais por uma sociedade baseada em estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) teria colocado problemas para muitos *brāhmaṇas* que ignoravam ou até descategorizavam tais populações. O crescimento do comércio com povos vindos de fora do subcontinente indiano, assim como a expansão de comerciantes provenientes do subcontinente através de rotas para a Ásia central e ocidental, para os portos do Mar Vermelho e também o sudeste da Ásia, além da abertura de terras, gerou um cenário caracterizado por múltiplas comunidades e várias identidades, com algumas afiliações religiosas sectárias e o uso de línguas particulares, contexto estranho ao sistema de *varṇas*, baseado na hierarquia social assegurada pela separação ritual e pela divisão do trabalho. A fluidez desta realidade urbana resultado de novas ocupações, migrações e identidades de terras distantes se mostrou uma situação difícil para a ortodoxia brahmânica contornar segundo o sistema de *varṇas*, regido predominantemente por suas duas estratificações sócio-ocupacionais superiores – *brāhmaṇas* e *kṣatriyas*. Uma leitura possível seria enxergar na severidade dos *Dharmasāstras* o reflexo de uma insegurança da ortodoxia

⁴⁵ Romila THAPAR. op. cit., p. 210.

⁴⁶ “They (the princes) revived the ties with the Brahmanical intellectual strata and the caste organization over and against the ancient Buddhist monkdom and the guilds, and completed the partial receipt first of Mahayanism, then later of pure, ritual orthodox Brahmanhood. As the inscriptural sources indicate throughout, the power of the kings was decisive for the restoration of the new orthodoxy. Through external and internal reorganization the brahmanical hierocracy completed this process, which appears in classical form especially in Bengal, under the Sena Dynasty” (Max WEBER. op. cit., p. 292).

brāhmaṇica em uma época de fluxo e mudanças⁴⁷: “Leis sociais continuaram a ser projetadas como rígidas e as teorias patriarcais do Manu *Dharmaśāstra* [*MDh*] consideradas como legítimas”⁴⁸. A partir desta hipótese, o próprio *MDh* nos forneceria indícios destes contatos entre povos que já imigravam para o subcontinente indiano e o sistema de *varṇas* autóctone à região, e de como aqueles foram assimilados e interpretados por estes:

Ao negligenciar os ritos sagrados e não consultar os brāhmaṇas, estes homens, kṣatriyas de nascimento, entretanto, alcançaram gradualmente no mundo o nível de śūdras – puṇḍrakas, coḍas, draviḍas, kāmbojas, yavanas, śakas, pradas, pahlavas, cīnas, kirātas, e daradas. Todas as tribos no mundo que não fazem parte daqueles nascidos da boca, dos braços, coxas e pés – sejam falantes de línguas estrangeiras ou de línguas āryas – a tradição [*smṛti*] os denomina de dasyus.⁴⁹

Em nota a este trecho, Olivelle afirma que esses nomes se referem claramente a nomes étnicos: *coḍas* e *draviḍas* eram grupos étnicos provenientes do sul índico (dravidianos), os *kāmbojas* formavam um grupo localizado na atual região noroeste do Paquistão, enquanto que os *pahlavas* eram os persas, *yavanas*, os gregos, e os *cīnas*, os chineses⁵⁰.

As relações com o Budismo e o Jainismo, autóctones ao subcontinente indiano, também revelam um pouco das características contextuais que determinaram a maneira pela qual os *Dharmaśāstras* foram registrados. Apesar de alguns *brāhmaṇas* terem se submetido às soteriologias heterodoxas – servindo como sacerdotes subalternos em templos jainistas e comunidades budistas –, assim como o sistema de *varṇas* ter se afrouxado nos territórios até onde estas heterodoxias haviam se estabelecido, os *brāhmaṇas* raramente foram deslocados de sua proeminência sócio-religiosa por estas, pois nem os jainistas nem os budistas executavam quaisquer tipos de ritos, numa direção contrária às exigências de alguns leigos por um culto e por seus representantes definidos. Segundo Max Weber, a intenção dos *brāhmaṇas* era se livrar desta situação de subordinação aos monges budistas e jainistas: “Em geral, desde o tempo de Aśoka [...] até por volta de 300 anos depois de Cristo, era raro que

⁴⁷ Romila THAPAR. op. cit., p. 279.

⁴⁸ “Social laws continued to be projected as rigid and the patriarchal theories of the Manu *Dharmashastra* regarded as authoritative” (Idem, p. 260, grifo do autor)

⁴⁹ “43. By neglecting rites and by failing to visit Brahmins, however, these men of Kṣatriya birth have gradually reached in the world the level of Śūdras – 44. Puṇḍrakas, Coḍas, Draviḍas, Kāmbojas, Yavanas, Śakas, Pradas, Pahlavas, Cīnas, Kirātas, e Daradas. 45. All the castes in the world that are outside those born from the mouth, arms, thighs, and feet – whether they speak foreign or Ārya languages – tradition [*smṛti*] calls Dasyus.” (MDh X,43-45. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 210).

⁵⁰ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 336, n. 10.44.

uma instituição nas inscrições fosse favorável aos *brāhmaṇas*”⁵¹. Thapar defende a hipótese de que o prestígio adquirido pelo Budismo devido à propagação de seu conceito de *dhamma* pelo rei Aśoka permitiu à heterodoxia soteriológica em questão assimilar mais facilmente os recém-convertidos, ao contrário da ortodoxia hindu, estruturada no sistema de *varṇas*, baseado na hierarquia social assegurada pela divisão do trabalho e pela separação ritual para legitimar a presença de um indivíduo em seus limites: “Enquanto os budistas tendiam a reunir grupos diversos, as regulações dos *varṇas*, se observadas, os teriam colocado separados”⁵².

E finalmente, para além da presença das principais heterodoxias da época e da chegada de novos povos ao subcontinente indiano, outro fator que determinou o registro dos *Dharmaśāstras* tanto no contexto Maurya quanto no período subsequente foi a necessidade de sistematizar o conceito de *dharma* para responder a estes dois desafios ao sistema *varṇa-āśrama* de acordo com os interesses da ortodoxia brāhmaṇica. Segundo hipóteses levantadas por Olivelle⁵³, o conceito de *dharma* não estaria sistematizado numa literatura sagrada hindu da mesma maneira como nos *Dharmaśāstras* enquanto um conjunto de prescrições rituais e morais acerca dos direitos e deveres relativos às estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) e às etapas de vida (*āśramas*) segundo uma relação orgânica e de interdependência entre si: com relativa frequência nos textos da tradição ritualística do *Rgveda* e dos *Śrautasūtras*, o conceito de *dharma* assume um sentido predominantemente ritual, e em outros casos, cosmológico; com pouca recorrência na tradição ritualística do *Yajurveda*, assim como em três *Brāhmaṇas* examinados pelo autor, o *dharma* se refere ao estabelecimento divino da ordem social fundada no governo e soberania do rei, bem como aos rituais da realeza; em algumas poucas *Upaniṣads* analisadas pelo autor, assim como nos *Gṛhyasūtras*, apesar da baixa frequência em ambos, pode assumir tanto um sentido ritual quanto um sentido de normas locais e costumes, ou referir-se ao modo de vida religioso de um *brāhmaṇa*, sustentando dimensões mais próximas da abordagem presente nos *Dharmaśāstras*. Segundo Olivelle, foi no Budismo primitivo que *dharma* – na forma de *dhamma* – passou de um conceito periférico a um conceito central, adquirindo um significado mais ético, no sentido de colocar em prática a conduta correta prescrita pelo ensinamento de Buddha, guardando-se os preceitos morais, desenvolvendo-se a calma e a concentração, bem como o *insight* e o

⁵¹ “In general, from the time of Ashoka [...] until about 300 years after Christ, it was only rarely that an institution in the inscriptions was favorable to Brahmins.” (Max WEBER. *The Religion of India*, pp. 292-3).

⁵² “Whereas the Buddhists tended to bring diverse groups together, the regulations of *varṇa*, if observed, would have set them apart.” (Romila THAPAR. op. cit., p. 271).

⁵³ Patrick OLIVELLE. *The Semantic History of Dharma the Middle and Late Vedic Periods*, pp. 69-89.

conhecimento através do exercício da meditação⁵⁴. Neste sentido, o uso que Ásoka fez do conceito de *dhamma* através de seus Éditos e Pilares a fim de sobrepujar as variações culturais locais e evitar o esfacelamento político e econômico de seu império, na medida do possível, é mediado pela dimensão ética conferida pelo Budismo, e sua propagação não poderia ser ignorada pelos *brāhmaṇas*, cujas reflexões sobre o *dharma*, até então, estavam estreitamente ligadas às *śākhās* ou escolas particulares de cada uma das quatro tradições ritualísticas e soteriológicas dos *Vedas* – *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda*, *Atharvaveda*. O que faltava para os *brāhmaṇas*, segundo Olivelle, era encontrar os meios legítimos e autorizados (*pramāṇa*) por sua ortodoxia que possibilitassem o conhecimento e a realização do *dharma* no sentido de uma vida social, ética e religiosa. Os budistas já tinham nas palavras de Siddhārtha Gautama (*buddhavaçana*) o seu *pramāṇa*. As tradições ritualísticas dos *Vedas* não serviam tanto como *pramāṇas* segundo o sentido pretendido, pois suas definições de *dharma* se baseavam em teorias abstratas que não se encaixavam com os objetivos determinados naquele momento. Os meios autorizados que permitissem o conhecimento do *dharma* no sentido pretendido pela ortodoxia brahmânica foram baseados na tradição ou memória (*smṛti*) e no costume ou prática (*ācāra*) de *brāhmaṇas* virtuosos e instruídos (*śiṣṭas*)⁵⁵ que viviam nos limites de um território com conotações sagradas segundo alguns *Dharmaśāstras*, o *Āryāvarta* (Apêndice E; Anexo B), uma concepção religiosa baseada numa determinada extensão territorial contendo várias comunidades e aldeias existentes no período de surgimento do *MDh* sob a direção espiritual destes *brāhmaṇas*. No *MDh* encontram-se referências não só ao *smṛti* e ao *ācāra*, como também ao *śruti* no trecho sobre as fontes do *dharma*:

A fonte do dharma é o Veda inteiro; a tradição [smṛti] e a prática daqueles que conhecem o Veda; a conduta [ācāra] das pessoas virtuosas; e o bem-estar próprio. Qualquer que seja o dharma que Manu proclamou com relação a quem quer que seja, [e] tudo o que foi ensinado no Veda, pois isto contém todo o conhecimento. [...]
 “Śruti” deve ser reconhecido como “Veda”, e por “tradição” [smṛti] os “Dharmaśāstras”. Estes dois nunca devem ser questionados em qualquer assunto, pois é deles que resplandece o dharma.⁵⁶

⁵⁴ Rupert GETHIN. *He Who Sees Dhamma Sees Dhammas*, pp. 93-94.

⁵⁵ Patrick OLIVELLE. *The Semantic History of Dharma the Middle and Late Vedic Periods*, p. 84.

⁵⁶ “6. The root of the Law is the entire Veda; the tradition and practice of those who know the Veda; the conduct of good people; and what is pleasing to oneself. / 7. Whatever Law Manu has proclaimed with respect to anyone, all that has been taught in the Veda, for it contains all knowledge. [...] 10. Scripture should be recognized as ‘Veda,’ and ‘tradition’ as ‘Law Treatise.’ These two should never be called into question in any matter, for it is from them that the Law has shined forth.” (MDh II,6-7.10. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 94).

Existe um debate contemporâneo com relação à autoria do *MDh*: uma corrente defende sua autoria múltipla, segundo a qual seus versos foram reunidos em textos completos sob o nome de sábios particulares, sendo editados e atualizados com novos versos ao longo dos séculos por compiladores, copistas e editores: um provável indício textual desta visão estaria em alguns trechos do *MDh* que poderiam ser vistos como interpolações⁵⁷. A outra corrente, defendida, entre outros, por Patrick Olivelle, reivindica um único autor – provavelmente um conservador do *varṇa* dos *brāhmaṇas*, de algum lugar do norte do subcontinente indiano, ou pelo menos um grupo de pesquisadores assistentes presididos por um chefe apenas⁵⁸ – em um tempo particular na história que teria escrito e organizado sua complexa e consistente estrutura. Olivelle aponta a presença de versos transitórios ao longo dos capítulos que constituem o *MDh*, marcando a conclusão de um assunto e o início de outro como um indício de uma estrutura latente que remontaria a um único autor⁵⁹.

1.3 Estrutura das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

O *MDh* é dividido em 12 capítulos ou lições (*adhyāyas*), que podem ser agrupados, segundo uma sugestão de Olivelle em sua edição crítica, em quatro divisões temáticas maiores, de extensões diferentes entre si:

1. Origem da atual era cósmica - MDh I,1-119;
2. Fontes do *dharma* - MDh II,1-25;
3. *Dharma* dos quatro *varṇas* - MDh II,26-XI,266;
4. A lei do *karma*, o *saṃsāra* e a liberação final - MDh XII,3-116.

A primeira grande divisão corresponde exatamente ao primeiro capítulo: após o pedido que os grandes *ṛṣis*⁶⁰ fazem a Manu para que este lhes revele o *dharma* dos quatro *varṇas* (Apêndice D), segue-se o relato sobre a origem da atual era cósmica, outro acerca das hierarquias celeste e humana, a divisão do tempo e dos ciclos cósmicos, as ocupações dos

⁵⁷ Por exemplo, o fato de um pequeno trecho (*MDh* II,231-236) referir-se ao *āśrama* de *gṛhastha* situar-se num trecho maior sobre o *brahmacarya*, quando se esperaria que ele fizesse parte dos caps. III-V.

⁵⁸ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 19.

⁵⁹ São eles: II,25.68, III,286, IV,259-260, V,26.57.100.110.146, VI,86.97, VII,98, VIII,214.218.266.278.301, IX,25.56.103.148. 220.325.336, X,131, XI,99.162.180, XII,1.82. 107. Um exemplo seria o seguinte: “Eu descrevi para vocês acima sucintamente a fonte do *dharma*, assim como a origem de todo este mundo. Saiba agora sobre o *dharma* dos *varṇas*.” (“I have described to you above succinctly the source of the Law, as also the origin of this whole world. Learn now the Laws of the social classes.” *MDh* II,25. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 95).

⁶⁰ De maneira geral, o termo *ṛṣi* designa um homem sábio, eminente por suas virtudes e ascetismo. Neste caso específico, um dos dez sábios magnânimos aos quais se teria transmitido o conteúdo do *MDh*: Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu, Pracetas, Vasiṣṭha, Bhṛgu, and Nārada (cf. nota 64).

quatro *varṇas*, assim como a explicação das leis para que possam ser difundidas, e um sumário dos temas abordados nos capítulos II-XII.

Na segunda grande divisão discute-se a importância do *dharma* como forma de disciplina do desejo que possibilita não só as atividades humanas em geral, como também o estudo dos *Vedas* e a realização de sacrifícios rituais, as fontes legitimamente reconhecidas como autoridade no *dharma*, a competência para se estudá-lo, seu conhecimento, supostas contradições que podem ser apontadas sobre um assunto em textos da literatura sagrada hindu, e algumas indicações sobre o território sagrado hindu – *Brahmāvarta* e/ou *Āryāvarta* (Apêndice E; Anexo B).

A terceira grande divisão versa sobre o *dharma* dos quatro *varṇas*. O trecho inicial – MDh II,26-68 –, trata da consagração do corpo dos homens dos três primeiros *varṇas*, seus ritos na infância, em que idade ocorre sua iniciação védica (*upanayana*), os procedimentos prescritos para sua alimentação, a idade para cerimônia de se barbear, bem como os ritos de consagração para as mulheres. Na maior parte desta grande divisão – MDh II,26-XI,266 – o número de versos dedicados aos *brāhmaṇas* – 1034 – e aos *kṣatriyas* – 971 – é muito maior do que aqueles dedicados aos *vaiśyas* e aos *śūdras*. Junto com a maior parte do capítulo II, a seção que engloba o *dharma* tetrapartite dos *brāhmaṇas* também se estende do capítulo III ao capítulo VI (MDh II,26-VI,97), sequência na qual se encontra o trato dos quatro *āśramas* pelo *MDh*. A parte dedicada ao rei e aos *kṣatriyas* também é extensa (MDh VII,1-IX,325). A atenção especificamente dedicada aos *vaiśyas* e aos *śūdras* estende-se apenas por doze versículos (MDh IX,326- IX,336), fato que pode ser explicado segundo duas razões: uma, de ordem histórica, que Olivelle explica na Introdução de sua edição crítica do *MDh* a partir do seu contexto de surgimento – que parece ecoar o que foi discutido acima:

[...] o interesse de Manu não repousa sobre as classes inferiores da sociedade, que ele considerava como sendo ameaças sempre presentes à dominância das classes superiores, mas na interação entre o poder político e os interesses sacerdotais brahmânicos, interesses que estavam sob constante ameaça desde a política imperial de Aśoka até as invasões estrangeiras por volta da virada do milênio.⁶¹

⁶¹ “[...] Manu’s interest lay not in the lower classes of society, which he considered to be an ever-present threat to the dominance of the upper classes, but in the interaction between the political power and Brahmanical priestly interests, interests that were under constant threat ranging from the Aśokan imperial polity to the foreign invasion around the turn of the millennium.” (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, Introduction, p. 16).

A outra razão repousa no fato do *brāhmaṇa* representar, segundo uma concepção ideal hindu, uma excelência existencial neste mundo alcançada pela alma através de várias transmigrações (*samsāra*), servindo, portanto, como um paradigma ético e ritual a ser alcançado pelos outros também por meio de várias transmigrações. Neste intuito, o *MDh* segue uma prática comum aos textos rituais: primeiro descreve-se integralmente o procedimento ritual de um rito arquetípico de um grupo, e em seguida trabalha-se os outros ritos em seus elementos únicos e diferentes do rito arquetípico. Olivelle argumenta que no *MDh* o *dharma* dos *brāhmaṇas* constitui-se no arquetipo integralmente descrito, ao passo que o *dharma* dos outros três *varṇas* é trabalhado apenas nos pontos em que se modifica da matriz *brāhmaṇica* – daí outro motivo para o pouco espaço dedicado aos *vaiśyas* e aos *sūdras*.

A parte referente ao *dharma* do *brāhmaṇa* – MDh II,26-VI,97 – pode ser dividida em quatro partes, correspondentes às quatro etapas de vida (*āśramas*). Na seção correspondente ao primeiro estágio, *brahmacarya* – MDh II,36-III,1 –, encontra-se o que o mestre deve ensinar ao seu pupilo sobre a sílaba sagrada *Om*, a recitação védica e as circunstâncias gerais do estudo védico, as pessoas competentes para receber instrução védica, regras de saudação, a diferença entre os indivíduos qualificados para instrução no *Veda* ou realização de determinados rituais védicos, como o *ācārya*, o *upadhyaya*, o *guru* e o *ṛtvij*, observâncias para o aprendiz e sua conduta para com seu professor, as diretrizes para sua mendicância, a abstinência sexual que lhe é prescrita, e a duração e conclusão de sua condição no *brahmacarya*. O casamento é o ingresso no segundo estágio, *gṛhastha*, para os homens dos três *varṇas* superiores. Acerca do matrimônio, o trecho MDh III,4-66 trata da escolha da noiva e aquisição de uma esposa, dos oito tipos de casamento e seus ritos matrimoniais, da união sexual, da honra devida às mulheres, da harmonia marital e dos motivos de degradação das famílias. Para o estágio de *gṛhastha* especificamente – MDh III,67-V,169 – prescreve-se cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) e os critérios de admissão e exclusão de certos tipos de pessoas nestes rituais, assim como o comportamento do pai de família frente à mulher e aos filhos e a devida busca por uma vida virtuosa. No quarto capítulo descreve-se o meio de subsistência de um *brāhmaṇa* ainda no estágio de *gṛhastha* segundo as regras para sua conduta e o acúmulo de méritos ao longo da vida, sua busca por um paraíso (*svarga*), uma vida longa e uma boa reputação, seu estudo dos *Vedas* e dos *Śāstras*, seus deveres rituais, sua recepção aos hóspedes (*atithis*), sua relação com as mulheres, de quem deve aceitar e a quem pode agradar com presentes, sobre o consumo de alimentos impróprios e o usufruto de pertences alheios. Ao longo do quinto capítulo, indica-se quais os alimentos que devem ser consumidos para se ter uma vida longa, quais alimentos são

proibidos, algumas considerações sobre o consumo de carne, quais normas de existência devem ser seguidas para a purificação do corpo e do espírito, assim como para purificação de objetos, além de se exaltar simbolicamente a função do trabalho e configurar algumas normas de conduta para as mulheres. Acerca do terceiro estágio, *vānaprastha*, o trecho de MDh VI,1-32 prescreve em que momento da vida o *brāhmaṇa* deve viver como um eremita na floresta, seu modo de vida baseado nos sacrifícios rituais que deve realizar, dos alimentos que pode comer, de suas austeridades e de sua preparação para se tornar um asceta errante (*saṃnyāsī*), perfil este descrito em MDh VI,33-97. Para se alcançar o quarto estágio, *saṃnyāsa*, estabelece-se a qualificação, a iniciação, o modo de vida, a mendicância, a alimentação e a prática da *yoga* a ser seguida pelo *saṃnyāsī*, o hindu que optou por renunciar a todos os laços familiares e sociais, vagueando pelo mundo com o objetivo de se liberar da dependência existencial do renascimento (*saṃsāra*), tendo por objetivo o *mokṣa*. Em seguida o MDh afirma uma certa proeminência do *gṛhastha* sobre os outros três *āśramas*, seja por ser ele a origem e o sustento destes, seja pelo fato do MDh não se constituir num texto sagrado hindu direcionado para as demandas de *mokṣa*, depositando sua atenção sobre o *dharma*. Por fim, apresenta-se os dez pontos do *dharma* a serem observados pelos *brāhmaṇas* que passam pelos quatro *āśramas*.

Na parte respectiva ao *dharma* dos *kṣatriyas* – MDh VII,1-IX,325 – Olivelle identifica a presença de três subdivisões maiores: na primeira (MDh VII,1-144) prescreve-se a conduta do rei, como ele passou a existir e como ele pode ser o mais bem sucedido possível. O capítulo sétimo determina os deveres dos governantes e confirma as normas de sua conduta, que deve ter como objetivo proteger com justiça todos aqueles que estão submetidos ao seu poder, ocupando-se não só das relações internas, como também das externas, ditando regras de diplomacia e da arte da guerra quando for preciso recorrer às armas: contém instruções para o uso do castigo pelo rei, seu comportamento adequado e o cultivo do aprendizado e da virtude, a nomeação de conselheiros, de oficiais, de seu capelão, de seus sacerdotes, coletores de impostos e supervisores, e de um embaixador, a construção da fortaleza real, seu casamento, a reverência devida aos *brāhmaṇas*, o estabelecimento de taxas e impostos, a administração política do reino e o julgamento de processos. Na segunda subdivisão do *dharma* dos *kṣatriyas* (MDh VII,145-226) descreve-se suas rotinas matinal, vespertina e noturna. A última subdivisão (MDh VIII,1-IX,325) trata do sistema de justiça sob o comando do rei, no qual torna-se importante o conceito de *vyavahāra* – prática, uso ou competência para tratar de um assunto –, pois contém normas de direito substancial e processual, normas de organização judiciária, leis sobre procedimentos para resolver dúvidas sobre o *dharma* e

leis categorizadas de acordo com os 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*): não pagamento de débitos, depósito de valor, venda sem propriedade, negócio entre sócios, retomada ou não-entrega de presentes, não-pagamento de salário, quebra de acordo ou contrato, rescisão de compra e venda, disputas entre o dono do gado e seus servos, disputas sobre fronteiras, difamação, assalto, furto, roubo e violência, adultério ou crimes sexuais contra as mulheres, deveres do homem e da esposa, partilha da herança, jogo e aposta, que podem ser classificados em quatro grupos maiores: disputas entre indivíduos e grupos, leis criminais, leis pessoais, e ordem e segurança pública (Apêndice C)⁶².

O *dharma* dos *vaiśyas* e dos *sūdras* encontra-se em MDh IX,326-336. Por outro lado, as regras de ação para casos excepcionais não previstos estão descritas no capítulo X, as quais regulam a hierarquia dos grupos sociais, casos de matrimônio que transgridem a endogamia prevista para cada *varṇa* e estabelece normas de conduta para aqueles que não conseguem viver segundo as prescrições e as exigências de seu próprio *varṇa*. O capítulo décimo primeiro versa sobre as leis de natureza penal, enumera uma série de transgressões e faltas, inclusive aquelas que resultam na perda do próprio *varṇa* pelo indivíduo, e estabelece expiações e penitências para quem assassina um *brāhmaṇa*, para quem ingere bebida alcoólica, rouba ouro, mata uma vaca ou outros animais, assim como para homicídios em geral, para o estudante védico que quebra o voto de castidade, para quem danifica a vegetação, punições para ofensas sexuais, processos de expulsão e readmissão rituais.

A última grande divisão, sobre o *karma* e o *saṃsāra*, focaliza a recompensa suprema das ações humanas, pois aquele que age de maneira apropriada irá usufruir de consequências positivas nas várias transmigrações de sua alma, e aquele que se desvia da conduta apropriada sofrerá as consequências negativas nas futuras encarnações. Aqui as transmigrações da alma são detalhadamente previstas e descritas (cf. Apêndice F), o sentido do *dharma* é reiterado, e aponta-se ou para um paraíso (*svarga*) como garantia do alcance de algum bem espiritual conquistado por um indivíduo, ou para a perfeita purificação da alma até que possa ser reabsorvida por *Brahman*.

Um aspecto interessante e digno de nota é que, em sua estrutura textual poética, o *MDh* contém alguns trechos que revelam não só um estilo redacional em prosa, como também claramente um diálogo em curso, ambos distanciando-se um pouco do estilo prescritivo e

⁶² Devido a certas exigências contextuais de um Mestrado, não foram abordados em sua maioria os capítulos VIII, IX e XI do *MDh*, além de uma inevitável edição de boa parte do conteúdo do Capítulo 2 desta Dissertação, ficando para uma oportunidade futura a expansão e o estudo mais aprofundado dos 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*) presentes nos capítulos VIII e IX, assim como das várias penitências e categorias de transgressão tratadas no capítulo XI.

normativo que perpassa a maior parte do texto. As passagens acerca da transmissão do *dharma* ilustram bem isso. Nas primeiras linhas do primeiro capítulo observa-se uma narrativa seguida de um diálogo entre Manu e os sábios que lhe pedem a exposição e explicação do *dharma* dos quatro *varṇas*:

Manu estava sentado, absorto em contemplação, quando os grandes ṛṣis vieram até ele, prestaram reverência na maneira apropriada, e se dirigiram a ele nestas palavras: “Por favor, Senhor, dize-nos precisamente e na ordem própria os dharmas de todos os varṇas [...]; Pois somente tu, Mestre, conheces o verdadeiro significado contido em toda esta lei do Auto-existente [Svāyambhū], uma lei para além dos poderes do pensamento e da cognição.”. Sendo assim questionado na maneira apropriada por aqueles homens magnânimos, este Ser de poder ilimitado prestou reverência àqueles grandes ṛṣis e respondeu: “Escutai!”⁶³

Ainda no primeiro capítulo, num trecho que antecede a parte relativa à divisão do tempo e dos ciclos cósmicos, a mesma dinâmica textual aparece quando Bhṛgu transmite o suposto conteúdo do *dharma* dos quatro *varṇas* aos outros sábios:

Após compor este śāstra, ele mesmo [Svāyambhū], no início, o transmitiu de acordo com a lei para mim somente; e eu, por minha vez, a Marīci e aos outros sábios. Bhṛgu revelará completamente este śāstra para vós, pois este sábio aprendeu todo o śāstra em sua totalidade de mim.”. Quando Manu se dirigiu a Bhṛgu nesta maneira, o grande ṛṣi regozijou-se. Então ele disse a todos os outros sábios: “Escutai!”⁶⁴

Um dos legados a partir dos *Dharmaśāstras* baseia-se nos comentários e compilações. Os comentários (*bhāṣyas*) eram dedicados a um *Dharmaśāstra* em particular, e os comentadores interpretavam o texto em seu todo, passando ponto por ponto. Cada compilação (*nibandha*) baseava-se num tema, e recorria a diferentes *smṛtis* como sua fonte: um autor de uma compilação poderia focar-se sobre o tema da herança e discutir como alguns

⁶³ “1. Manu was seated, absorbed in contemplation, when the great seers came up to him, paid homage to him in the appropriate manner, and addressed him in these words: 2. ‘Please, Lord, tell us precisely and in the proper order the laws of all the social classes [...]; 3. for you alone, Master, know the true meaning of the duties contained in this entire ordinance of the Self-existent One [Svāyambhū], an ordinance beyond the powers of thought or cognition.’ 4. So questioned in the proper manner by those noble ones, that Bering of boundless might paid honor to all those great seers and replied: ‘Listen!’” (MDh I,1-4. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 87).

⁶⁴ “58. ‘After composing this treatise, he himself in the beginning imparted it according to rule to me alone; and I, in turn, to Marīci and the other sages. 59. Bhṛgu here will relate that treatise to you completely, for this sage has learnt the whole treatise in its entirety from me.’ 60. When Manu had spoken to him in this manner, the great sage Bhṛgu was delighted. He then said to all those seers: ‘Listen!’” (MDh I,58-60. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, pp. 89-90). O próprio *MDh* elenca no capítulo primeiro os dez sábios magnânimos aos quais se transmitiu o seu conteúdo, incluindo o próprio Bhṛgu: “Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu, Pracetas, Vasiṣṭha, Bhṛgu, and Nārada.” (MDh I,35. Idem, p. 88).

smṛtis se dirigem a certo assunto. Em alguns casos é difícil dizer a diferença entre um comentário e uma compilação porque muitos comentários recorriam a várias fontes externas para legitimar as reivindicações que fazem sobre um *smṛti* específico e tentar reconciliar qualquer discordância entre os textos. Bhārucci⁶⁵ é o comentador conhecido mais antigo do *MDh* e, em seu comentário *Ṛjunitāḱṣarā*, fala principalmente sobre os deveres de um rei; Medhātithi⁶⁶ produziu o comentário mais extenso e detalhado que se conhece hoje, o *Manubhāṣya*, no qual aponta o maior número de leituras variantes encontrados por ele; Govindarāja⁶⁷, devido ao seu *Manuṭīkā*, parece ter gozado de grande estima por seu trabalho; o *Manvarthamuktāvalī* de Kullūka⁶⁸ é o mais conciso e também famoso, provavelmente por ter sido o mais reimpresso. Além destes ainda existe o *Manvarthavivṛtti* de Nārāyaṇa, o *Manvarthacandrikā* de Rāghavānanda, o *Nandinī* de Nandana, além dos comentários de Rāmacandra e Maṇirāma⁶⁹, totalizando nove ao todo. Alguns comentadores, como Bhārucci, Medhātithi e Nārāyaṇa, são significativos por observarem leituras variantes que eles encontravam tanto nos manuscritos quanto na tradição oral.

Outro legado especificamente ligado ao *MDh* são as traduções em idiomas ocidentais produzidas desde a presença britânica no subcontinente indiano no século XVIII. O *MDh* foi o primeiro texto hindu com características legislativas a ser apresentado ao mundo ocidental com a tradução inglesa de Sir William Jones em 1794. A primeira edição impressa do texto sânscrito, em Calcutá, data de 1813, com uma edição revista em 1830. As duas primeiras edições europeias foram publicadas por G. C. Haughton em 1825 e por Loiseleur Deslongschamps em 1830 – sendo esta a primeira tradução para o francês. Quatro publicações em inglês se sucederam em quatro anos no final do século XIX: a de Burnell em 1884, a de Bühler em 1886 e as de V. N. Mandlik e J. Jolly em 1887. As traduções de Jones, Burnell, Bühler, assim como a de Doniger, em 1991, reproduzem o texto baseado nos manuscritos

⁶⁵ Não existe um consenso sobre o período no qual teria vivido Bhārucci. Derrett o situa entre 500 e 600 E.C. (J. D. M. DERRETT. *Bhārucci's Commentary on Manusmṛti*, V. I, p. 10), enquanto Kane prefere o intervalo entre 800 e 850 E.C. (Pandurang KANE. *History of Dharmasāstra*, V. I, p. 569).

⁶⁶ Segundo Kane, a época na qual teria vivido Medhātithi também é incerta, em algum momento entre 825 e 900 E.C. (Pandurang KANE, op. cit., p. 583).

⁶⁷ Kane o situa entre 1000 e 1100 E.C. (Pandurang KANE, op. cit., p. 663).

⁶⁸ Georg Bühler e Julius Jolly o situam no século XV E.C. (Julius JOLLY (ed.). *Mānava Dharma-sāstra*, p. XII); Kane, por volta de 1250 E.C. (Pandurang KANE, op. cit., p. 759).

⁶⁹ Assim como nas notas precedentes, algumas informações acerca destes comentadores, bem como de seus respectivos comentários, são apresentados por Patrick Olivelle na Introdução à Edição Crítica de sua tradução do *Mānava-Dharmasāstra* (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, pp. 353-379): Kane situa Nārāyaṇa antes de 1400 E.C. (Pandurang KANE, op. cit., p. 1190) e Bühler acredita que, segundo a ordem indicada por Rāghavānanda, deveria ter vivido após Kullūka, ou seja, por volta do fim do século XV E.C. (Georg, BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu*, p. cxxix.). Kane situa Rāghavānanda após 1350 E.C. (Pandurang KANE, op. cit., p. 1210). Proveniente do sul do subcontinente indiano, Nandana geralmente segue as leituras das tradições desta região. Dave situa Maṇirāma entre 1630 e 1660 E.C. (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 369).

sânscritos contendo o comentário (*bhāṣya*) de Kullūka. As edições em inglês de Jolly, Jha (1920-39) – baseada nos comentários de Medhātithi – e Derrett (1975) – baseada nos comentários de Bhāruci – se distinguem das edições supracitadas por não se basearem no comentário de Kullūka⁷⁰. Outras edições em inglês são as de Kāvyaṭīrtha (1946), G. S. Nene (1970) e J. H. Dave (1972). Outra edição em francês é a de G. Strehly (1893). Nas palavras de Derrett, “Uma edição crítica para Manu [*MDh*] é um desideratum tanto quanto para o *Mahābhārata* ou para o *Rāmāyaṇa*, visto que o pontapé inicial dado por Jolly foi só um começo.”⁷¹. A intenção de Olivelle com sua edição crítica de 2005 foi justamente corresponder a este *desideratum* ao se valer da confrontação de cinquenta e três manuscritos, citações de doze autores, o exame de outros trinta e oito manuscritos e a leitura cuidadosa de nove comentários⁷² (Apêndice B).

1.4 O sistema *varṇa-āśrama* (estratificações sócio-ocupacionais e estágios de vida) nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*: sua natureza e suas bases sociológicas e religiosas

O principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras* é o sistema *varṇa-āśrama-dharma*, que pode ser visto não só como uma característica religiosa e sociológica exclusiva das tradições religiosas do Hinduísmo, como também um dos desdobramentos da antiga cultura védica, na qual convivem e se sobrepõem dois critérios distintos – o das quatro estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*), e o das quatro etapas de vida (*āśramas*) – que guardam entre si relações orgânicas e de interdependência, de modo que se busque uma estabilidade social, econômica e política, bem como o bem-estar espiritual de todos os membros da sociedade. A concepção de *varṇa* no Hinduísmo nem sempre foi a mesma, pois mudou com o tempo e com as alterações religiosas conferidas por certos contextos. Em um dos 1.028 hinos do *R̥gveda Samhitā* encontra-se uma das fontes acerca dos *varṇas*:

Quando eles dividiram Puruṣa quantas porções dele fizeram?
O que eles chamam de sua boca, seus braços? O que eles chamam de suas coxas e pés?
O Brāhmaṇa foi sua boca, de ambos os braços o Rajanya foi feito.
Suas coxas se transformaram no Vaiśya, de seus pés o Śūdra foi produzido.⁷³

⁷⁰ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 353.

⁷¹ “A critical edition of Manu is as much a desideratum as was that of the *Mahābhārata* or the *Rāmāyaṇa*, as Jolly's beginning was only a beginning.” (In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 353, grifo do autor).

⁷² Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 354.

⁷³ “11. When they divided Puruṣa how many portions did they make? What do they call his mouth, his arms? What do they call his thighs and feet? / 12. The Brahman was his mouth, of both his arms was the Rajanya

Segundo este hino ṛgvédico (X.90) – conhecido como *Puruṣasūkta* –, os *varṇas* são resultado do sacrifício e da divisão de *Puruṣa*, o ente cósmico primevo cujo desmembramento se transforma nas partes constitutivas do mundo, as mônadas vitais. Difere-se na nomenclatura do segundo *varṇa*, *rajanya* ao invés de *kṣatriya*. Segundo Wilhelm Halbfass, modernos representantes de uma visão idealizada da estrutura dos *varṇas* têm repetidamente enfatizado a ligação entre a esfera das normas sociais e éticas e a esfera da harmonia cósmica neste hino: “[...] não é somente a ideia do *homo hierarchicus*, ou de uma estrutura hierárquica da sociedade, que estes versos exprimem. Eles também associam as quatro castas [*varṇas*] com uma estrutura orgânica, e eles evocam a ideia de coerência e suporte mútuo dentro de uma totalidade existente”⁷⁴.

Em um contexto semelhante ao *Puruṣasūkta*, o trecho de MDh I,87-91, no qual introduz-se de maneira breve e genérica as ocupações dos quatro *varṇas*, segue-se ao relato sobre a criação do mundo, da hierarquia celeste, da divisão do tempo e dos ciclos cósmicos:

Mas de modo a proteger este universo, Ele, o mais resplandecente, atribuiu deveres e ocupações àqueles nascidos de sua boca, braços, coxas e pés. Ao brāhmaṇa ele atribuiu o ensino e o estudo do Veda, oferecer sacrifícios para benefício próprio e de outros, dar e receber esmolas. Ao kṣatriya ele delegou proteger as pessoas, dar esmolas, oferecer sacrifícios, estudar o Veda, e abster-se de se apegar aos prazeres dos sentidos. Ao vaiśya cuidar dos animais, dar esmolas, oferecer sacrifícios, estudar o Veda, fazer comércio, emprestar dinheiro e cultivar a terra. Uma única ocupação o Senhor prescreveu ao śūdra, servir docilmente [śuśrūṣa] a estes varṇas.⁷⁵

Portanto, a partir de um modelo espiritual idealizado de prescrição social conjugada com a harmonia cósmica fundante, segundo as tradições do Hinduísmo, conclui-se que as divisões sócio-ocupacionais (*varṇas*) que constituem o sistema *varṇa-āśrama-dharma* são o *brāhmaṇa*, o *kṣatriya*, o *vaiśya* e o *śūdra*. Os três primeiros compartilham, segundo o MDh, um *dharma* em comum: estudar o *Veda* (*adhyaya*), oferecer sacrifícios rituais (*yajana*) e dar

made. His thighs became the Vaisya, from his feet the Sudra was produced.” (Rig Veda X.90.11-12. In: Ralph T. H. GRIFFITH (trad.). *Hymns of the Rig Veda*.)

⁷⁴ “[...] it is not only the idea of the *homo hierarchicus*, or of a hierarchic structure of society, which these verses convey. They also associate the four castes with an organic structure, and they evoke the idea of coherence and mutual support within a living totality.” (Wilhelm HALBFASS. op. cit., p. 387).

⁷⁵ “87. But in order to protect this universe He, the most resplendent one, assigned separate (duties and) occupations to those who sprang from his mouth, arms, thighs, and feet. / 88. To Brahmanas he assigned teaching and studying (the Veda), sacrificing for their own benefit and for others, giving and accepting (of alms). / 89. The Kshatriya he commanded to protect the people, to bestow gifts, to offer sacrifices, to study (the Veda), and to abstain from attaching himself to sensual pleasures; / 90. The Vaisya to tend cattle, to bestow gifts, to offer sacrifices, to study (the Veda), to trade, to lend money, and to cultivate land. / 91. One occupation only the lord prescribed to the Sudra, to serve meekly even these (other) three castes.” (MDh, I,87-91. In: Georg BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu*.)

esmolas (*dāna*). De maneira geral, o *brāhmaṇa* – pessoa espiritualmente qualificada e preparada para servir como preceptor ou professor, sacerdote ou guia espiritual, responsável pela produção e transmissão de conhecimento – se distingue dos demais segundo seu *dharma* pela possibilidade de ensinar os textos védicos (*adhyāpana*), conduzir sacrifícios rituais para o benefício de outros e receber esmolas (*pratigrahas*). Ao *kṣatriya* – guerreiro, estadista ou administrador público – especificamente corresponde a proteção dos indivíduos sob seu governo, sendo “o administrador dessa ordem”⁷⁶, e ao *vaiśya* – agricultor e/ou comerciante – a possibilidade de viver da agricultura, da criação de animais, do comércio e da usura. O *dharma* dos *sūdras* – operários, serviços e artesãos – resume-se a contribuir “com o necessário labor físico”⁷⁷ ao servir solícitamente os três *varṇas* superiores.

As etapas de vida (*āśramas*) que constituem o sistema *varṇa-āśrama-dharma* adquirem uma relevância especial para os *brāhmaṇas*, os *kṣatriyas* e os *vaiśyas* do sexo masculino, pois os varões destes três *varṇas* superiores passam por um rito de transição (*saṃskāra*) que simboliza uma transformação segundo as tradições do Hinduísmo equivalente a um ritual de iniciação (*upanayana*), no qual recebem um cordão sagrado (*yajñopavīta*), representando seu segundo nascimento – daí os membros dos três *varṇas* superiores serem designados como *dvijas*, ou duplamente nascidos –, e ingresso na comunidade dos *āryas* – da qual não fazem parte os *sūdras*⁷⁸: “Para um *brāhmaṇa*, a iniciação védica deve ser realizada no oitavo ano desde a sua concepção; para um *kṣatriya*, no décimo-primeiro ano desde a sua concepção; e para um *vaiśya*, no décimo-segundo ano desde a sua concepção”⁷⁹. Após o *upanayana*, o menino *ārya* inicia sua primeira etapa de vida (*āśrama*), a etapa do estudante – *brahmacarya* –, na qual ele se torna um *brahmacārī*, “aquele que deve ser ensinado” (*śiṣya*), “aquele que serve e acompanha seu guru” (*antevāsin*), quando as crianças vão para a residência do mestre espiritual (*gurukula*). Após passar pelo período de *brahmacarya* e pelo rito de retorno para a casa de seus pais (*samāvartana*), o homem começa sua vida de chefe de família – *grhastha* –, período no qual além de casar e ter filhos, cumpre os deveres de seu *varṇa* e suas obrigações sacrificiais para com os deuses (*devas*) e ancestrais (*pitṛs*). O *grhastha*, entre outros, é a etapa da virilidade, que permite o prazer sensorial, diferentemente dos outros três *āśramas*, de maneira regulada para que se possa simultaneamente satisfazer os

⁷⁶ Heinrich ZIMMER. *Filosofias da Índia*, p. 41.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Daí serem designados como *ekajātayah*, “o grupo de pessoas tendo apenas o nascimento físico”, visto não passarem pelo *upanayana* (“the group of people having physical birth only.” In: Ram GOPAL. *India of Vedic Kalpasūtras*, p. 114).

⁷⁹ “For a Brahmin, the vedic initiation should be carried out in the eighth year from conception; for a Kṣatriya, in the eleventh year from conception; and for a Vaiśya, in the twelfth year from conception.” (MDh II,36. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 96).

próprios desejos, garantir uma descendência e continuar espiritualmente purificado. A terceira etapa refere-se à vida retirada na floresta – *vānaprastha* – para dedicar-se à meditação, numa fase intermediária entre a vida de *grhastha* e a de *samnyāsa*, durante a qual se aconselha o rompimento com posses terrenas e vínculo familiar, por volta dos cinquenta anos. Neste estágio o eremita deve purificar a alma de suas tendências seculares: marido e esposa cessam as relações sexuais e viajam para lugares sagrados de peregrinação, um monastério ou um centro religioso – *ashram* – como um meio de se desapegar de seu lar, família e atividades comerciais. Estas práticas ascéticas são acompanhadas das práticas de concentração da mente, de exercícios devocionais, de *yoga* e de compreensão plena do Eterno no homem e no cosmo. Na última etapa – *samnyāsa* –, relativa à vida de asceta renunciante, o candidato rompe com todas as ligações familiares e torna-se um sábio errante e mendicante (*bhikṣu*), após rapar a cabeça e usar vestes em cor de açafraão e carregar um bastão de *samnyāsī* (*daṇḍa*). A partir de então é considerado civilmente morto e sua mulher oficialmente viúva. Às vezes os laços familiares são tão fortes que a vida do *samnyāsī* pode ser vivida em fases: primeiramente permite-se ao recém-iniciado *samnyāsī* viver em uma cabana perto de sua casa e aceitar alimento de sua própria família – *kuṭīcaka* ou “aquele que vive numa cabana”. Depois ele se dirige a outra aldeia para pregar o conhecimento védico e pedir alimento de porta em porta – *bahūdaka*. Em seguida ele viaja muito para dar instrução a quem quer que ele encontre – fase conhecida como *parivrājakācārya*. Por fim ele se capacita a instruir os outros na arte de *bhakti-yoga*, em sua fase final, *paramahansa* ou “homem parecido com cisne”. Apesar do *samnyāsī* aparentar ser apenas um santo pedinte e itinerante, vagueando pelas estradas sem destino, seu objetivo espiritual é a liberação da servidão terrena do renascimento. De modo geral, entende-se, a partir das tradições do Hinduísmo – inclusive no *MDh* –, que o sistema de *āśramas* não tem que ser compulsoriamente cumprido em sua totalidade numa só existência neste mundo, podendo o indivíduo *ārya* permanecer no *grhastha* após o *samāvartana* – ou mesmo no *brahmacarya* após o *upanayana* – pelo resto de sua vida.

A partir do modelo sócio-ocupacional exposto acima conjugado com uma necessidade de coerência e suporte mútuo dentro de uma totalidade cósmica existente é importante compreender a maneira pela qual o *dharma* se relaciona com a categoria de *varṇa* enquanto uma ideologia prescritiva: se o *dharma* governa todo aspecto e toda atividade na vida de um hindu ao pressupor a realização de rituais por parte do indivíduo e prescrever deveres religiosos e morais – pois o equilíbrio do cosmos em seu todo é mantido desde que cada elemento se comporte de acordo com seu próprio *dharma*, bastando um desvio dele para que este elemento cometa *adharma* e interfira na ordem e equilíbrio do universo –, a maneira

pela qual esta dinâmica pode se refletir no sistema de *varṇa* e *āśrama* encontra-se no *svadharma*, ou o *dharma* próprio a cada indivíduo, determinado pelas duas coordenadas da estratificação sócio-ocupacional e da etapa de vida nas quais o indivíduo se encontrar⁸⁰: “assim como o mundo e os quatro *varṇas* foram criados através de um sacrifício inicial, repetições deste ato primordial são necessários se a ordem e a harmonia têm que ser mantidas. Para alcançá-las, cada *varṇa* tem uma função específica”⁸¹.

Apesar de manterem uma íntima conexão com a condição de nascimento do indivíduo, os *varṇas* são fundamentalmente determinados por critérios éticos e refletem uma ideologia religiosa baseada na maneira pela qual a *jīva* – a alma eterna e individual – está localizada no sistema de *varṇas* enquanto resultado de existências prévias a partir das quais são designadas ou para um dos quatro *varṇas*, ou para outras formas de vida, através de várias existências neste mundo, segundo uma perspectiva ideal de um fluxo espiritual de evolução da alma. O *MDh* refere-se claramente a esta transmigração das almas (*saṃsāra*), e de que maneira as ações (*karmans*) praticadas numa existência neste mundo herdam consequências de ações (*karmans*) de existências terrenas anteriores, assim como produzem consequências para existências vindouras de uma mesma *jīva*:

Ao perceber com seu próprio intelecto aquelas transições de sua *jīva*, “a alma individual”, em consequência da prática do *dharma* ou de seu desvio, deixe [o indivíduo] sempre fixar sua mente na prática do *dharma*.⁸²

Homens vis e ignorantes alcançam vias transmigratórias negativas por seu apego aos sentidos e por sua falha em seguir o *dharma*.⁸³

Quando as pessoas que pertencem aos *varṇas* se desviam de suas respectivas ocupações [...], elas passam pelas existências cíclicas [*saṃsāra*] negativas e acabam como servos dos *dasyus*.⁸⁴

Quanto mais as pessoas apegadas aos prazeres sensuais se entregam aos prazeres sensuais, mais ainda cresce sua inclinação para eles. Ao se empenhar

⁸⁰ Ludo ROCHER. op. cit., p. 103.

⁸¹ “[...] just as the world and the four *varṇas* were created through an initial sacrifice, repetitions of this primal act are necessary if order and harmony are to be maintained. To achieve this, each *varṇa* has a specific function” (Declan QUIGLEY. *On the Relationship between Caste and Hinduism*, p. 503).

⁸² “Seeing with his own intellect those transitions of this *Jīva*, ‘the individual self,’ resulting from righteous and unrighteous conduct, let him always set his mind on righteous conduct.” (MDh XII,23. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 231).

⁸³ “Vile and ignorant men attain evil transmigratory paths by their attachment to the senses and by their failure to follow the Law.” (MDh XII,52. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 232).

⁸⁴ “When people belonging to the social classes deviate from their respective occupations [...], they go through evil cyclical existences and end up as servants of the *Dasyu* people.” (MDh XII,70. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 233). Na edição crítica de sua tradução, Olivelle afirma, em nota a este trecho, que *dasyu* pode aludir a um grupo étnico particular (X,32), a bárbaros (X,45) ou simplesmente bandidos (VII,143), como o próprio *MDh* indica nas respectivas referências. (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 349, nota).

repetidamente nestes atos transgressores, estes homens de pouco entendimento submetem-se a tormentos aqui [neste mundo] em vários nascimentos.⁸⁵

Consoante esta possibilidade de evolução da alma num fluxo transmigracional (*samsāra*), o *MDh* trata da importância do acúmulo de méritos espirituais (*punya*s) por parte do praticante hindu através das várias existências de sua alma neste mundo. A partir da concepção de que, numa próxima existência, nem seus pais, nem seus filhos, esposa ou parentes estarão ao seu lado para auxiliá-lo no que quer que seja – pois suas almas também deixarão seus corpos no dia de seus respectivos falecimentos –, o *MDh* conclui que o único aspecto da existência transmigracional de sua alma que de fato permanece são os méritos espirituais (*punya*s) acumulados através das várias existências da alma, pois “Sozinha uma criatura nasce, e sozinha ela morre. Sozinha ela usufrui dos frutos de seus atos positivos, e sozinha ela usufrui dos frutos de seus atos negativos.”⁸⁶. Por isso é necessário acumular méritos espirituais (*punya*s) como salvaguardas (*pradhānas*) para futuros usufrutos existenciais no *samsāra*, e para que se possa superar alguns possíveis revezes que porventura venha a enfrentar em suas existências vindouras (*MDh* IV,242): “A salvaguarda [*pradhāna*] rapidamente conduz este homem que é dedicado ao dharma e cujas transgressões foram eliminadas pela austeridade [*tapas*], ao próximo mundo [*loka*], radiante e investido de um corpo etéreo.”⁸⁷. Um obstáculo a ser superado em nome da obtenção de um paraíso (*svarga*) como consequência dos méritos espirituais (*punya*s) acumulados durante várias existências neste mundo é a concepção de dívida existencial (*ṛṇa*). Baseado no *Taittirīya Brāhmaṇa* e no *Śatapatha Brāhmaṇa*, Olivelle nos relata que os *devas*

haviam habitado sobre a terra na companhia dos humanos. Num esforço de prevenir os humanos de seguir-lhes para o paraíso [*svarga*], os *devas* apagaram todos os rastros do sacrifício [*yajña*] sobre a terra. Os *ṛṣis*, entretanto, procuraram pelo sacrifício [*yajña*] através do louvor (*arcantah*) e do esforço árduo (*śrāmyantah*), ‘pois pelo esforço árduo (*śrama*) os *devas* de fato ganharam o que eles desejavam ganhar, assim como os *ṛṣis*.’⁸⁸

⁸⁵ “73. The more that people addicted to sensual pleasures indulge in sensual pleasures, the more their proclivity to them grows. 74. By repeatedly engaging in these sinful actions, these men of little understanding undergo torments here in various births.” (*MDh* XII,73-74. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 233).

⁸⁶ “Alone a creature is born, and alone it dies. Alone it enjoys the fruits of its good deeds, alone also the fruits of its evil deeds.” (*MDh* IV,240. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 136).

⁸⁷ “The escort quickly leads that man, who is devoted to the Law and whose sins have been erased by ascetic toil, to the next world, glittering with an ethereal body.” (*MDh* IV,243. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 136).

⁸⁸ “had lived on earth in the company of humans. In an effort to prevent humans from following them to heaven, the gods erased all traces of the sacrifice on earth. The seers, however, searched for the sacrifice by praising (*arcantah*) and toiling (*śrāmyantah*), ‘for by toil (*śrama*) the gods indeed gained what they desired to gain, and so did the seers.’” (Patrick OLIVELLE. *The Āśrama System*, p. 10, grifo do autor).

Estas três dívidas existenciais (*ṛṇas*) seriam pagas (i) aos grandes *ṛṣis* através do estudo e da recitação do *Veda* (*svadhyāya*), desde o *upanayana*, pela descoberta que fizeram do conhecimento do sacrifício védico (*yajña*); (ii) aos *devas*, através do sacrifício, pela conquista que fizeram dos paraísos (*svargas*); (iii) e aos antepassados pela geração de descendentes homens (*putras*) necessária à manutenção do fogo sacrificial doméstico de sua linhagem familiar.

De acordo com estas concepções transmigracionais sobre a alma, a condição ontológica da *jīva* numa determinada existência seria caracterizada segundo a predominância de um dos três atributos (*guṇas*) na alma, consoantes com o grau ou nível de evolução espiritual acumulada ao longo do *samsāra*, de modo que o nascimento num determinado *varṇa* seria um reflexo da condição existencialmente qualitativa da respectiva *jīva* numa existência neste mundo. Ao lado do já citado *Puruṣasūkta*, outra fonte clássica que trata dos *varṇas*, desta vez relacionando-os com os *guṇas*, é a *Bhagavad-Gītā*, uma canção do épico em sânscrito *Mahābhārata*⁸⁹ e que consiste no diálogo entre um dos *avatāras* de Viṣṇu, Kṛṣṇa, e Arjuna, o arqueiro nascido no *varṇa* dos *kṣatriyas*. Acerca dos *varṇas* enquanto uma instituição humana divinamente ordenada, assim pronuncia-se Kṛṣṇa segundo o décimo-terceiro verso do Capítulo IV: “Os quatro *varṇas* foram estabelecidos por Mim de acordo com a pluralidade de atributos [*guṇas*] e ações [*karmans*]; embora Eu seja o seu autor, eu permaneço como não-agente e imutável.”⁹⁰ Os três *guṇas* seriam *sattva* – um atributo da alma que caracteriza uma condição existencial de júbilo, luz e tranquilidade –, *rajas* – que configura uma condição existencial de dor, aflição e indulgência com prazeres sensuais –, e *tamas* – a qual caracteriza a alma numa condição existencial de confusão, sem referências nítidas e propensa ao desvio da conduta apropriada –, de modo que no *MDh* encontra-se uma relação da hierarquia dos *varṇas* com a hierarquia existencialmente qualitativa dos *guṇas*⁹¹ (Apêndice F).

Uma outra dimensão que o conceito de *varṇa* pode adquirir, segundo apontamentos de Dumont e Srinivas, é a de uma grande categoria compreendendo uma pluralidade de outras subdivisões, as *jātis*, como se cada *varṇa* fosse uma unidade espiritual e sócio-ocupacional maior subsumindo várias *jātis* como suas compartimentações menores, ou ainda, segundo

⁸⁹ Parece haver um consenso quanto a uma certa concomitância sobre o período no qual o registro do *Mahābhārata* estava para atingir sua forma final e o período de composição do *MDh*, ou seja, entre 200 A.E.C. e 200 E.C.. (Ludo ROCHER. op. cit., p. 110).

⁹⁰ “The fourfold caste has been created by Me according to the distribution of energies and actions; though I am the author thereof, know Me as non-agent and immutable.” (Bhagavad-Gītā IV,13. In: Alladi Mahadeva SASTRY (trad.). *The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya*, p. 125).

⁹¹ Digno de nota é a ausência dos *vaiśyas* no contexto relacional do *MDh*, que associa *tamas* aos *sūdras*, *rajas* aos *kṣatriyas*, e *sattva* aos *brāhmaṇas*, cf. Apêndice F.

Srinivas, como se o sistema de *varṇas* fosse um esquema simples, claro e aplicável a toda a Índia para se entender a realidade mais ampla e complexa do sistema de *jātis* (castas)⁹², permanecendo o *varṇa* como um modelo, um referencial ético que se superpõe a uma realidade empírica mais plural. *Jāti* é um termo que tem sido traduzido pela palavra *casta*, e segundo Decan Quigley⁹³, assim como Dumont e Srinivas, designa a comunidade empírica geograficamente determinada à qual se pertence por nascimento, o grupo hereditário, que tradicionalmente baseia sua identidade específica no pertencimento a uma comunidade ritual e simbólica, endogâmica, e caracterizada por uma ocupação própria, apesar destes autores reconhecerem mudanças sociais em curso que conferem uma aplicação mais elástica ao conceito de *jāti*, o qual pode se referir também ao grupo étnico, sem excluir a exogamia⁹⁴. De fato, o caráter hereditário e plural que configura o sistema de *jātis* estabelece uma estruturação social que aponta para uma mobilidade de grupos, seja dentro de cada *varṇa*, seja entre *varṇas* diferentes, mobilidade esta possibilitada por três fatores apontados por Srinivas: primeiramente a dissociação, em nível regional, entre o poder político-econômico e o princípio de ordenação ético-religiosa – “Ocasionalmente, encontramos castas [*jātis*] que desfrutavam de poder político e econômico, mas não eram altamente classificadas na escala ritual. Isto é, havia um hiato entre suas posições ritual e político-econômica”⁹⁵ –; segundo, o sistema de *jātis* comporta um processo denominado por este autor de *sanscritização*, ou seja, quando membros de uma *jāti* em posição inferior na hierarquia adotam costumes, ritos e crenças de *varṇas* ou *jātis* superiores, principalmente dos *brāhmaṇas* – os quais têm no idioma sânscrito o emblema de seu conhecimento –, na esperança de uma ascensão na hierarquia social do respectivo sistema; e terceiro, a sobreposição da solidariedade regional determinada pelo âmbito da aldeia sobre a solidariedade orgânica com a própria *jāti* – “Um ponto que emergiu da pesquisa de campo recente é que a posição de uma casta [*jāti*] na hierarquia pode variar de aldeia para aldeia. Não é só que a hierarquia é nebulosa aqui e ali, e que castas [*jātis*] são imóveis por um período de tempo, mas a hierarquia é até certo ponto local. O esquema de *varṇa* oferece um contraste perfeito a este quadro.”⁹⁶.

⁹² M. N. SRINIVAS. *Caste in Modern India and other essays*, p. 69. Gaarder, Hellern e Notaker afirmam, em *O livro das religiões*, que “No início do século XX havia em torno de 3 mil castas.” (Jostein GAARDER; Victor HELLERN; Henry NOTAKER. *O livro das religiões*, p. 46).

⁹³ Decan QUIGLEY, op. cit., p. 502.

⁹⁴ Louis DUMONT. *Homo hierarchicus*, p. 113.

⁹⁵ “Occasionally we find castes which enjoyed political and economic power but were not rated high in ritual ranking. That is, there was a hiatus between their ritual and político-economic positions.” (M. N. SRINIVAS. op. cit., p. 45).

⁹⁶ “A point that has emerged from recent field-research is that the position of a caste in the hierarchy may vary from village to village. It is not only that the hierarchy is nebulous here and there, and that castes are mobile

Segundo Dumont, o princípio ideológico que confere racionalidade e coerência para os que vivem no sistema de *jātis* é a oposição ritual-simbólica do puro e do impuro, regida pela hierarquia das estratificações distinguidas e relacionadas entre si de três maneiras, a saber, pela gradação de status de hierarquia – a superioridade do puro sobre o impuro –, pelas regras detalhadas que asseguram a separação – visto que é preciso manter separados o puro do impuro –, e pela divisão do trabalho e sua conseqüente interdependência – pois ao mesmo tempo que ocupações puras e impuras devem ser mantidas separadas, “a execução das tarefas impuras por uns é necessária à manutenção da pureza entre os outros. Os dois pólos são igualmente necessários, embora desiguais. [...] A conclusão é que a realidade social é uma totalidade feita de duas metades desiguais mas complementares.”⁹⁷. O sistema de *jātis* seria um todo orgânico fundado numa oposição comandada por uma hierarquia na qual a divisão do trabalho religioso caminha paralelamente com a atribuição permanente de um certo nível de impureza: “a fonte imediata da noção se encontra na impureza temporária que o Hindu [...] contrai em relação com a vida orgânica. [...] a especialização nas tarefas impuras [...] leva à atribuição a determinadas categorias de pessoas de uma impureza rígida e permanente”⁹⁸. Porém, a oposição do puro e do impuro não guardaria relação de necessidade atual com o contexto de superioridade e inferioridade espirituais circunscrito ao sistema de *varṇas*.

Para Dumont, a realidade social com a qual a tradição literária dos *Dharmaśāstras* lida, descreve e explica é o sistema de *varṇas*: “Em particular, esse será o único esquema que os textos clássicos do Hinduísmo utilizarão para caracterizar as pessoas e suas funções na sociedade, mesmo quando apareçam grupos concretos, quando então o lugar desses grupos no esquema será sempre ambíguo. [...] é sempre às *varṇas* que eles se reportarão, é sempre através das *varṇas* que eles a verão”⁹⁹. A antropóloga indiana Veena Das, em seu livro *Structure and Cognition*, reconhece que o *MDh* tentou explicar a proliferação de *jātis* devido a matrimônios entre indivíduos de *varṇas* diferentes – como se observa no capítulo décimo, acerca das regras de ação para casos excepcionais não previstos, como os casos de matrimônio que ultrapassaram a endogamia prevista para cada *varṇa* e as normas de conduta para aqueles que não conseguem viver segundo as prescrições e as exigências de seu próprio *varṇa* –, gerando um contexto que não se encaixava no sistema de *varṇas*: “É óbvio que a teoria de Manu [*MDh*] não consegue explicar adequadamente o vasto número de *jātis* que não

over a period of time, but the hierarchy is also to some extent local. The *varṇa*-scheme offers a perfect contrast to this picture.” (M. N. SRINIVAS. op. cit., p. 67).

⁹⁷ Louis DUMONT. op. cit., p. 106.

⁹⁸ Idem, p. 98.

⁹⁹ Ibidem, pp. 120-121.

encontram lugar no esquema de *varṇas*. Mas o ponto é que pensadores hindus estavam eles mesmos conscientes que as *jātis* eram anômalas em relação à ordem dos *varṇas*”¹⁰⁰. De fato, as *jātis* estão presentes sim no *MDh*, mas sempre em função do paradigma maior que se constitui no seu principal eixo temático: o sistema *varṇa-āśrama-dharma*. Como corroboração desta assertiva, reitera-se no capítulo décimo do *MDh* a prescrição enunciada no capítulo segundo: “Três *varṇas* – *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya* – são duplamente nascidos [*dvijās*]; o quarto, *śūdra*, tem um nascimento apenas. Não há o quinto [*varṇa*].”¹⁰¹.

Nas *Leis de Manu* observa-se uma articulação orgânica entre os *varṇas* e os *āśramas*. Assim, algumas perguntas são necessárias para o entendimento do *varṇa-āśrama-dharma* como um todo no *MDh*: quais seriam as dimensões qualitativas do sagrado de cada *varṇa*? E quais seriam as dimensões qualitativas sociológicas de cada *varṇa*? Da mesma forma se poderia questionar sobre as esferas qualitativas do sagrado e do sociológico de cada um dos *āśramas*. Como as *Leis de Manu* os descreve segundo seus aspectos sociais, éticos, políticos e religiosos? Qual(is) o(s) sentido(s) que suas ações adquirem na sociedade hindu a partir das mesmas *Leis*? Uma hipótese para se responder a estas perguntas seria justamente investigar os usos que o *MDh* faz de cada *varṇa* e de cada *āśrama*, como os delimita, descreve e qualifica segundo suas funções sociológicas e religiosas no âmbito do *varṇa-āśrama-dharma* como um todo, identificando nestes mesmos usos a existência, por um lado, de explicações racionais, que estabeleçam exigências para a funcionalidade da sociedade segundo fins práticos necessários à manutenção da mesma, e, por outro lado, de explicações meta-rationais, imbuídas de uma fundamentação religiosa, cujas ações seriam orientadas para fins transcendentais segundo a prescrição de injunções rituais e/ou a busca por bens espirituais, valendo-se de ambos os tipos de explicação enquanto categorias modernas de entendimento e compreensão do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, numa abordagem externa ao contexto de surgimento do *MDh*.

Alguns aspectos religiosos são tratados pelo *MDh* antes mesmo do nascimento do menino *ārya*: a consagração do corpo, que começa com a cerimônia de concepção (*garbhādāna*), deve ser realizada para (futuros filhos homens) *āryas* através dos ritos védicos sagrados, consagração da qual se espera uma purificação do futuro filho homem tanto nesta vida quanto após sua morte (*MDh* II,26). No intuito de remover a mácula advinda do sêmen e

¹⁰⁰ “It is obvious that Manu’s theory cannot adequately explain the vast number of *jātis* which find no place in the *varṇa* scheme. But the point is that Hindu thinkers were themselves aware that the *jātis* were anomalous in relation to the *varṇa* order.” (Veena DAS. *Structure and Cognition*, p. 65, grifo do autor).

¹⁰¹ “Three classes – Brahmin, Kṣatriya, and Vaiśya – are twice-born; the fourth, Śūdra, has a single birth. There is no fifth.” (*MDh* X,4. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 208).

do útero sobre os homens *āryas*, os pais devem realizar os ritos do fogo sacrificial para o benefício do feto, o rito do nascimento (*jātakarman*), o rito do primeiro corte de cabelo (*cūḍakarman*), e o rito de recebimento do cordão sagrado *muñja* (*mauñjīnibandhana*) (MDh II,27). Antes da iniciação védica (*upanayana*), o *MDh* aponta para a realização de alguns ritos durante a infância do menino *ārya*: o rito de nascimento (*jātakarman*), por exemplo, deve preceder o corte do cordão umbilical, e deve-se colocar uma pequena mistura de ouro, mel e manteiga em sua boca enquanto fórmulas védicas são entoadas¹⁰².

No décimo ou décimo-segundo dia de nascido, procede-se ao rito de nomeação (*nāmadheya*), num dia ou momento que seja auspicioso ou que se encontre sob uma constelação auspiciosa (MDh II,30). O primeiro nome de um *brāhmaṇa* deve denotar algo auspicioso, e o segundo nome, felicidade. O primeiro nome de um *kṣatriya* deve denotar força, e o segundo, proteção. O primeiro nome de um *vaiśya* deve denotar riqueza, e o segundo, prosperidade (MDh II,31s)¹⁰³. No quarto mês realiza-se o ritual da primeira saída de casa (*niṣkramaṇa*), e no sexto a cerimônia de ingestão de arroz por parte do menino *ārya* (*annaprāśana*), assim como quaisquer cerimônias auspiciosas segundo os costumes da própria família (MDh II,34). Segundo o texto do *MDh* o rito do primeiro corte de cabelo (*cūḍakarman*) deve ser realizado para todos os meninos *āryas* no primeiro ou terceiro ano de vida segundo o *dharma*, de acordo com os ditames do *Śruti* (MDh II,35).

Para além do padrão geral acima descrito acerca da idade na qual o menino *ārya* passa pelo *upanayana* segundo o *varṇa* ao qual pertence (MDh II,36), o *MDh* ainda acrescenta no versículo seguinte: “Para um *brāhmaṇa* que deseja eminência no conhecimento védico, [o *upanayana*] deve ser realizado no quinto ano [desde a sua concepção]; para um *kṣatriya* que aspira por poder, no sexto ano; e para um *vaiśya* que procura obter sucesso em seus negócios, no sétimo ano.”¹⁰⁴.

O *MDh* ressalta ainda que o *upanayana*, no qual se entoa o verso *Sāvitrī* (o *mantra* *Gāyatrī*), não deve passar dos dezesseis anos para um *brāhmaṇa*, dos vinte e dois para um *kṣatriya*, e dos vinte e quatro para um *vaiśya*. O verso *Sāvitrī* é frequentemente usado como uma metonímia do *upanayana* pelo fato de ser entoado no ritual de iniciação: “Possamos nós

¹⁰² Em nota, Olivelle comenta que o ouro era inserido na boca do recém-nascido, ou, segundo alguns comentadores explicam, encostava-se a manteiga e o mel no ouro antes de leva-los à boca da criança, ou ainda, de acordo com alguns *Gṛhyasūtras*, colocava-se mel e manteiga numa colher ou vasilha de ouro, e segundo outros *Gṛhyasūtras*, misturava-se os dois com pó de ouro. (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 246, nota 2.29).

¹⁰³ No caso do menino *śūdra*, o primeiro nome deve conotar desdém, e o segundo, serviço.

¹⁰⁴ “For a Brahmin desiring eminence in vedic knowledge, it should be carried out in the fifth year; for a Kṣatriya aspiring for power, in the sixth year; and for a Vaiśya aspiring for a spirit of enterprise, in the seventh year.” (MDh II,37. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 96).

alcançar a glória excelente de Savitr̥ o deus: / E possamos nós, assim, estimular nossas preces.”¹⁰⁵. Caso algum menino dos três *varṇas* exceda os prazos estipulados, diz o *MDh*, o *ārya* em questão se torna um *vrātya* desqualificado do *upanayana* e rejeitado pelos *āryas*. No capítulo décimo o *MDh* elenca os *vrātyas* correspondentes a cada *varṇa*:

Quando crianças filhas de homens com mulheres duplamente nascidos [*dvijas*] do mesmo *varṇa* não guardam as observâncias e se desqualificam com relação ao Sāvitr̥ī, estas devem ser chamadas pelo nome *vrātya*. De um *vrātya* do *varṇa* dos *brāhmaṇas* advêm o *bhr̥jjakaṇṭaka* de natureza perversa, o *āvantya*, o *vāṭadhāna*, o *puṣpadha* e o *śaikha*. De um *vrātya* do *varṇa* dos *kṣatriyas* advêm o *jhalla*, o *malla*, o *licchivi*, o *naṭa*, o *kaṛaṇa*, o *khasa* e o *draviḍa*. De um *vrātya* do *varṇa* dos *vaiśyas* advêm o *sudhanvan*, o *ācārya*, o *kāruṣa*, o *vijanman*, o *maitra* e o *sātvata*.¹⁰⁶

E, a menos que se purifique de acordo com a respectiva regra, um *brāhmaṇa* nunca deve estabelecer laços védicos ou matrimoniais com um *vrātya*, mesmo num contexto de casos excepcionais não previstos, como no trecho acima. O último dos ritos iniciatórios mencionados pelo *MDh* é o rito de se barbear (*keśānta*) prescrito aos meninos *āryas*, a ser realizado aos dezesseis anos desde a concepção para os *brāhmaṇas*, aos vinte e dois para os *kṣatriyas*, e aos vinte e quatro para os *vaiśyas* (*MDh* II,65).

A dimensão sociológica da vida de um menino *ārya* antes do *upanayana* pressupõe uma dimensão religiosa, pois, para sair pela primeira vez de seu lar (*gr̥ha*) e, conseqüentemente, começar a participar do universo social da aldeia – ainda que apenas com quatro meses de vida –, o menino nascido de pais *āryas* deve passar pelo ritual do *niṣkramaṇa*, descrito em alguns *Gr̥hyasūtras*¹⁰⁷. Os aspectos religiosos anteriores ao *upanayana* se fazem presentes na prescrição de vários rituais segundo os preceitos do *Śruti* – *garbhādāna*, *jātakarman*, *cūḍakarman*, *mauñjīnibandhana*, *nāmadheya*, *niṣkramaṇa* e *annaprāśana* –, na auspiciosidade explícita no *nāmadheya*, e também no fato do rito de consagração do corpo de um menino vindouro refletir-se no âmbito do *samsāra* por meio de

¹⁰⁵ “May we attain that excellent glory of Savitar the God: / So May he stimulate our prayers” (Rig Veda III.62.10. In: Ralph T. H. GRIFFITH (trad.). *Hymns of the Rig Veda*.)

¹⁰⁶ “20. When children fathered by twice-born men on women of equal class do not keep the observances and have fallen from the Sāvitr̥ī, they should be called by the name of Vrātya. 21. From a Vrātya of the Brahmin class are born the evil-natured Bhr̥jjakaṇṭaka, the Āvantya, the Vāṭadhāna, the Puṣpadha, and the Śaikha. 22. From a Vrātya of the Kṣatriya class are born the Jhalla, the Malla, the Licchivi, the Naṭa, the Kaṛaṇa, the Khasa, and the Draviḍa. 23. From a Vrātya of the Vaiśya class are born the Sudhanvan, the Ācārya, the Kāruṣa, the Vijanman, the Maitra, and the Sātvata.” (*MDh* X,20-23. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 209). Em nota a este trecho, Olivelle afirma que, à semelhança do outro trecho supracitado (*MDh* X,43ss), esses nomes se referem a nomes étnicos e tribais, presentes no texto do *MDh* como uma tentativa de explicar ou lidar com a presença de grupos étnicos dentro do sistema de *varṇas*. (Idem, p. 335, nota 10.21-3).

¹⁰⁷ *Kausītaki Gr̥hyasūtra* I,18; *Pāraskara Gr̥hyasūtra* I,17,5-6; *Baudhāyana Gr̥hyasūtra* II,2,1-13 (Ram GOPAL. op. cit., p. 277).

ritos védicos. A negligência no cumprimento dos prazos indicados pelo *MDh* acerca do *upanayana* comporta tanto consequências religiosas, com a exclusão do filho de pais duplamente nascidos da comunidade dos *āryas* e sua consequente desqualificação ritual ainda numa existência terrena; quanto dimensões sociológicas, não só pela exclusão matrimonial, como também pelo fato do *MDh* tentar lidar com a presença de elementos humanos que escapavam a uma realidade social idealmente prescrita nas maneiras do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, como no caso dos *vrātyas*. Após passar pelo *upanayana*, o menino *ārya* está qualificado para ingressar no primeiro *āśrama*, o *brahmacarya*.

2 O PARADIGMA BRĀHMANICO: Aspectos sociológicos e religiosos do *varṇa-āśrama* (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) do *brāhmaṇa*

Na condição de primeiro texto hindu a apresentar o que Olivelle denomina, em sua obra *The Āśrama System*, de sistema de *āśramas* clássico, o *MDh* aponta para a passagem sucessiva, através de *saṃskāras*, de um *āśrama* para outro, senão como obrigatória¹, pelo menos como um ideal a ser aspirado, diferenciando-se dos quatro *Dharmasūtras* que o antecedem cronologicamente (Apêndice A). De acordo com estes *Dharmasūtras*, os quatro *āśramas* eram considerados quatro modos de vida legítimos entre os quais o homem *ārya*, no início da vida adulta, deveria escolher após cumprir o período de *brahmacarya*: ou continuaria como um *brahmacārī* pelo resto de sua vida, ou optaria por um dos outros três *āśramas* (*gṛhastha*, *vānaprastha* e *saṃnyāsa*):

A escolha, que era um elemento central na formulação original, é eliminada, e os *āśramas* são transformados de vocações permanentes e vitalícias em períodos temporários, a única exceção sendo a renúncia [*saṃnyāsa*], a qual, na nova formulação, ocupa os dias finais da vida de um homem. Os modos de vida rigorosamente ascéticos – aqueles do eremita [*vānaprastha*] e do renunciante [*saṃnyāsa*] – são convertidos em instituições da velhice. Pelo menos idealmente, espera-se que um indivíduo passe de um *āśrama* para outro de maneira ordenada e em períodos específicos em sua vida. [...] Os *āśramas* acompanham um indivíduo na medida em que ele envelhece e assume novos e diferentes deveres e responsabilidades. O ingresso em cada *āśrama* é um rito de passagem que assinala o encerramento de um período de vida e o início de outro.²

O próprio *MDh* estabelece que “O estudante, o chefe de família, o eremita e o asceta: [...] Todos estes, quando são seguidos em sua devida sequência tal como expostos nos *śāstras*, conduzem um *brāhmaṇa* que age da maneira prescrita à condição mais elevada.”³.

¹ “É claro, portanto, que para Manu [*MDh*] a passagem através dos quatro *āśramas* era um dentre vários paradigmas para se levar uma vida religiosa. Embora Manu assim o apresente, o sistema clássico não é nem tão central nem tão normativo em seu *śāstra* quanto na literatura *brāhmaṇica* posterior.” (“It is clear, therefore, that for Manu the passage through the four *āśramas* was one of among several paradigms for leading a religious life. Although Manu presents the classical system, it is neither as central nor as normative in his law book as it is in later *Brāhmaṇical* literature.” In: Patrick OLIVELLE. *The Āśrama System*, p. 142)

² “Choice, which was a central element in the original formulation, is eliminated, and the *āśramas* are transformed from permanent and lifelong vocations to temporary periods, the only exception being renunciation, which in the new formulation occupies the final days of a man’s life. The strictly ascetical modes of life – those of the hermit and renouncer – are recast as institutions of old age. At least ideally, an individual is expected to pass from one *āśrama* to the next in an orderly manner and at specific periods in his life. [...] The *āśramas* accompany an individual as he grows old and assumes new and different duties and responsibilities. The entry into each *āśrama* is a rite of passage that signals the closing of one period of life and the beginning of another.” (Idem, p. 131).

³ “Student, householder, forest hermit, and ascetic: [...] All of these, when they are undertaken on their proper sequence as spelled out on the sacred texts, lead a Brahmin who acts in the prescribed manner to the highest state.” (*MDh* VI,87a.88. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 153).

Concomitante a esta característica do sistema de *āśramas* clássico, Olivelle afirma que o pensamento indiano antigo associava um padrão definitivo de comportamento ou conduta de vida com um lugar ou região específica (cf. definição de *Āryāvarta*, Apêndice E), sendo possível denominar de *āśrama* “os modos de vida daqueles pertencentes aos *āśramas* de estudante, chefe de família e eremita [...] relacionados às suas respectivas residências: a morada do guru, o [próprio] lar e a floresta”⁴.

Segundo o que foi discutido no item 2.3 acerca da estrutura do *MDh*, os *āśramas* são tratados dentro do *dharma* do *brāhmaṇa* (MDh II,26-VI,97), de acordo com uma prática comum aos textos rituais hindus, qual seja, a de se descrever integralmente o procedimento ritual de um grupo que sirva de matriz para outros grupos. Uma explicação religiosa para que o *MDh* siga este padrão encontra respaldo na concepção de *varṇa* enquanto uma categoria que reflete a condição da alma numa existência neste mundo segundo as possíveis existências que a mesma pode adquirir através de várias transmigrações (*saṃsāra*), cujas características são determinadas por certas ações produzidas (*karmans*) em existências anteriores. Pelo menos entre os quatro *varṇas* idealmente prescritos pelo *MDh*, o *brāhmaṇa* é aquele através do qual a *jīva* – a alma eterna e individual – detém uma certa proeminência espiritual justamente por se pressupor a obediência às diretrizes do *dharma* pela respectiva *jīva* em existências anteriores. Após o trecho no qual se apresenta de maneira sucinta as ocupações dos quatro *varṇas* (MDh I,87-91), o *MDh* discorre sobre a excelência do *brāhmaṇa* neste mundo:

Entre as criaturas, os seres vivos são os de maior excelência; dentre os seres vivos, aqueles que sobrevivem pela astúcia; dentre aqueles que sobrevivem pela astúcia, os seres humanos; e dentre os seres humanos, os *brāhmaṇas* – assim declara a tradição [*smṛti*]. Dentre os *brāhmaṇas*, os instruídos são o de maior excelência; dentre os instruídos, aqueles que reconhecem (a necessidade e a maneira de desempenhar os deveres prescritos); dentre aqueles que reconhecem (a necessidade e a maneira de desempenhar os deveres prescritos), os que os realizam; e dentre aqueles que os realizam, os que conhecem bem o Brahman. O nascimento de um *brāhmaṇa* representa por si só a perpétua estrutura do *dharma*; pois, nascido por conta do *dharma*, ele está apto a se tornar um com o Brahman. Pois quando um *brāhmaṇa* vem à existência, um nascimento preeminente toma lugar na terra [*Pṛthivī*] – um governante de todas as criaturas para guardar a fonte do *dharma*. Todo este mundo – o que quer que haja sobre a terra – é propriedade do *brāhmaṇa*. Por causa de sua eminência e nascimento elevado, o *brāhmaṇa* tem uma prerrogativa clara sobre todo este mundo.⁵

⁴ “the modes of life of those belonging to the *āśramas* of student, householder, and hermit [...] referred to by their respective residence: teacher’s house, home, and forest” (Patrick OLIVELLE. op. cit., p. 18).

⁵ “96. Among creatures, living beings are the best; among living beings, those who subsist by intelligence; among those who subsist by intelligence, human beings; and among human beings, Brahmins – so the tradition declares. 97. Among Brahmins, the learned are the best; among the learned, those who have made the resolve; among those who have made the resolve, the doers; and among the doers, the Vedic savants. 98. A Brahmin’s birth alone represents the everlasting physical frame of the Law; for, born on account of the Law, he is fit for

De acordo com o próprio *MDh*, o *brāhmaṇa* compõe um dos cursos transmigratórios que revelam a predominância de *sattva* numa alma corporificada, entendendo-se *sattva* como um atributo da alma que denota uma condição de júbilo, luz e tranquilidade, comportando uma espécie de magnanimidade espiritual (Apêndice F). A partir disso conclui-se que, se o *MDh* é um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos que contêm leis, regras e diretrizes para as estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) e as etapas de vida (*āśramas*), e que servem de propedêutica aos textos que propiciam uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência presentes nos textos fundamentais das tradições dos *Vedas*, como seu próprio texto afirma – “Quando um [homem] *dvija* recita este *Mānava-Dharmaśāstra* proclamado por *Bhṛgu*, ele sempre seguirá a conduta apropriada [*ācāra*] e alcançará qualquer condição que desejar”⁶. –, o *dharma* do *brāhmaṇa*, descrito através dos *āśramas*, é o paradigma ético-espiritual dos outros três *varṇas*.

E, para além das características espirituais que definem a condição da alma (*jīva*) de um *brāhmaṇa* e da maneira como seu *dharma* adquire uma presença teleológica com relação aos *dharmas* dos outros *varṇas* segundo uma concepção de evolução da alma num fluxo transmigracional (*saṃsāra*), o *MDh* também estabelece o conjunto de atividades legitimamente possíveis aos *brāhmaṇas*, constituindo em seu todo o universo ocupacional que lhe é especificamente prescrito:

Brāhmaṇas dedicados aos meios (de se unir com o) Brahman e firmes ao (desempenhar) seus deveres, devem viver segundo a devida realização das seis atividades seguintes, (que estão enumeradas) em sua ordem (apropriada). Ensino [*adhyāpana*], estudo [*adhyaya*], sacrifício [*yajña*] para si mesmo, sacrifício [*yajña*] para outros, oferecer doações [*pratigrahas*] e recebê-las são as seis atividades (prescritas) para um *brāhmaṇa*.⁷

becoming Brahman. 99. For when a Brahmin is born, a preeminent birth takes place on earth – a ruler of all creatures to guard the storehouse of Laws. 100. This whole world – whatever there is on earth – is the property of the Brahmin. Because of his eminence and high birth, the Brahmin has a clear right to this whole world.” (MDh I,96-100. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, pp. 91-92). Em nota a este trecho, Olivelle afirma que a expressão “aqueles que sobrevivem pela astúcia” refere-se àqueles animais que sabem procurar água, comida e abrigo quando chove, como os chacais e os cães. (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 242, nota 1.96).

⁶ “When a twice-born recites this Treatise of Manu proclaimed by *Bhṛgu*, he will always follow the proper conduct and obtain whatever state he desires.” (MDh XII,126. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 236).

⁷ “74. Brahmanas who are intent on the means (of gaining union with) Brahman and firm in (discharging) their duties, shall live by duly performing the following six acts, (which are enumerated) in their (proper) order. 75. Teaching, studying, sacrificing for himself, sacrificing for others, making gifts and receiving them are the six acts (prescribed) for a Brahmana.” (MDh X,74-75. In: Georg BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu*).

2.1 *Brahmacarya* (o estágio de estudante)

Ao ingressar no *āśrama* de *brahmacarya* através do *upanayana*, o menino *brāhmaṇa* será designado para residir na casa de um mestre, num período que pode durar até que chegue a idade para o *samāvartana*, ou até sua morte. O estudante (*brahmacārī*) deve considerar o homem que preenche ambos seus ouvidos com o *Veda* como seu pai e sua mãe e nunca lhe demonstrar hostilidade (MDh II,144). O *ārya* que inicia seu discípulo e o instrui no *Veda* junto com o *Kalpa*⁸ e os *Rahasyas*⁹ é conhecido como *ācārya*, o qual detém uma certa proeminência na preparação ritual e espiritual do estudante (*brahmacārī*). Além deste, o *MDh* distingue outros perfis humanos qualificados seja para a instrução no *Veda*, seja para a realização de rituais védicos específicos, como o homem que ensina uma seção do *Veda* ou dos *Vedaṅgas*¹⁰ como meio de sobrevivência – o *upadhyaya* –; o *brāhmaṇa* que realiza os ritos de acordo com os *Vedas*, desde o *garbhādāna*, e sustenta o discípulo – o *guru* –; e a pessoa que, após ser devidamente escolhida, realiza o *agnyādheya*, o *pākayajña* e os grandes sacrifícios (*śrauta*), como o *agniṣtoma*¹¹ – designada como sacerdote oficiante (*ṛtvij*). Por um lado, o *MDh* estabelece que a mãe é mil vezes mais venerável do que o pai, o qual é cem vezes mais venerável do que o *ācārya*, que por sua vez é dez vezes mais venerável do que o *upadhyaya* (MDh II,145), num âmbito mais amplo de convívio social baseado numa cadeia honorífica de pessoas às quais o *brahmacārī* deve reverência e respeito. Por outro lado, num processo de estabelecimento e concretização espiritual, afirma a eminência do homem que transmite o *Veda* sobre o homem que possibilitou a geração do discípulo, pois sua concepção através do afeto mútuo de seus pais é considerada como um mero ‘vir à existência’, ao contrário de seu nascimento no *Veda* realizado pelo *ācārya* por meio do verso *Sāvitrī*, o ‘verdadeiro nascimento’, que não está sujeito ao envelhecimento e à morte, “pois o nascimento de um *brāhmaṇa* no *Veda* é eterno, tanto nesta vida quanto após a morte.”¹². Além

⁸ Os *Kalpasūtras*.

⁹ Em nota, Olivelle afirma que o termo *Rahasya* provavelmente se refere às *Upaniṣads* e talvez também aos *Āraṇyakas* (cf. Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 251, n. 2.140), sendo os *Āraṇyakas* textos em sânscrito constitutivos do *Śruti*, e que discutem os rituais mais secretos e perigosos a serem realizados nas florestas.

¹⁰ Os *Vedaṅgas* são textos de conhecimentos suplementares aos *Vedas* que versam sobre pronúncia (*śikṣā*), métrica (*chandas*), gramática (*vyākaraṇa*), astronomia (*jyotiṣa*), e ritual (*kalpa*).

¹¹ *Agnyādheya* é o rito no qual se estabelece os fogos sagrados que, em si mesmos, são empregados para a realização dos grandes sacrifícios (*śrauta*); *pākayajña* é um termo técnico utilizado pelos *Grhyasūtras* para designar os sacrifícios domésticos distintos dos grandes sacrifícios (*śrauta*); *agniṣtoma* é um dos grandes sacrifícios (*śrauta*), cujo nome deriva de seu último *Sāman* – uma canção de louvor – dirigido ao deus Agni neste sacrifício (Ram GOPAL. *India of Vedic Kalpasūtras*, pp. 17.533.546).

¹² “for a Brahmin's birth in the Veda is everlasting, both here and in the hereafter.” (MDh II,146. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 102).

disso, lembra que o homem que assiste alguém, seja com pouco ou muito conhecimento védico, também é, por este motivo, reconhecido como seu *guru*. Dessa maneira, é possível concluir, a partir do *MDh*, que o estudante deve reconhecer a preeminência religiosa de quem transmite o conhecimento védico sobre quem confere a existência material, devido à sempiternidade védica superar a procriação humana existencialmente efêmera.

Ainda sobre a relação e reverência que o *brahmacārī* deve aos próprios pais e ao *ācārya*, o *MDh* recomenda ao estudante nunca tratá-los com desprezo, ainda que o estudante seja ferido por eles, pois o *ācārya* é a personificação de Brahman, o pai, a encarnação de Prajāpati, e a mãe, de Pṛthivi (*MDh* II,225-226)¹³. O *brahmacārī* deve fazer o que seja agradável a estes três, pois assim ele obtém a plenitude da forma mais elevada de austeridade (*tapas*), não seguindo qualquer outra regra de conduta sem os seus consentimentos (*MDh* II,228-229)¹⁴. Pela devoção à sua mãe ele obtém este mundo, ao seu pai, o mundo intermediário, e ao seu *guru*, o mundo de *Brahman*, de modo que, correspondendo a estas três pessoas, ele cumpre com todos os seus deveres, e negligenciando-as, nenhum de seus ritos produz frutos, pois honrar estes três é tudo o que um homem tem que fazer, é o *dharma* mais elevado em si mesmo, sendo tudo o mais designado como *dharma* subsidiário (*MDh* II,237). Neste caso, o contexto relacional específico baseado na honra devida pelo *brahmacārī* aos seus pais e ao seu *ācārya* adquire um sentido religioso pelo fato do *MDh*, por um lado, qualificá-la como a austeridade (*tapas*) e o *dharma* mais elevado neste contexto, e, por outro lado, pela sua negligência impedir a produção de frutos pretendidos de qualquer um de seus ritos.

Outras condutas cotidianas são prescritas pelo *MDh* para o *brahmacārī* em relação ao seu *guru*: o estudante deve sempre ocupar um assento abaixo do nível de seu *guru*, e, ao alcance da vista dele, não deve assentar-se da maneira que quiser, procurando nunca responder ou conversar reclinado sobre a cama, sentado, comendo ou olhando para outra direção, mas ficando de pé se seu *guru* estiver sentado, aproximando-se dele se ele estiver em pé, indo ao seu encontro se o mesmo estiver se aproximando, correndo atrás de seu *guru* se o mesmo também estiver correndo, procurando o olhar dele se ele se desviar, curvando-se no caso do *guru* estar reclinado sobre a cama ou numa posição mais baixa (*MDh* II,195-198). Longe da presença de seu *guru*, o *brahmacārī* nunca pode referir-se a ele apenas pelo seu

¹³ Prajāpati, literalmente “Senhor das criaturas”, é o deus criador por excelência nos *Brāhmaṇas* e nas *Upaniṣads*; Pṛthivi é o mundo terrestre, a mãe-terra.

¹⁴ “Pois eles sozinhos são os três mundos; eles sozinhos são os três *āśramas*; eles sozinhos são os três Vedas; e eles sozinhos são chamados de os três fogos sagrados.” (“For they alone are the three worlds; they alone are the three orders of life; they alone are the three Vedas; and they alone are called the three sacred fires.” *MDh* II,230. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 106).

nome, imitar seu andar, fala e comportamentos, sempre cobrindo seus ouvidos ou retirando-se do lugar na contingência de seu *guru* ser caluniado ou insultado, pois “Ao caluniar seu *guru*, ele se tornará um burro; ao insultá-lo, um cão; ao sustentar-se às custas dele, um verme; e, ao ter inveja de seus méritos, um inseto.”¹⁵. O *brahmacārī* não deve servir ao seu *guru* através de outrem ou quando este estiver afastado, quando aquele estiver furioso, ou na presença de uma mulher. O *MDh* prossegue com várias prescrições ao estudante quando estiver no mesmo veículo com seu *guru* ou quando ambos estiverem sentados, evitando falar sobre algo fora do alcance dos ouvidos de seu *guru* (MDh II,202-204). Com relação ao *guru* de seu *guru*, “ele deve se comportar com ele como ao seu próprio *guru*; e ele não deve saudar pessoas veneráveis de sua própria família a menos que ele seja autorizado por seu *guru*.”¹⁶. O *MDh* ressalta que o estudante deve sempre se comportar da mesma maneira para com seus instrutores védicos, parentes consaguíneos, e aqueles que o guardam do *adharma* e o ensinam o que é benéfico (MDh II,206). Do mesmo modo deve agir com pessoas distintas, com os filhos *āryas* e os parentes de seu *guru*, ressaltando que o filho de seu *guru* que porventura o instruir – seja mais novo ou da mesma idade, ou ainda apenas um estudante do ritual – tem direito ao mesmo respeito devido ao seu *guru*¹⁷.

Na condição de alguém competente para receber instrução védica, o *brahmacārī* deve, quando estiver preparado para recitação védica, bebericar água na maneira prescrita (MDh II,58-62), vestir-se com roupas apropriadas, colocar seus órgãos de percepção, seu corpo, sua fala e sua mente sob controle, virar-se para o norte, e juntar as palmas da mão em *brahmāñjali* para recitar o *Veda*, não se esquecendo de segurar o pé direito de seu *guru* com a mão direita e o pé esquerdo com a mão esquerda, sempre no início e no fim de cada lição védica. Com relação à ‘roupa apropriada’, Olivelle aponta para uma discordância entre os comentadores: na interpretação de Medhātithi, seriam roupas lavadas, para Nārāyaṇa, roupas mínimas, para Govinda, roupas não-pesadas, para Kullūka e Rāghavānanda, roupas limpas, e para Nandana, roupas não muito excessivas¹⁸. Sempre mantendo seu braço direito exposto e olhando para a face de seu *guru*, o *brahmacārī* deve se comportar e vestir devidamente, e,

¹⁵ “By slandering his teacher, he becomes an ass; by reviling him, a dog; by living off him, a worm; and by being jealous of him, an insect.” (MDh II,201. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 105).

¹⁶ “he should behave towards him as towards his own teacher; and he must not greet his own elders unless he is permitted by his teacher.” (MDh II,205. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 105).

¹⁷ De modo que o *brahmacārī* “não deve massagear os membros [superiores e inferiores] do filho de seu *guru*, auxiliá-lo no banho, comer de suas migalhas, ou lavar seus pés.” (“must not massage the limbs of his teacher’s son, assist him at his bath, eat his leftovers, or wash his feet.”. MDh II,209. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 105).

¹⁸ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 248, n. 2.70.

quando solicitado, sentar-se, de modo que sua comida, suas roupas e vestes sempre devem ser de qualidade inferior às de seu *guru*.

Ao observar o trato do *MDh* sobre as condutas a serem observadas pelo estudante para com seu mestre espiritual, é evidente não só uma subserviência e inferioridade do *brahmacārī* ao seu *guru* através do vestuário, dieta e comportamentos no *gurukula*, sendo provavelmente passível, inclusive, de castigos físicos segundo alguns comentadores – Govinda e Medhātithi concordam, segundo nos aponta Olivelle, de que a roupa apropriada a ser utilizada pelo discípulo poderia significar ‘roupas não-pesadas’ possivelmente pelo fato do discípulo ser castigado com roupas pesadas preveni-lo de sentir dor –; como também uma cumplicidade tanto na maneira de se comunicar proximamente, quanto no modo de se referir ao seu *guru* à distância, guardando implicações sociais no trato com seus próprios parentes – ratificando-se a preeminência védica sobre a família do estudante –, e religiosas com relação às consequências transmigracionais devido a possíveis negligências nessa cumplicidade – como fica claro na referência de *MDh* II,201 acima indicada.

O *MDh* prescreve comportamentos de etiqueta social para o *brāhmaṇa brahmacārī* para além dos próprios pais e do próprio *guru*, pois “Quando se é consciencioso com a saudação e sempre se trata os mais velhos com reverência, obtém-se um aumento nestes quatro: tempo de vida, sabedoria, fama e força.”¹⁹. O estudante deve cumprimentar aquele de quem recebe conhecimento – seja com relação a assuntos mundanos, seja com o *Veda* ou o *Brahman* – antes de cumprimentar qualquer outra pessoa, ou, segundo os comentários de Medhātithi e Govinda, deve cumprimentá-lo antes que seja por ele cumprimentado. Não deve se sentar na cama ou assento ocupado por um superior, e deve se levantar de sua cama ou assento antes de saudar uma pessoa, pois um *brāhmaṇa* disciplinado que saiba apenas o verso *Sāvitrī* é melhor do que aquele que conhece os três *Vedas*, mas se alimenta de todos os tipos de comida e lida com todos os tipos de comércio. Portanto, a partir do *MDh*, é possível identificar a precedência de certas pessoas a quem se deve saudar e suas prováveis recompensas civis, como sabedoria, fama e força, assim como um elogio da disciplina pessoal em detrimento de um conhecimento védico acompanhado de uma negligência moral – subtendendo-se com isso o exercício de uma ocupação designada especificamente para os *vaiśyas*, qual seja, a prática do comércio pelo *brāhmaṇa*.

¹⁹ “When someone is conscientious about greeting and always renders assistance to the elderly, he obtains an increase in these four: life span, wisdom, fame, and power.” (*MDh* II,121. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 101).

O *MDh* descreve de que maneira um *brāhmaṇa* deve saudar as pessoas com o próprio nome segundo uma tradição mantida pelos *ṛṣis*, particularmente comum entre instrutor e estudante, denotando com isto tanto respeito quanto apreço mútuo²⁰. Ao encontrar um *brāhmaṇa*, o estudante deve perguntar se está tudo bem com ele (*kuśala*), mas um *brāhmaṇa* que não sabe retornar uma saudação na maneira prescrita não é melhor do que um *śūdra* (MDh II,126-127). Prescreve-se também a maneira como deve se apresentar a pessoas mais velhas e àquelas que não compreendem a saudação com o nome próprio, assim como à mulher, a qual, sendo esposa de outro homem ou não mantendo laços sanguíneos consigo mesmo, deve ser dirigida com determinadas expressões de tratamento formal. Do mesmo modo como se dirige às pessoas mais velhas, também deve se dirigir aos irmãos de seu pai e sua mãe, ao seu sogro, aos sacerdotes oficiantes (*ṛtvijis*), e aos *gurus* mais jovens do que ele (MDh II,129-130). Porém, uma pessoa iniciada na realização dos grandes sacrifícios (*śrauta*), não deve ser tratada pelo próprio nome, mesmo sendo mais jovem, de modo que um homem versado no *dharma* deve se dirigir a esta pessoa usando os termos *bho* e *bhava* (senhor) (MDh II,128). Ao abordar de uma maneira mais descritiva os modos pelos quais o *brahmacārī* deve cumprimentar e se apresentar aos seus familiares e às autoridades védicas, as saudações na tradição preservada pelos *ṛṣis* assumem alguns valores e sentidos no convívio social, desde o respeito e o apreço mútuo implícito entre instrutor e *brahmacārī*, até à condição rebaixada, característica de um *śūdra*, que qualificaria um *brāhmaṇa* inconsciente dos aspectos de sua própria tradição.

Num âmbito de convívio social que ultrapassa os laços familiares e estudantis, o *MDh* considera como amigos os cidadãos com diferença de dez anos de idade, os artesãos com diferença de cinco anos de idade, os *śrotriyas*²¹ com diferença de três anos, e parentes consanguíneos com uma leve diferença de idade (MDh II,134). Logo em seguida, estabelece relações de precedência e honorabilidade, como, por exemplo, um *brāhmaṇa* de dez anos de idade e um rei de cem anos guardarem uma relação de respeito entre si, de modo que o *brāhmaṇa* é como um pai para o rei, ou ainda, que, dentre aqueles perfis aos quais se prescreve uma certa precedência no convívio social, o *snātaka* (um *brāhmaṇa* qualificado para ingressar no estágio *gṛhastha*) deve ser reverenciado pelo rei, assim como ambos devem ser reverenciados por outros perfis sociais aos quais também se reserva uma certa preferência nas relações civis cotidianas, como pessoas em veículos, pessoas nonagenárias, enfermos,

²⁰ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 251, n. 2.124. De acordo com o próprio *MDh*, o sentido de *bho* contém os significados essenciais de todos os nomes próprios (MDh II,124).

²¹ Um *brāhmaṇa* erudito e versado nos *Vedas*.

indivíduos carregando fardos, mulheres e noivas. Ao determinar a riqueza, o parentesco, a idade, a vida ritual e o conhecimento sagrado como bases de respeitabilidade sócio-religiosas – de modo que, nesta mesma sequência, o posterior guarda um peso maior do que seu anterior –, o *MDh* determina que a respeitabilidade devida a um *ārya* será proporcional à quantidade e ao grau que conservar nestas mesmas bases; para o *śūdra*, entretanto, a respeitabilidade será proporcional à sua idade. Observa-se nesta prescrição do *MDh* para um âmbito de convívio maior na aldeia a existência de critérios de definição de amizade indicados pela idade, a atribuição de uma certa precedência no convívio social a certos perfis sócio-religiosos – *snātaka* –, assim como o fato de algumas dimensões religiosas – a saber, o conhecimento sagrado e a vida ritual – guardarem um peso maior de respeitabilidade do que certas dimensões sociológicas – a riqueza, o parentesco e a idade –, de modo a promover a qualidade do conhecimento védico – que delimita a eminência de um *brāhmaṇa* – sobre a qualidade etária de uma pessoa – o que caracteriza a respeitabilidade de um *śūdra*.

Em outro trecho, o *MDh* retoma a ênfase sobre a insuficiência quantitativa da idade avançada face à eminência qualitativa do conhecimento védico, pois mesmo um *brāhmaṇa* mais jovem que acarreta o nascimento védico de alguém mais velho, preparando-o em seu próprio *dharma*, se torna seu pai de acordo com o *dharma* (*MDh* II,150), visto que a “eminência não vem da idade, dos cabelos grisalhos, da riqueza, ou de parentes”²², mas, no caso dos *brāhmaṇas*, de seu conhecimento védico. Para o homem que deseja promover o *dharma* o *MDh* prescreve o dever de instruir as criaturas sobre o que é mais apropriado sem feri-los, com palavras agradáveis e gentis, procurando evitar a hostilidade também nos atos, ou o uso de linguagem agressiva que possa alarmar as pessoas, pois “somente um homem cuja fala e mente foram purificadas e estão sempre bem guardadas obtém os frutos inteiros por ter alcançado o fim do Veda” (*MDh* II,160). Como um corolário a este trecho, o *MDh* prescreve comportamentos de cunho social para que o *brāhmaṇa* exerça o valor da humildade ao se esquivar de elogios assim como de veneno e desejar o desdém a si mesmo assim como ele desejaria uma ambrosia, devido às vantagens de que ele pode desfrutar nesta vida (*MDh* II,162-163). A partir deste trecho, pode-se concluir que o alcance ou obtenção de certas dimensões religiosas estaria condicionada a certos meios sócio-comportamentais de promoção do *dharma*, ficando a cargo da tradição comentarial sobre o *MDh* indicar a natureza destas

²² “eminence does not come from age, gray hairs, wealth, or kin” (*MDh* II,154. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 102).

dimensões, seja compreendida no conceito de *mokṣa*, nos frutos rituais védicos ou na completude da proficiência nos textos védicos²³.

Além de descrever os perfis competentes para oferecer instrução no *Veda* a partir de seus traços sociológicos e religiosos, o *MDh* também define os perfis que considera competentes ou suficientes para receber instrução no *Veda*:

O filho de seu *ācārya*, uma pessoa que presta um serviço obediente, uma pessoa que lhe transmitiu um conhecimento, uma pessoa virtuosa [segundo o *dharma*], uma pessoa pura, um amigo, uma pessoa [intelectualmente] capaz, alguém que lhe presenteia com dinheiro, uma pessoa honesta, e um parente – estes dez podem ser instruídos no *Veda* de acordo com o *dharma*.²⁴

O *MDh* é claro ao estabelecer, em seguida, que, o homem que viola o *dharma* tanto na maneira inapropriada de transmissão de seu conteúdo quanto no modo equivocado de requisição por seus ensinamentos, atrai para si a morte ou a inimizade, e ainda prescreve que “Se [...] um homem aprende o *Veda* sem permissão ao ouvir alguém que o esteja recitando, ele é culpado por roubar o *Veda* e irá para o inferno [*naraka*].”²⁵, visto que o conhecimento védico é um tesouro que precisa ser guardado pelo *brāhmaṇa*, a quem é preferível morrer com tal conhecimento do que transmiti-lo a pessoas equivocadas²⁶. Assim, alguns critérios que qualificam um indivíduo para receber instrução no *Veda* comportam dimensões religiosas e sociológicas, de modo que a negligência nos processos de transmissão guardam consequências civis ao possivelmente despertar a inimizade das pessoas da própria aldeia, e religiosas ao merecer o inferno, provavelmente devido à sacralidade do conhecimento védico, do qual o *brāhmaṇa* deve ser um verdadeiro guardião.

²³ Olivelle, em nota, aponta a expressão ‘fim do *Veda*’ como outro caso de divergência entre comentadores, pois muitos a consideram como sendo as *Upaniṣads*, subtendendo-se *mokṣa* como seu fruto. Medhātithi interpreta a expressão como sendo os frutos de vários ritos estabelecidos no *Veda*. Para Nandana, supõe-se que um *ācārya* foi até o fim do *Veda* para estudá-lo completamente, sendo que o fruto de tal aprendizado é obtido somente por um homem que purificar e guardar sua mente. (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 251, n. 2.166).

²⁴ “The son of his teacher, a person who offers obedient service, a person who has given him knowledge, a virtuous person, an honest person, someone close to him, a capable man, someone who gives money, a good man, and one who is his own – these ten may be taught the *Veda* in accordance with the Law.” (MDh II,109. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 100).

²⁵ “If [...] a man learns the *Veda* without permission by listening to someone who is reciting it, he is guilty of stealing the *Veda* and will go to hell.” (MDh II,116. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 100).

²⁶ “Não semeie o conhecimento onde não há qualquer mérito ou riqueza, ou pelo menos a devida obediência; não se semeia boa semente em solo salobre.” (“Do not sow knowledge where there is no merit or money, or at least proportionate service; you don’t sow good seed on brackish soil.”. MDh II,112. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 100).

De acordo com prescrições do *MDh*, o *guru* deve, logo após iniciar um estudante (*upanayana*), instruí-lo na purificação, na conduta apropriada (*ācāra*), no fogo sacrificial (*agnihotra*), e na devoção matinal e crepuscular (*saṃdhyā*) (MDh II,69). Ao permanecer de pé pela manhã recitando suavemente o *Sāvitrī* até que o sol fique à vista, ele se livra de toda transgressão cometida durante a noite, e se permanecer devidamente sentado no momento do crepúsculo até que as constelações se tornem claramente visíveis, ele remove qualquer mancha contraída durante o dia (MDh II,101-102). O homem que negligenciar o *saṃdhyā* deve ser excluído como um *śūdra* de todos os ritos *āryas* (MDh II,103). Portanto, segundo as prescrições do *MDh*, a remoção de manchas e transgressões contraídas é diretamente proporcional à diligência na realização do *saṃdhyā*, quando se recita o *Sāvitrī*, de modo que sua negligência acarreta a exclusão ritual da comunidade dos *āryas*.

Segundo as palavras do *MDh*, logo após o *upanayana*, o estudante deve realizar o *saṃdhyā* pela manhã, caminhar em torno do fogo sagrado, e sair para mendigar por comida e, ao retornar com o alimento coletado, apresentá-lo ao seu *guru* (MDh II,48.51). O *brāhmaṇa brahmacārī* deve mendigar começando com a palavra *bhavati* (madame) dirigindo-se, em sua primeira vez, à própria mãe, à irmã, à irmã da mãe ou a alguma mulher que não lhe negue o pedido (MDh II,50). Após apresentar ao seu *guru* o alimento conseguido, o *MDh* descreve de que maneira ele deve consumi-lo, ou seja, na direção do leste se procura vida longa, para o sul se busca fama, para o oeste se procura prosperidade, para o norte se busca a verdade (MDh II,52). O estudante deve levar consigo em sua mendicância cotidiana uma vasilha com água, flores, esterco de vaca, terra e grama *kuśa*, pedindo por comida à família de seu *guru* ou aos seus parentes somente no caso de não conseguir em outros lares, dando preferência aos parentes, podendo, inclusive, mendigar por toda a aldeia após purificar-se e restringir sua fala, precavendo-se daqueles acusados de transgressões mortais (*abhiśastas*). O *MDh* é claro ao afirmar que sobreviver de esmolas equivale ao mérito do jejum, ao contrário de se sustentar das provisões de uma só pessoa, e que, ao ser convidado para consumir as oferendas em rituais dedicados aos *devas* ou aos ancestrais, o *brāhmaṇa brahmacārī* pode tranquilamente ser um de seus comensais mesmo sob as condições de mendicância, comportando-se como um *rṣi*, possibilidade esta não prevista para os *kṣatriyas* e os *vaiśyas*. Nunca se esquecendo de que o estudante “deve acordar antes de seu guru e ir para a cama depois dele”²⁷, o *brahmacārī* deve, após purificar-se, mendigar por comida todos os dias nas casas das pessoas que não

²⁷ “should wake up before his teacher and go to bed after him” (MDh II,194. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 105).

negligenciam o *Veda* ou os sacrifícios, e que se destacam no cumprimento de suas próprias ocupações.

De modo geral, em todas as vezes a mendicância (*bhikṣā*) deve ser precedida de uma purificação ritual pelo estudante, sendo que na primeira vez o *brahmacārī* deve se direcionar preferencialmente às mulheres de sua família, e dependendo da maneira que ele consumir seus frutos, a mendicância pode adquirir consequências de natureza não necessariamente religiosas – como longevidade, fama e prosperidade –, assim como prováveis dimensões religiosas, segundo hipóteses levantadas por comentadores acerca do sentido obscuro que a palavra *rta* pode assumir enquanto um corolário à mendicância. Em nota, Olivelle afirma que o sentido preciso de verdade (*rta*), em MDh II,52, é obscuro, haja visto não haver consenso entre alguns comentadores, pois Medhātithi oferece três alternativas – verdade, sacrifício ou o fruto do sacrifício (um *svarga*) –, Nārāyaṇa defende os dois primeiros, e os demais comentadores, a verdade, sendo que Govinda identifica verdade com imortalidade (*amṛta*)²⁸. A mendicância, por um lado, deve se atrelar às pessoas que correspondem às exigências sócio-religiosas do *dharma* – ritual ou ocupacional – e se desviar daquelas que comportam aspectos sócio-religiosos negativos, como os *abhisastas*; e, por outro, equivale qualitativamente ao mérito do jejum, sendo inversamente proporcional ao ato de se depositar numa pessoa os meios de subsistência própria, segundo o *MDh*.

O *MDh* também lembra que um *ārya* sempre deve bebericar água do modo apropriado antes e depois de comer de maneira absorta, e, após cear, passar água nos olhos, nas orelhas, nas cavidades nasais e na boca (MDh II,53). Num trecho posterior, ainda no segundo capítulo (MDh II,58-62), o *MDh* descreve as partes da mão correspondentes a Brahmā, a Prajāpati, aos *devas* e aos ancestrais (*pitṛs*), reforçando não só que um homem que conhece o *dharma* e deseja se tornar puro sempre deve bebericar água em locais reclusos de acordo com a água e a parte da mão apropriadas, como também o fato do *brāhmaṇa* ser purificado com a água que atinge o coração (MDh II,61-62).

Ao recolher lenha para abastecer o fogo sacrificial (*agnihotra*), ele deve colocá-la em qualquer lugar mais elevado, e não sobre o solo, e fazer as oferendas, pela manhã e pela noite. No caso do *brahmacārī* falhar na realização da mendicância ou do fogo sacrificial (*agnihotra*) por sete noites sem ficar doente, o *MDh* prescreve o *avakīrṇin*, penitência designada para os estudantes que quebraram o voto de abstinência sexual, baseada no oferecimento de um animal e um alimento a certos deuses segundo um procedimento ritual, seguido de uma

²⁸ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 247, n. 2.52.

mendicância em trajes designados, por um período de tempo (MDh XI,119-124). De maneira geral, portanto, uma falha na realização da mendicância, no estabelecimento do fogo sacrificial (*agnihotra*) e no cumprimento da castidade compulsória comporta uma dimensão religiosa expressa na necessidade de realização do ritual do *avakṛṇin*.

Com relação à recitação védica, o *brahmacārī* deve mostrar-se disposto em seguir as indicações de seu *guru*, nunca se esquecendo de entoar a sílaba sagrada *Om* no início e no fim de cada recitação, segundo uma postura e uma conduta determinadas (MDh II,75): “Se não for entoada no início, o Veda se deixa escapar; se não for entoada no fim, o Veda esmorece.”²⁹ Na concepção do *MDh*, Prajāpati extraiu dos três *Vedas* não só os três fonemas que compõem a sílaba *Om* – a, u, m –, como também os *Vyāhṛtis* – as três esferas, ou seja, a terra (*bhu*), a atmosfera (*bhuvah*) e o céu (*sva*) – e o verso *Sāvitrī* (MDh II,76s). O *brāhmaṇa* que recitar suavemente o *Om* e o *Sāvitrī* precedidos pelos *Vyāhṛtis* durante o *saṃdhyā* obtém o mérito conferido pelo *Veda*, e se os recitar mil vezes fora da aldeia se livrará mesmo da transgressão mais atroz. Aquele que repetir incessantemente o *Sāvitrī* por três anos, dia após dia, alcançará o *Brahman* mais elevado após a morte, numa forma etérea de existência, livre como o ar (MDh II,82), pois “O Brahman mais elevado é a sílaba *Om*; a austeridade mais elevada é o controle da respiração; nada é mais elevado do que o *Sāvitrī*; e a verdade é melhor do que a austeridade.”³⁰ Porém, o *ārya* que negligenciar o *Sāvitrī* e não realizar oportunamente seus ritos será desprezado pelos *sādhus*³¹. O *MDh* estabelece a superioridade da recitação mental sobre a recitação inaudível, por sua vez superior à recitação suave, a qual é melhor do que os sacrifícios de ritos prescritos, de modo que, indubitavelmente, apenas pela recitação suave o *brāhmaṇa* alcança a meta mais elevada. O *MDh* recomenda a quem quiser realizar o ritual da recitação diária retirar-se para uma floresta, trazer seus órgãos e sua mente sob controle e recitar o *Sāvitrī* perto da água, ressaltando que as regras de suspensão da recitação védica não encontram respaldo nos *Vedaṅgas*, sendo reservadas para alguns casos excepcionais – previstos em MDh IV,101-127. Portanto, a sílaba *Om*, o verso *Sāvitrī* e os *Vyāhṛtis* não só comportariam uma origem sagrada védica, como possibilitariam a reparação da transgressão mais intolerável se devidamente recitados, assim como a recitação apropriada do *Sāvitrī* proporcionaria a condição ontológica mais suprema do *ātman*, e sua negligência – assim como de outros ritos –, por outro lado, despertaria a repulsa social dos *sādhus*. Além

²⁹ “If it is not recited at the beginning, the Veda slips away; if it is not recited at the end, the Veda wastes away.” (MDh II,74. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 98).

³⁰ “The highest Brahman is the monosyllable *Om*; the highest ascetic toil is the control of breath; nothing is higher than the *Sāvitrī*; and truth is better than ascetic silence.” (MDh II,83. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 99).

³¹ *Sādhu* designa geralmente um sábio virtuoso, honorável.

disso, o *MDh* preocupa-se em estabelecer uma hierarquia qualitativa entre tipos de recitação, de modo que aquela de tipo suave conduziria ao objetivo mais elevado.

Enquanto residir com seu *guru*, o estudante *ārya* deve estudar todo o *Veda* junto com os *Rahasyas*, realizar várias observâncias e práticas ascéticas especiais prescritas pelas injunções védicas de modo a desempenhar o mais elevado esforço ascético, “pois a recitação védica é reconhecida como a austeridade (*tapas*) mais elevada para um brāhmaṇa neste mundo.”³², no sentido de que, se ele dispender grandes esforços em outros assuntos sem se dedicar ao estudo do *Veda*, se reduz à condição de um *śūdra*, junto com sua descendência (MDh II,168). No intuito de aumentar sua austeridade (*tapas*), o *brahmacārī* deve submeter seus sentidos e, após purificar-se, deve oferecer libações aos *devas*, aos *ṛṣis* e aos ancestrais, cultivar os *devas* e alimentar o fogo sagrado todo dia, evitando

mel, carne, perfumes, grinaldas, comida muito condimentada, mulheres, todos os alimentos azedos, nocivos aos seres vivos, esfregar o corpo com óleo, colocar colírio sobre os olhos, usar calçados ou uma sombrinha, a lascívia, o ódio, a ganância, a dança, o canto, tocar instrumentos musicais, jogar, conversas fúteis, calúnia, mentiras, olhar e tocar mulheres, e ferir quem quer que seja.³³

O *MDh*, portanto, descreve os aspectos religiosos mais gerais do estudante segundo observâncias e práticas ascéticas consoantes às prescrições védicas, reconhecendo-se a proeminência da recitação védica dentre as austeridades religiosas, na medida em que o desvio de ênfase na direção de outros assuntos resulta na desqualificação sócio-ocupacional equivalente à condição de um *śūdra*. A melhora qualitativa do esforço ascético pode se dar por meio de aspectos religiosos – como o oferecimento de libações aos *devas*, aos *ṛṣis* e aos ancestrais, além da manutenção do fogo sagrado e dos órgãos sob controle –; e de aspectos sociológicos, como privar-se de certos convívios e práticas em sociedade.

Uma outra prescrição prevista pelo *MDh* com relação ao *brahmacārī* refere-se à abstinência sexual compulsória não somente na presença de uma mulher, mas também quando estiver dormindo sozinho, “pois quando ele ejacula seu sêmen voluntariamente, ele quebra seu voto.”³⁴, de modo que, para reparar tal transgressão, ele deve se lavar, cultivar o sol e

³² “for vedic recitation is recognized here as the highest ascetic toil for a Brahmin.” (MDh II,166. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 103).

³³ “honey, meat, perfumes, garlands, savory foods, women, all foods that have turned sour, causing injury to living beings, rubbing oil on the body, putting collyrium on the eyes, using footwear or an umbrella, lust, hated, greed, dancing, singing, playing musical instruments, gambling, gossiping, slander, lies, looking at and touching women, and hurting others.” (MDh II,177ss. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 104).

³⁴ “for when he voluntary ejaculates his semen, he breaks his vow.” (MDh II,180. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 104).

recitar suavemente por três vezes uma fórmula presente no *Āśvalāyana Gr̥hyasūtra*, 3.6.8³⁵. De fato, na seção relativa ao *brahmacarya*, o *MDh* reserva um espaço dedicado ao controle prescrito sobre os órgãos, os quais são divididos entre órgãos de percepção – ouvido, pele, olhos, língua e narinas –, e órgãos de ação – ânus, o órgão sexual, mãos, pés e fala –, por sua vez regidos pela mente, pois “ao dominá-la, domina-se ambos os quintetos.”³⁶. Ao trazer todos os órgãos sob controle e conter sua mente, um homem alcança todos os objetivos sem precisar exaurir seu corpo através da *yoga* (*MDh* II,100), de modo que um homem de coração transviado nunca é bem sucedido com os *Vedas*, a renúncia, os sacrifícios, as restrições e o esforço ascético (*MDh* II,97).

Antes de entrar na seção relativa ao *gr̥hastha*, o *MDh* discorre sobre as possibilidades à conclusão do período de *brahmacarya*: se o estudante desejar viver o resto de sua vida na casa de seu *guru*, deve, portanto, servir-lhe diligentemente até que sua alma deixe seu corpo (*mokṣa*), condição após a qual a alma alcançará a eterna morada de *Brahman* (*MDh* II,243s). No caso de seu *ācārya* falecer durante seu período de discipulado, o *brahmacārī* deve conservar a mesma conduta para com o filho de seu tutor que detiver as devidas qualidades, ou com a viúva, ou com um *sapiṇḍa*, isto é, uma pessoa ritualmente ligada a uma certa ancestralidade de seu *ācārya*. Se nenhum destes estiver vivo, o estudante deve terminar sua vida servindo fervorosamente o fogo sagrado, de pé durante o dia e sentado durante a noite, de modo que, seguindo esta conduta de vida sem quebrar seu voto, um estudante *brāhmaṇa* alcançará a condição mais elevada e nunca mais renascerá neste mundo (*MDh* II,247-249). Segundo o *MDh*, a observância de aprender os “três *Vedas*” – ou dois, ou pelo menos um³⁷ – na casa de seu *guru* sem violar sua abstinência sexual pode durar trinta e seis anos, ou metade, ou um quarto deste tempo, ou até que o discípulo os tenha suficientemente aprendido, período após o qual ele deve ingressar no segundo *āśrama*, o *gr̥hastha*.

³⁵ “Possa a força viril retornar para mim novamente, assim como vida longa e prosperidade. Que os deuses possam se voltar novamente para mim, assim como a condição brāhmaṇica.” (“May the virile strength return again to me, may long life and prosperity. May gods return to me again, may the Brāhmaṇical state.” Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 995).

³⁶ “by mastering it, one masters both those quintets.” (*MDh* II,92. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 99).

³⁷ Ao que parece, a tradição ritualística do *Atharvaveda* teria sido incorporada posteriormente a uma lista que já continha três delas – o *R̥gveda*, o *Yajurveda* e o *Sāmaveda* –, como atesta o *MDh* por todo o seu texto (*MDh* III,145; IV,123-124; XI,262-266; XII,112).

2.2 *Grhastha* (o estágio marital): o matrimônio e os cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*)

Após o rito do *samāvartana*, que marca o retorno ao convívio familiar o jovem *ārya* deve se casar com uma mulher que pertença ao seu mesmo *varṇa* e possua um perfil psicofisiológico tido como auspicioso (MDh III,4). A possibilidade de união dos noivos deve obedecer tanto a exigências religiosas quanto não-religiosas. Dentre as exigências religiosas, está a necessidade de que a noiva pertença ao mesmo *varṇa*, mas não provenha da mesma linhagem familiar (*gotra*). Além disso, o homem deve evitar uma noiva cuja família seja negligente com os ritos védicos e o estudo dos *Vedas*. Dentre as exigências não-religiosas, cujo número excede as de caráter religioso, poderíamos mencionar a necessidade do noivo evitar uma noiva que seja enferma ou propensa a problemas de natureza dermatológica, neurológica, circulatória e digestiva, que possua defeitos ou problemas de excesso ou falta de membros, que seja nomeada segundo certos elementos da natureza, animais, grupos sociais ou que tenha um nome assustador, que seja fofoqueira ou tenha olhos avermelhados (MDh III,7-9); mas podendo aceitar, pelo contrário, uma com um nome agradável ou “que tenha um andar como de um cisne [*haṃsa*] ou de um elefante.”³⁸.

O *MDh* prevê oito tipos de matrimônio (MDh III,20-35): (i) o matrimônio *Brāhma*, no qual o pai, após honrar devidamente sua filha, concede sua mão a um homem instruído e virtuoso; (ii) o matrimônio *Daiva*, no qual o pai da noiva entrega sua filha para se casar com um sacerdote oficiante (*ṛtvij*) durante a realização de um grande ritual (*śrauta*); (iii) o matrimônio *Ārṣa*, quando a noiva é entregue pelo próprio pai ao pretendente que oferece um touro e uma vaca, ou dois pares deles, de acordo com o *dharma*; (iv) o matrimônio *Prājāpatya*, no qual a noiva é honrada e entregue pelo pai que, por sua vez, exorta os noivos com determinadas palavras³⁹; (v) o matrimônio *Āsura*, quando o noivo paga, consoante suas possibilidades e seu livre arbítrio, à família da noiva – e à própria noiva inclusive –, para a realização do casamento; (vi) o matrimônio *Gāndharva*, cuja realização só depende do amor e da união sexual voluntária dos cônjuges; (vii) o matrimônio *Rākṣasa*, consistindo na posse violenta de uma jovem em sofrimento pela morte ou ferimento de seus familiares ou destruição de seu lar; e (viii) o matrimônio *Paiśacya*, quando um homem secretamente deflora

³⁸ “who walks like a goose or an elephant; and who has fine body and head hair, small teeth, and delicate limbs.” (MDh III,8-10. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 108).

³⁹ “Podei vós juntamente cumprir o dharma.” (“May you jointly fulfill the Law.” MDh III,30. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 109).

uma mulher adormecida, embriagada ou mentalmente transtornada, ato após o qual se tornaria inevitável a união conjugal.

Das oito categorias acima mencionadas, os casamentos do tipo *Brāhma*, *Daiva*, *Ārṣa* e *Prājāpatya*, são considerados legitimamente adequados para os *brāhmaṇas* (MDh III,23). Um aspecto sociológico que se destaca é que os quatro primeiros envolvem a participação ativa e a aquiescência imprescindível das famílias dos nubentes, ao passo que os demais dependem fundamentalmente das vontades subjetivas dos noivos, ou pelo menos da vontade de um deles. De acordo com o *MDh*, os filhos homens nascidos no contexto das quatro primeiras categorias de matrimônio enumerados deveriam necessariamente ser imbuídos de uma eminência no conhecimento védico e magnanimidade espiritual (*sattva*) (cf. Apêndice F), e conseqüentemente conquistar o respeito dos homens sábios (*śiṣṭas*). Eles tendem a manifestar uma condição de harmonia estética (*rūpa*), virtude (*guṇa*), fama e riqueza, serem corretos em suas condutas, e alcançarem um grau pleno de satisfação e contentamento, podendo viver até cem anos de idade. Esta condição de nobilidade existencial permitiria a redenção dos atos de transgressão (*enas*) perpetrados por gerações de ascendentes e descendentes⁴⁰.

No que tange às duas últimas categorias de matrimônio – *Rākṣasa* e *Paiśacya* – o *MDh* pressupõe uma certa desqualificação existencial dos filhos neles gerados, cuja fala seria “falsa e cruel”, além de se esperar deles uma suposta aversão ao *Veda* e ao *dharma*. Diz o texto que de “matrimônios irrepreensíveis nascem filhos irrepreensíveis; de matrimônios reprováveis nascem filhos que atraem para si a reprovação. Por isso mesmo, um homem deve evitar matrimônios condenáveis.”⁴¹. Gopal nos informa que, segundo alguns *Dharmasūtras* e *Grhyasūtras*, embora esses matrimônios fossem condenados e abominados pelo fato das jovens em questão terem sido raptadas à força e obrigadas ou induzidas à realização de um matrimônio destituído de *mantras* sagrados, houve a necessidade de incorporá-los à lista dos matrimônios legítimos. Com isso, se evitava o desprezo social pela condição de concubinas, e se permitia que seus descendentes pudessem reivindicar, enquanto filhos legítimos, um status social oficialmente reconhecido, incluindo-se aí o direito à herança: “Assim, é óbvio que [...]

⁴⁰ Medhātīthi e Kullūka interpretam *enas* como sendo o inferno, e Bühler o traduz por transgressão (MDh III,37-38).

⁴¹ “irreproachable marriages are born children beyond reproach; from reproachable marriages are born children inviting people’s reproach. Therefore, a man should avoid reproachable marriages.” (MDh III,42. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 110).

os autores dos Sūtras promulgaram uma visão mais ampla dos problemas sociais advindos do rapto e sedução das jovens.”⁴².

Em reconhecimento a situações empíricas, o *MDh* abre para a possibilidade do homem *brāhmaṇa* não apenas com mulheres de seu *varṇa*, mas também com mulheres dos dois *varṇas* intermediários (*MDh* III,12-13)⁴³. De maneira geral, a desqualificação ritual na hierarquia dos *varṇas* acontece com o casamento de um homem dos três *varṇas* superiores com uma mulher *śūdra*, mantendo com ela relações sexuais e gerando filhos (*MDh* III,16-19). A participação da mulher *śūdra* na realização dos ritos dedicados aos *devas* e aos ancestrais (*pitṛs*) do esposo, assim como os atos de recepção de hóspedes em sua casa, inviabiliza a presentificação dos *devas* e ancestrais (*pitṛs*) nestes mesmos rituais, e como consequência não haverá aquisição do paraíso (*svarga*) pelo agregado familiar. Portanto, para além da necessidade de manutenção da harmonia cotidiana do casal, o *MDh* considera a possibilidade de uma certa anuência para com o desvio das normas conjugais de um *brāhmaṇa* estritamente condicionada à exigência hierárquica do sistema de *varṇas* – neste caso, com mulheres circunscritas aos três *varṇas* superiores.

É importante recordar que o matrimônio e a consequente geração de descendência masculina (*putra*) constitui o mecanismo de quitação de uma das dívidas fundamentais da existência humana, que é a dívida para com os ancestrais (*pitṛs*). Nela se assegura a manutenção do fogo sagrado doméstico (*grhyāgni*) segundo injunções dos *Grhyasūtras*, e a obtenção de méritos espirituais (*puṇyas*) no *samsāra*. Como afirma Gopal, “A geração de descendentes e a obtenção de méritos espirituais através da cooperação mútua [entre os cônjuges] eram considerados como os principais propósitos do matrimônio ārya.”⁴⁴.

A consubstanciação do matrimônio dá-se através da performance cotidiana de sacrifícios, sendo fundamental para isto, segundo o *MDh*, a realização de cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*): (i) *Deva-yajña* – oferenda com fogo aos deuses (*devas*); (ii) *Pitṛ-yajña* – libação oferecida aos ancestrais (*pitṛs*); (iii) *Bhūta-yajña* – sacrifício para com os seres vivos; (iv) *Manuṣya-yajña* – reverência (*pūjā*) e recepção aos

⁴² “It is thus obvious that [...] the Sūtras-writers displayed a broader vision of social problems arising from abduction and seduction of girls.” (Ram GOPAL. op. cit., p. 208).

⁴³ Porém, segundo o próprio *MDh*, “Nem uma simples estória menciona um *brāhmaṇa* ou um *kṣatriya* tomando uma *śūdra* como esposa, mesmo se eles estivessem passando por tempos adversos. Quando homens *dvijas* se casam insensatamente com esposas de *varṇas* baixos, eles imediatamente reduzem a si e mesmo as suas famílias e filhos ao nível de *śūdras*.” (“14. Not a single story mentions a Brahmin or a Kṣatriya taking a Śūdra wife even when they were going through a time of adversity. 15. When twice-born men foolishly marry low-caste wives, they quickly reduce even their families and children to the rank of Śūdras.”. *MDh* III,14-15. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 109).

⁴⁴ “The procreation of progeny and the attainment of spiritual merit through mutual co-operation were regarded as the chief purposes of Aryan marriage.” (Ram GOPAL. op. cit., p. 204).

hóspedes (*atithis*); e (v) *Brahma-yajña* – recitação suave dos textos védicos. Os *Pañca Mahāyajña*, cujos detalhamentos se encontram nos *Grhyasūtras*, constituem comportamentos imperativos enquanto desdobramentos inevitáveis de ações realizadas em existências passadas (*prarāmbdha-karma*). O *MDh* adverte que aquele que conhece o *dharma* não deve jamais inquirir sobre a competência e pertinência de realização desses rituais (*yajñas*) pelos *brāhmaṇas*.

Dos *Pañca Mahāyajña*, o *Pitr-yajña* e o *Deva-yajña* possuem uma relevância especial por seu impacto cotidiano e consequências espirituais. O *Deva-yajña* é um ritual cujos reflexos no contexto da dinâmica transmigracional se dão tanto nesta existência quanto nas existências subsequentes. Uma das dimensões fundamentais do ritual consiste no oferecimento às várias divindades de oblações que são depositadas no fogo ritual doméstico⁴⁵. Esse ato envolve o compartilhamento dessas oblações consagradas com pessoas de conduta apropriada vinculadas à família do sacrificante, tais como o avô materno, o irmão da própria mãe, o filho da irmã, o sogro, um *guru*, o filho de sua filha, o genro, um outro parente, e um sacerdote oficiante (*ṛvij*) (*MDh* III,148). O *Pitr-yajña*, por outro lado, é um sacrifício no qual se oferece todo dia provisões de água ou leite, além de raízes e frutas, de modo a propiciar o regalo dos ancestrais (*pitṛs*). Nesta categoria se incluem os ascendentes humanos de uma determinada linhagem familiar com retroação até um dos sete grandes *ṛṣis* originais.

Um aspecto imprescindível do *Pitr-yajña* é a convicção dos participantes da adesão e comunhão dos ancestrais (*pitṛs*) no consumo das espécies ofertadas, mediante a correta realização do sacrifício. Nesse sentido, o *MDh* prescreve a necessidade de que a realização do ritual se faça em condições propiciadoras da satisfação dos ancestrais (*pitṛs*), como a exigência de locais limpos, abertos e reservados, e preferencialmente situados nas margens dos rios. Provido dos elementos necessários (*MDh* III,210), o *grhin* deve realizar suas oferendas e endereçá-las às divindades principais, tais como Agni, Soma e Yama, com o consenso geral dos demais participantes, aí se incluindo, como veremos abaixo, a presença eminente dos *brāhmaṇas* convidados, de modo que as oblações oferecidas pelo sacrificante constituam fonte de revitalização e vigor para os ancestrais (*pitṛs*). O *MDh* estabelece uma distinção de eficácia ritual com relação aos artigos oferecidos e a correspondente satisfação dos ancestrais (*pitṛs*): alguns, como é o caso do arroz, peixe e carnes de aves, asseguram uma condição de bem-estar por um período limitado; ao passo que outros, como é o caso de

⁴⁵ Agni – deus do fogo –, Soma – a Lua –, os *Viśvedevas* – uma categoria dos *devas*, dispostos em cinco pares: Kratu e Dakṣa, Vasu e Satya, Dhuri e Locana, Kāla e Kāma, Purūravas e Ārdrava –, Dhanvantari – o médico dos deuses –, Kuhū – a deusa da lua nova –, Anumati – a deusa da lua cheia –, Prājāpati – o demiurgo das criaturas –, o céu e a terra, e o fogo Sviṣṭakṛt (*MDh* III,85-86).

algumas ervas, crustáceos e mel, asseguram uma condição de bem-estar em caráter perpétuo (MDh III,272). Afirma ainda o *MDh* que um *brāhmaṇa* sacrificante obtém as recompensas desejadas no ato de oferecimento da água ritual pelo fato de sua realização “com um espírito generoso e vasilhas feitas de prata ou incrustadas com prata [conduzir] a uma recompensa imperecível.”⁴⁶.

Uma dimensão ritual intimamente vinculada ao *Pitṛ-yajña* com caráter de relativa autonomia é o *Śrāddha*. Enquanto que o primeiro se trata de um ritual diário dedicado aos ancestrais (*pitṛs*) de forma genérica, o segundo sacrifício fúnebre aos ancestrais (*pitṛs*), de caráter sazonal, é mais objetivamente determinado pela morte recente de um parente próximo.

Um aspecto religioso que parece fazer parte do *Śrāddha* é uma certa expectativa de comunhão das almas dos ancestrais (*pitṛs*) na comensalidade ritual dos *brāhmaṇas* convidados, concorrendo para tanto que ele consiga a presença de um *brāhmaṇa* para se assentar no lugar de seu pai falecido, um no lugar de seu avô, e outro no lugar de seu bisavô⁴⁷. Os participantes devem se manter constantes em suas atitudes e se abster da recitação védica, “pois os ancestrais [*pitṛs*] permanecem ao lado daqueles *dvijas* que foram convidados, os seguem como o vento, e se assentam próximos quando eles se assentam.”⁴⁸. Porém, um *brāhmaṇa* convidado se torna um porco numa outra existência neste mundo ao cometer alguma delinquência, e contrai todas as transgressões cometidas por quem realizou a referida oferenda, caso tenha mantido relação sexual com uma *śūdra* (MDh III,190-191). Considerando a dedicação e entrega ao ritual, o tipo de oferenda, os dias, as estações do ano e as constelações sob as quais se procede a sua realização, o *MDh* afirma que o *grhin* pode obter como frutos ou recompensas uma satisfação infinita (MDh III, 273), ou uma gratificação dos ancestrais (*pitṛs*) em outro mundo (MDh III,275). De modo geral, Gopal afirma que a realização deste rito conduziria à bem-aventurança tanto das almas dos entes já falecidos (*pitṛs*) quanto de suas respectivas famílias⁴⁹.

O *grhin* deve evitar por si só e pelos participantes de um *Śrāddha* todo tipo de negligência em sua realização, sob o risco de desperdiçar as provisões oferecidas aos *asuras*, aos *pretas*, aos inimigos, aos cães, aos *rākṣasas*, e aos transgressores (MDh III,224-230.234-238). Segundo o *MDh*, a entrega das sobras rituais de um *Śrāddha* a um *śūdra* conduz o *grhin* sacrificante direto para o inferno *Kālasūtra* (MDh III,249), e a união sexual com uma mulher

⁴⁶ “with a generous spirit using vessels made of silver or inlaid with silver [lead] to an imperishable reward.” (MDh III,202. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 119).

⁴⁷ Ram GOPAL. op. cit., p. 371.

⁴⁸ “for the ancestors stand by those twice-born who have been invited, follow them like the wind, and sit by them as they sit.” (MDh III,189. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 118).

⁴⁹ Ram GOPAL. op. cit., p. 369.

śūdra no mesmo dia do ritual faz com que os ancestrais (*pitṛs*) do respectivo *gr̥hin* permaneçam nas fezes dela durante o respectivo mês. Além disso, ele pode inclusive perder um paraíso (*svarga*) conquistado no caso de usar um *Śrāddha* com o único propósito de contrair amizade de quem quer que seja, pois “Diz-se que uma oferenda de um *dvija* consumida com (amigos e parentes) é oferecida aos *Piśācas*; e permanece aqui (neste mundo) apenas como uma vaca cega num simples estábulo.”⁵⁰.

A realização do *Deva-yajña* e o *Pitṛ-yajña* envolve, de maneira prominente, a presença compulsória de convidados *brāhmaṇas* qualificados e outros perfis sócio-religiosos. Com relação aos primeiros, o *MDh* destaca que o sacrificante deverá apresentar diligentemente as oferendas do *Deva-yajña* a *brāhmaṇas* convidados que se dediquem ao conhecimento (*jñāna*); ao passo que no *Pitṛ-yajña* as oferendas podem ser endereçadas a *brāhmaṇas* convidados que se dedicam a austeridades (*tapas*), à recitação védica (*svādhyāya*) e a atividades rituais (*karmans*) (*MDh* III,134-135). A participação ritual e a elegibilidade requerida são assim definidos pelo *MDh*:

Homens de preeminência em todos os Vedas e em todos os Vedaṅgas, assim como os descendentes numa linha de *śrotṛiyas*, devem ser considerados como pessoas que purificam aqueles com quem dividem os frutos. Um especialista nos três altares do fogo *Nāciketa*; um homem que mantém os cinco fogos sagrados; um homem que conhece o verso *Trisupaṇṇa*; um homem que conhece os seis Vedaṅgas; um filho de mulher casada no rito *Brāhmaṇa*; um homem que entoa os *Jyeṣṭha Sāmans*; um homem que concedeu mil vacas; um homem centenário – estes devem ser considerados os *brāhmaṇas* que purificam aqueles com quem dividem os frutos.⁵¹

Dentre os perfis rejeitados por não cumprirem os requisitos religiosos para participação num *Pitṛ-yajña* e num *Deva-yajña* o *MDh* aponta homens que ridicularizam, não recitam e detestam o *Veda*; que negligenciam os cinco fogos sagrados⁵²; que realizam

⁵⁰ “141. A gift (of food) by twice-born men, consumed with (friends and relatives), is said to be offered to the *Pisakas*; it remains in this (world) alone like a blind cow in one stable.” (*MDh* III,141. In: Georg BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu*.)

⁵¹ “184. Men in preeminence in all the Vedas and in all the expository texts, as also descendants in a line of vedic scholars, should be regarded as persons who purify those alongside whom they eat. 185. An expert in the three *Nāciketa* fire altars; a man who maintains the five sacred fires; a man who knows the *Trisupaṇṇa* verse; a man who knows the six Vedic Supplements; a son of a woman married according to the ‘*Brāhma*’ procedure; a man who sings the *Jyeṣṭha Sāmans*; 186. a man who knows the meaning of the *Veda*, as also one who teaches it, a vedic student; a man who purify those alongside whom they eat.” (*MDh* III,184-186. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 118). Em nota, Olivelle explica que os três altares de fogo *Nāciketas* se referem à construção de um altar de fogo especial de nome *Naciketas*, figura central no *Kaṭha Upaniṣad*. Comentadores do *MDh* identificam os *Jyeṣṭha Sāmans* com versos (*sāmans*) entoados no deserto (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 994).

⁵² Os cinco fogos sagrados para o *gr̥hin* são constituídos pelo fogo do coração (*āvasathya*), pelo fogo do recinto fechado (*sabhya*), e pela tríade enunciada em *MDh* II,231: “O fogo do *gr̥hin* é, claramente, o pai [*gārhapatya*];

sacrifícios para uma multidão de sacrificantes ou são financiados por um grupo particular de pessoas; sacerdotes de templos; indivísuos que cobram para ensinar e instruir ou que pagam para serem instruídos; que se opõem ao seu *guru* e abandonaram de vez o fogo sagrado; um *brahmacārī* que quebra seus votos de abstinência sexual; um discípulo ou *guru* de um *śūdra*; um indivíduo cujo *ācārya* seja seu próprio filho ou que faça comércio do *Soma*, assim como um *abhisasta*, alguém deficiente na conduta apropriada, ou que responda com doenças malignas por atos de existências anteriores. Segundo o *MDh*, o sacrificante que oferece provisões de ambos os rituais a convidados *brāhmaṇas* que negligenciam o estudo e conhecimento dos *Vedas* está fadado a sofrer consequências transmigracionais negativas.

Com relação aos demais perfis sócio-religiosos de funcionalidade coadjuvante, o *MDh* também oferece algumas indicações sobre os cuidados que se deve ter com sua presença: os *rākṣasas* indubitavelmente consomem as provisões oferecidas a *brāhmaṇas* que transgridem seus votos e aos homens que estabelecem um lar (*parivittṛ*) ou realizam um sacrifício diário com fogo ritual antes de seus irmãos mais velhos ou após (*parivitti*) seus irmãos mais novos, sendo o inferno (*naraka*) o destino destes dois últimos, ao lado de suas respectivas esposas, assim como quem as concedeu em casamento e o sacerdote que porventura realizou a cerimônia nupcial (*MDh* III,170-172). O filho de uma adúltera (*kuṇḍa*) e o filho de uma viúva (*golaka*), por sua vez, causam a perda das recompensas rituais do sacrificante após sua morte (*MDh* III,174-175). O *MDh* elenca vários indivíduos desqualificados segundo os *varṇas* aos quais pertencem ou as ocupações às quais se ligam – às vezes sendo possível identificar dentre as características reprováveis algumas daquelas típicas dos *vaiśyas* e dos *śūdras* –, pessoas excluídas segundo características fisiológicas, impedidas por causa de algumas contingências matrimoniais ou conjugais, rejeitadas segundo a maneira pela qual tratam outros seres vivos em geral, assim como por certas condutas suas que sejam passíveis de censura social.

Quando pessoas impróprias testemunham a realização do *Pitṛ-yajña* e do *Deva-yajña* – dentre as quais o *MDh* cita homens com problemas oculares, padecendo de leucoderma, e que respondam com doenças malignas por atos de existências anteriores –, o sacrificante deixa de obter os frutos na proporção direta do número de comensais indevidamente avistados (*MDh* III,176-177).

o fogo meridional [*dakṣiṇāgni*], diz a tradição [*smṛti*], é a mãe; e o fogo oblativo é o *guru* [*ahavanīya*] – esta é a tríade mais venerável dos fogos sagrados.” (“The householder’s fire is clearly the father; the southern fire, tradition says, is the mother; and the offertorial fire is the teacher – this is the most excellent triad of sacred fires.”. *MDh* II,231. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 106).

O *MDh* afirma claramente que, segundo a tradição (*smṛti*), o *Pitṛ-yajña* é muito mais significativo para os *dvijas* do que o *Deva-yajña*, apesar de recomendar veementemente que não se pode prescindir do segundo no início e no término do primeiro, sob o risco de que os *rākṣasas* se apropriem das oferendas aos ancestrais sem esta garantia, e também para evitar alguma desgraça para os próprios descendentes (*MDh* III,204-205).

O terceiro dos *Pañca Mahayajña* acima listados, o *Bhuta-yajña*, exige que o *gṛhin* realize de maneira apropriada as oferendas *bali* para algumas divindades principais e para suas respectivas divindades assistentes, após o oferecimento da devida oblação⁵³. Deve igualmente realizar oferendas *bali* em lugares específicos de sua casa, podendo espalhá-las ao vento para os *Viśvedevas* e alguns seres que perambulam de dia e de noite, assim como executá-las em partes reservadas da própria casa, e virar-se para o sul no caso de oferecer suas sobras para os ancestrais (*pitṛs*), ou depositar sobre o chão suas oferendas para os cães, os proscritos do sistema de *varṇas*, *caṇḍalas*, pessoas enfermas devido às suas respectivas existências anteriores, corvos e vermes, de modo que “Quando um brāhmaṇa honra todos os seres vivos desta maneira todo dia, seu corpo se torna resplandecente e segue caminho direto para a morada suprema [Brahman].”⁵⁴. Observa-se, portanto, uma dinâmica existencial na qual vários aspectos do mundo material sem qualquer tipo de característica religiosa necessária – como os animais e os elementos da natureza –, participam não somente como componentes quantitativos dos processos rituais e espirituais, mas também na condição de determinantes qualitativos de certas consequências espirituais para os praticantes hindus no *Bhuta-yajña*.

O quarto dos grandes sacrifícios diários cotidianos supracitados, o *Manuṣya-yajña*, estabelece que, após realizar as oferendas *bali*, o *gṛhin* deve servir a um hóspede antes de quem quer que seja e dar esmola (*bhikṣā*) ao *brahmacārī* de acordo com a norma. Segundo o *MDh*, a tradição (*smṛti*) reconhece como hóspede (*atithi*) homens dos quatro *varṇas*, além de um amigo, um parente, ou um *guru*, não devendo o chefe de família afastar pessoas que satisfaçam as condições⁵⁵ para tal no caso de aparecerem em seu lar à noite, nem deixá-lo sem alimento, independentemente do momento de sua chegada; assim como não deverá o *gṛhin* servir-se de qualquer coisa que ele não sirva ao seu hóspede. Após dedicar atenção aos

⁵³ Indra – Senhor do Céu –, Yama – Senhor dos Infernos –, Varuṇa – Senhor das Águas –, Soma – a Lua –, Śrī – deusa da prosperidade –, Bhadrakālī – a deusa auspiciosa – a Brahman e a Vāstospati – o senhor dor respectivo lar.

⁵⁴ “When a Brahmin honors all beings in this manner every day, he takes on a body of effulgence and goes by the direct route to the supreme abode.” (*MDh* III,93. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 113).

⁵⁵ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 262, n. 3.111.

hóspedes (*atithis*), o *grhin* pode servir as mulheres jovens, assim como as recém-casadas e as grávidas, bem como os enfermos, sem hesitação (MDh III,114)⁵⁶.

As recomendações gerais do *MDh* para o *grhin* acerca da diferença de tratamento devido às categorias de hóspedes (*atithis*) se baseiam na ideia de que

Hóspedes [atithis] do mais alto status devem receber o tratamento mais aprimorado com respeito ao assento, ao cômodo, [e] à cama, acompanhando-os quando se deslocam e dando-lhes atenção; aqueles de mesmo status [do anfitrião] devem receber igual tratamento; e aqueles de status inferior devem receber tratamento inferior. Entretanto, se outro hóspede [atithi] chega após ele ter completado a oferenda aos Viśvedevas, ele deve providenciar-lhe comida segundo suas [próprias] condições.⁵⁷

A recepção e reverência (*pūjā*) a um hóspede (*atithi*) podem conduzir à obtenção de riqueza, de boa fama, de vida longa e de um paraíso (*svarga*) (MDh III,95.106). Através das oblações oferecidas tanto nos fogos que são as bocas dos *brāhmaṇas*, quanto naqueles inflamados pelo conhecimento (*vighā*) e austeridade (*tapas*), um homem se livra da desgraça e da transgressão mais grave. O *MDh* é claro ao afirmar que somente após os hóspedes *brāhmaṇas*, os parentes e os servos terem terminado suas refeições, podem se servir do restante das provisões a mulher e o marido, depois de reverenciar os *devas*, os *ṛṣis*, os seres humanos, os ancestrais (*pitṛs*) e as divindades guardiãs do lar do esposo, pois ao se servir insensatamente antes dos *brāhmaṇas* e dos demais hóspedes (*atithis*), o tolo não tem consciência de que, após sua morte, ele será devorado por cães e abutres (MDh III,115).

Por outro lado, o *MDh* proíbe a recepção de indivíduos dedicados a ocupações impróprias ou que argumentem contra o *Veda*, assim como hipócritas, pessoas que andam cabisbaixas mas são vis, dedicadas somente a atingir os seus próprios fins, desonestas e falsamente gentis (MDh IV,195-196). Quando *grhins* insensatos se sustentam com as provisões de outrem, após a morte eles nascem na condição de rebanho daqueles que lhes ofereceram tais provisões.

⁵⁶ Medhātithi aponta três destas condições, quais sejam, a da respectiva pessoa se aproximar do lar do *grhin* já desprovida de qualquer tipo de provisões, a de residir em outra aldeia, e a de chegar no momento da refeição. Nandana adiciona o fato de ser uma pessoa desconhecida da família.

⁵⁷ “107. Guests of the highest status should receive the highest treatment with respect to seat, room, bed, accompanying them as they leave, and paying honor to them; those of equal status should receive equal treatment; and those of inferior status should receive inferior treatment. 108. If another guest arrives after he has completed the offering to All-gods, however, he should provide him also with food according to his ability.” (MDh III,107-108. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 114).

2.3 *Gr̥hastha* (o estágio marital): princípios éticos e morais da vida cotidiana do chefe de família

O último dos sacrifícios mencionados no item 3.2, o *Brahma-yajña*, mais do que uma prática ritual específica, designa um princípio de compromisso inalienável do *brāhmaṇa* com o processo de produção e transmissão do conhecimento que deve acompanhar todas as ações do hindu no mundo. O conceito que explicitamente o define e descreve é o *svādhyāya*, o qual constitui, portanto, pré-requisito para a eficácia de todos os demais sacrifícios. *Svādhyāya* designa tanto o estudo específico dos *Vedas* quanto a prática de sua recitação, servindo como contexto de inculcação de princípios de fundamentação ética dos rituais hindus – principalmente os *Pañca Mahāyajña* –, num processo que se inicia no *brahmacarya* e continua no *gr̥hastha*, com a possibilidade de se estender aos dois últimos *āśramas* previstos pelo *MDh*, englobando, portanto, aspectos religiosos e sociológicos do *dharma* do *gr̥hin*. O *MDh* recomenda a recitação atenta das seções métricas do *Veda* e os *Brāhmaṇas* todos os dias, e a investigação dos *śāstras* que propiciam o desenvolvimento da sabedoria, que otimizam a aquisição de riqueza e que promovem o bem-estar geral, assim como dos textos auxiliares dos *Vedas*, para que o brilho e a excelência de seu entendimento sejam proporcionais ao referido estudo (MDh IV,19-20). O *brāhmaṇa* deve se dedicar ao estudo védico (*svādhyāya*) em certos períodos por um determinado tempo segundo a norma estabelecida, bem como realizar o rito de conclusão do estudo védico fora da aldeia em seu devido momento, após o qual ele deve suspender e retomar a recitação dos *Vedas* e dos *Vedaṅgas* em seus respectivos tempos (MDh IV,95-98). O *MDh* ainda ressalta que o *gr̥hin* não pode recitar o *Veda* indistintamente ou na presença de *sūdras*, e, mesmo que esteja exausto, não poderia ir para a cama após recitá-lo à noite (MDh IV,99-100).

O *MDh* estabelece que a morte (*mṛta*) persegue os *brāhmaṇas* que negligenciam o estudo e a recitação do *Veda* (*svādhyāya*), que se desviam das normas de conduta apropriada, pelo descuido no cumprimento dos deveres, e pelo equívoco com o consumo de alimentos proibidos, dentre os quais o *MDh* elenca bebidas, vegetais, frutas, a carne de certos animais, assim como provisões oferecidas aos *devas* e oblações sacrificiais, para cujos consumos são prescritas certas penitências religiosas e jejuns (MDh V,20), e a exclusão do próprio *varṇa* (MDh V,19). O texto indica claramente a maneira pela qual deve acontecer a suspensão da recitação dos versos de cada uma das três tradições ritualísticas dos *Vedas* – *R̥gveda*, *Yajurveda* e *Sāmaveda* (MDh IV,123-125) –, além das circunstâncias nas quais se deve

suspender a recitação védica (*svādhyāya*)⁵⁸, ou seja, após o estabelecimento dos fogos sagrados para a realização do *agnihotra*, na ocorrência de certos fenômenos da natureza, que adiam a suspensão até o dia seguinte (MDh IV,102-105), em determinados locais (MDh IV,107-108.116), ou na contingência de algumas ocasiões específicas (MDh IV,107-112.116.120-121.126), assim como em acontecimentos adversos (MDh IV,118.121-122.127).

Os princípios éticos e morais da vida cotidiana do chefe de família hindu estão codificados em dois conceitos fundamentais, o *yama* e o *niyama*. No versículo 204 do Capítulo IV o *MDh* afirma que

Um homem sábio deve sempre praticar as virtudes centrais [*yama*] e não se ocupar constantemente com as observâncias secundárias [*niyama*]. Um homem se torna um proscrito do sistema de varñas no caso de se dedicar às observâncias secundárias [*niyama*] e negligenciar as virtudes centrais [*yama*].⁵⁹

Em nota a este versículo, Olivelle defende a postura de que, apesar dos termos *yama* e *niyama* possuírem um sentido técnico no contexto da tradição do *Yoga*, é mais provável que estes termos se refiram a dois grupos de observâncias em sintonia com o comentário de Medhātithi (*Manubhāṣya*). Nele se estabelece que as virtudes centrais (*yama*) seriam a compaixão, a tolerância, a veracidade, a não-agressão, o auto-controle, o desapego, a meditação, a serenidade, a suavidade e a honestidade, enquanto que as observâncias secundárias (*niyama*) seriam a purificação, os sacrifícios, a austeridade, as doações, a recitação védica, o controle dos órgãos sexuais, as observâncias, os jejuns, o silêncio e o ato de se banhar, de modo que é possível observar no *yama* aspectos que se referem muito mais a uma disposição interna do caráter e da personalidade do indivíduo, e no *niyama* uma ênfase em certas práticas externas.

Dos princípios de *yama* acima enumerados, o conceito de não-violência (*ahiṃsā*) adquire uma relevância especial. De acordo com as instruções normativas deste princípio, o *gṛhin* nunca deve agredir seu *ācārya*, seu pai, sua mãe, um *guru*, um *brāhmaṇa*, uma vaca, alguém que ensine o *Veda* ou pessoas entregues a austeridades (*tapas*), nem levantar seu bastão em momentos de ira contra quem quer que seja – exceto para disciplinar um filho ou

⁵⁸ O *MDh* afirma que, segundo a tradição (*smṛti*), a suspensão “dura por três noites tanto antes de começar quanto após concluir o curso anual de estudo; por um dia e uma noite, entretanto, no oitavo dia de um período de quatorze dias e na última noite de cada estação.” (“lasts for three nights, both after commencing and after concluding the annual course of study; for a day and a night, however, on the eighth day of a fortnight and on the final night of every season.”. MDh IV,119. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 130).

⁵⁹ “A wise man should always practice the central virtues and not busy himself constantly with the secondary observances. A man falls when he devotes himself to the secondary observances while neglecting the central virtues.” (MDh IV,204. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 134).

um pupilo (*śiṣya*) – ou ameaçar uma pessoa *dvija*, acertá-la mesmo com uma folha de vegetal ou fazê-la sangrar. Ao mesmo tempo, deve evitar a infidelidade às suas crenças, o ódio, a arrogância, o orgulho, a cólera e a aspereza, ou difamar os *Vedas* e depreciar os *devas*. O *MDh* aponta para as seguintes consequências religiosas a que incorrem aqueles que transgridem alguns destes princípios do *ahiṃsā*:

Se um *dvija* fizer uma simples ameaça a um *brāhmaṇa* com intenções violentas, ele irá vaguear pelo inferno *Tāmisra* por cem anos. Se ele o atingir deliberadamente em momento de ira ainda que com uma folha de planta, ele renascerá em úteros perversos por vinte e uma vidas. Se um homem insensatamente faz sangrar um *brāhmaṇa* que não o está atacando, ele experimentará intenso sofrimento após a morte. Um homem que faz sangrar será devorado por outros animais no próximo mundo por tantos anos quanto o número de partículas de pó da terra que o sangue derramado amontoa.⁶⁰

Com relação às consequências sociológicas e outras de caráter espiritual de eventuais agressões perpetradas contra seres vivos, o *MDh* estabelece critérios para a determinação do que efetivamente constitui um ato de violência (*hiṃsā*): quando não há o desejo de amarrar, matar ou causar dor às criaturas e procurar o bem-estar de todos os seres vivos, obtém-se o júbilo eterno, e um homem que se abstém de consumir carne – exceto quando prescrito pelas normas –, é amado pelo mundo sem ser atormentado por doenças. Ainda com relação às consequências espirituais positivas, o *MDh* estabelece que sacrificar animais segundo as condições que o *brāhmaṇa* não pode negligenciar sob pena de morte (*mṛta*) (*MDh* V,41), além do conhecimento do verdadeiro significado do *Veda*, conduzem o *gṛhin* sacrificante e o animal sacrificado à condição existencial mais elevada, ou a futuros nascimentos em condições existenciais superiores no caso da vítima sacrificial. No tocante às consequências negativas, matar por razões fúteis ou prazer pessoal conduzem à infelicidade eterna, seja vivo ou após a morte, ou sujeitam o assassino a ser morto tantas vezes quanto o número de pêlos do respectivo animal (*MDh* V,38). Ao passo que o homem que consome carne contra as normas é, após a morte, inevitavelmente comido pelos animais que ele consumiu, por outro lado, aquele que se recusar a consumir da carne após a realização de um rito não-védico

⁶⁰ “165. If a twice-born merely threatens a Brahmin with murderous intent, he will meander in the *Tāmisra* hell for one hundred years. 166. If he strikes him deliberately in anger with even a blade of grass, he will be reborn in evil wombs for twenty-one births. 167. If a man foolishly draws blood from the body of a Brahmin who is not attacking him, he will experience intense suffering after death. 168. A man who draws blood will be eaten by others in the next world for as many years as the number of dust particles from the earth that the spilled blood lumps together.” (*MDh* IV,165-168. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 132).

(*niyukta*) de acordo com as normas, se torna um animal por vinte e uma vidas neste mundo (MDh V,35).

O *MDh* restringe o consumo de carne ao cumprimento dos requisitos das prescrições rituais védicas, quando a vida de alguém está em risco, quando um *brāhmaṇa* assim o quis ou exigiu, e na consagração de animais a sacrifícios rituais (MDh V,27). De maneira geral, ao engendrar este mundo, Prājāpati criou os seres vivos próprios para serem consumidos e aqueles para comê-los, ao passo que Svayambhu criou os animais domésticos para o sacrifício, e o sacrifício para a prosperidade de todo este mundo (MDh V,28.39). Por isso, “Saiba que o dano às criaturas que se movem e àquelas destituídas de movimento, o qual o Veda prescreveu para certas ocasiões, não é absolutamente dano algum; pois o dharma resplandece do Veda.”⁶¹.

Dos princípios de *nyama* acima enumerados, os conceitos de doação (*pratigraha*) e esmola (*bhikṣā*) adquirem também uma relevância especial, tanto sociológica quanto religiosamente. O *MDh* estabelece diretrizes para os atos de doação (*pratigraha*) e concessão de esmola (*bhikṣā*) em função dos destinatários (MDh IV,84-87), prevalecendo, num primeiro momento, um estímulo contrário à aceitação de doações (*pratigrahas*) por parte dos *grhins*, pelo esmorecimento na dedicação à austeridade (*tapas*) e ao *Veda*, e consequente desqualificação existencial da alma num inferno ao lado do respectivo doador a que o hábito de aceitá-las pode levar (MDh IV,190). A aceitação de certos gêneros de doações (*pratigrahas*) por um homem alheio às normas estabelecidas inevitavelmente acarreta certas consequências materiais negativas para o seu corpo e sua descendência (MDh IV,188-190). Mesmo alheio aos procedimentos do *dharma*, um homem sábio nunca deve aceitar doações (*pratigrahas*), ainda que esteja sofrendo com a fome; assim como um homem que conheça o *dharma* nunca deve oferecer sequer água para um *dvija* que não conheça o *Veda*, e nem se comporte de acordo com alguns tipos de hipócritas (MDh IV,195-196), “pois um objeto de valor oferecido a qualquer um destes [...], mesmo se foram adquiridos de acordo com as normas, afetam desfavoravelmente tanto o doador quanto o recebedor após a morte.”⁶².

Segundo o *MDh*, é possível concluir que a obtenção de bens espirituais através das oferendas sacrificiais e das doações (*pratigrahas*), sejam positivos ou negativos, são diretamente proporcionais ao valor e à natureza das intenções e dos atos do *grhin* que as

⁶¹ “44. Know that the injury to moving creatures and to those destitute of motion, which the Veda has prescribed for certain occasions, is no injury at all; for the sacred law shone forth from the Veda.” (MDh V,44. In: Georg BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu*.)

⁶² “for an object of value given to any of these three, even if it has been acquired in accordance with the rules, affects both the giver and the receiver adversely after death.” (MDh IV,193. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 134).

realizar, à legitimidade e adequação dos meios materiais para sua execução, a certos tipos de pessoas a quem ele oferece as doações (*pratigrahas*), e ao seu direcionamento pela busca ou não de bens e méritos religiosos delimitados no âmbito das escrituras e das práticas védicas. É possível observar, também, uma certa equivalência de natureza entre bens materiais oferecidos e bens existenciais ou materiais obtidos (MDh IV, 229-232), e também uma superioridade qualitativa dos bens religiosos sobre os não-religiosos, de modo que “O oferecimento do Veda ultrapassa de longe qualquer outra coisa oferecida, seja água, provisões, vacas, terra, vestimentas, sementes de sésamo, ouro ou manteiga.”⁶³, pois quem oferece o *Veda* obtém o *Brahman* eterno.

Com relação às recompensas espirituais e materiais advindas de doações (*pratigrahas*), o *MDh* exorta para que o *grhin* faça cotidianamente oferendas sacrificiais e doações (*pratigrahas*) com espírito de generosidade e coração rejubilante, de acordo com suas competências e com bens materiais legitimamente adquiridos, pelo fato de se obter recompensas infinitas com isto, podendo ainda ofertá-las num recipiente considerado apropriado que remova toda a culpa por causa de sua prestimosidade no próprio oferecimento (MDh IV,226-228)⁶⁴. Um *grhin* desperdiça um sacrifício ritual realizado quando distorce os méritos nele dispendidos e utiliza certa austeridade (*tapas*) para ostentação própria, ameaça a própria longevidade através do insulto aos *brāhmaṇas*, e oferece uma doação (*pratigraha*) feita somente para vanglória própria (MDh IV,234-237). O *MDh* enfatiza a incorruptibilidade das provisões segundo a intenção pela qual são oferecidas em detrimento da ênfase sobre o tipo de pessoa que o faça:

Uma vez os devas avaliaram as provisões oferecidas por um śrotriya mesquinho e aquelas de um usurário generoso e declararam ambas como equivalentes. Prājāpati aproximou-se deles e disse: “Não façais idêntico o que é diferente. As provisões do homem generoso são purificadas pelo espírito de generosidade, enquanto que as outras provisões são corrompidas pela falta de generosidade.”⁶⁵

⁶³ “The gift of the Veda far exceeds every other gift, whether it is the gift of water, food, cows, land, clothes, sesame seeds, gold, or ghee.” (MDh IV,233. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 136).

⁶⁴ Existe uma discordância entre comentadores acerca daquilo que seria removido, pois Medhātithi, Nārāyaṇa e Rāmacandra afirmam ser uma transgressão ao invés de alguma culpa, sentido este defendido por Rāghavānanda e Govinda; Nandana prefere a ideia de sofrimento (*duḥkha*), e Kullūka, coisas que conduzem alguém para o inferno (*naraka*). (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 277, n. 4.228).

⁶⁵ “224. The gods once evaluated the food of a miserly vedic scholar and that of a generous usurer and pronounced the two be equal. 225. Prājāpati came up to them and said, ‘Don’t make equal what is unequal. The food of the generous man is cleansed by the spirit of generosity, whereas the other food is defiled by the lack of generosity.’” (MDh IV,224-225. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 135).

Não obstante a qualidade legítima das provisões se basear determinantemente no propósito de quem as concede, independente das ocupações e hábitos comportamentais daqueles que as oferece, parece transparecer no *MDh* uma certa precaução com certos perfis por se pressupor uma conseqüente desqualificação sociológica e religiosa a partir de suas condições existenciais, principalmente baseadas no desvio de certos padrões éticos e rituais prescritos. Um *brāhmaṇa grhin* deve evitar o consumo de provisões oferecidas num sacrifício (*yajña*) por *sūdras*, por indivíduos proscritos do sistema de *varṇas*, com comportamentos e vidas reprováveis, e no exercício de determinadas funções, assim como de provisões oferecidas por mulheres em geral ou em determinadas circunstâncias (MDh IV,205-217). O consumo de algumas destas provisões pode debilitar a disposição, a eminência no conhecimento védico, a longevidade, a fama, a descendência e a força de um *grhin*, além de impedi-lo de alcançar os mundos (*lokas*) mais elevados.

Em sintonia com os princípios éticos e morais discutidos acima, e como decorrência suplementar dos *Pañca Mahayajña*, o *MDh* prescreve uma série de hábitos rituais cotidianos: após levantar-se, satisfazer suas necessidades orgânicas e proceder às purificações prescritas, o *grhin* deve cumprir o *saṃdhyā* com a mente absorta por um longo tempo, seja durante a aurora, seja no crepúsculo, pois “Porque realizaram seus *saṃdhyās* por um longo tempo, os *ṛṣis* obtiveram vida longa, sabedoria, fama, reconhecimento e eminência no conhecimento védico.”⁶⁶. Além disso, um *dvija* deve sempre acender o fogo sacrificial (*agnihotra*) no início e no fim de cada dia e cada noite, assim como os sacrifícios da lua nova, da lua cheia, da colheita, das estações, do *Soma* e de um animal nos seus respectivos intervalos periódicos, de modo que a privação do consumo dos frutos de uma colheita, ou de carne antes do sacrifício de um animal, lhe acarretará vida longa, caso contrário seus fogos sagrados consumirão toda sua disposição vital (MDh IV,25-28).

O *grhin* deve sempre realizar as oferendas *Sāvitrī* e aquelas pacificatórias para prevenir maus presságios nos dias de mudança da lua (*parva*), e refletir sobre o valor do *dharma* e do *artha*, sobre as fadigas corporais advindas da busca por eles, e sobre o verdadeiro significado do *Veda* ao acordar na hora sagrada de *Brahman*⁶⁷. Além disso, ele sempre deve se regozijar em dizer a verdade, em corresponder à conduta de um *ārya* e em se

⁶⁶ “Because they performed their twilight devotions for a long time, the seers obtained long life, wisdom, fame, renown, and eminence in vedic knowledge.” (MDh IV,94. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 128).

⁶⁷ Em nota a este trecho, Olivelle mostra que, para muitos comentadores, como Medhātithi, esta ‘hora sagrada ao *Brahman*’ é a última vigília da noite, por volta de três horas de duração, ou uma hora e doze minutos, segundo Govinda, ao passo que, para Nārāyaṇa, é o momento da aurora (*uṣas*). (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 272, n. 4.92).

purificar, disciplinar a si mesmo, a sua família e seus servos no seguimento do *dharma* por meio do controle de sua fala, de suas mãos e de seu estômago: “Ele deve abandonar qualquer atividade relacionada a artha ou kāma que se oponha ao dharma, e mesmo atividades sancionadas pelo dharma quando resultarem em sofrimentos futuros ou que sejam repugnantes ao mundo.”⁶⁸.

Dentre as diretrizes sociais de comportamento geral prescritos para o *brāhmaṇa gr̥hin*, o *MDh* enfatiza a discrição e a cautela em seus comportamentos em público, a transparência e suavidade no falar, a satisfação com o necessário e o suficiente que esteja sob sua responsabilidade e alcance, e a preferência pela constância no seguimento ilibado de suas convicções, ainda que a longo prazo, evitando o imediatismo de um sucesso escuso. O *gr̥hin* não deve subestimar possíveis hostilidades provenientes de certas circunstâncias, ainda que não estejam imediatamente previsíveis aos sentidos, nem afrontar pessoas estética e materialmente desfavorecidas, tirar vantagem de problemas alheios, desqualificar bens espirituais ao compartilhá-los com certos perfis sócio-ocupacionais, e nem esquecer de se acautelar com o usufruto imprudente de bens materiais de outros, sob o risco de sofrer consequências religiosas negativas no *samsāra*. O direcionamento de suas atitudes deve ser inversamente proporcional ao desvirtuamento do seu modo de vida, de maneira a evitar a convivência com o desvio de certas práticas éticas, sanitárias e rituais determinadas por uma ortodoxia e ortopraxia sócio-religiosas.

Em síntese, ressalta dos três capítulos dedicados ao *gr̥hastha* (*MDh* III, IV e V) uma ênfase neste *āśrama* enquanto garantidor da estrutura social e condição de possibilidade e *locus* de realização de todas as aspirações humanas (*puruṣārthas*):

Assim como todos os seres vivos dependem do ar para sobreviver, as pessoas dos quatro *āśramas* dependem do *gr̥hin* para existir. Pelo fato dos *gr̥hins* sustentarem pessoas em todos os três *āśramas* todo dia ao lhes oferecer conhecimento e provisões, o *gr̥hin* representa o *āśrama* fundacional. Esta é a etapa que deve ser assiduamente assumida por aquele que anseia por um paraíso [*svarga*] imperecível e por um júbilo absoluto, uma etapa que não pode ser assumida por pessoas incapazes.⁶⁹

⁶⁸ “He should abandon any activities relating to Wealth or Pleasure that is in violation of Law, and even activities sanctioned by Law when they will result in future unhappiness or are repugnant to the world.” (*MDh* IV,176. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 133).

⁶⁹ “77. As all living beings exist dependent on air, so people in other orders of life exist dependent on the householder. 78. Because it is householders who sustain people in all orders of life every day by giving them knowledge and food, the householder represents the most senior order of life. 79. This is the order that must be shouldered assiduously by anyone who desires undecaying heaven and absolute happiness, an order that cannot be shouldered by people with feeble faculties.” (*MDh* III, 77-79. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 112). Ver também *MDh* VI,87-90.

Fica claro, portanto, a imprescindibilidade social do *gṛhin*, já que o cumprimento de seus deveres assegura a realização do modo de vida dos demais *āśramas*, a saber, do *brahmacarya*, do *vānaprastha* e do *saṃnyāsa* – como veremos no item seguinte – através do oferecimento de esmolas (*bhikṣās*) aos mendicantes e provisões aos hóspedes (*atithis*), necessários à funcionalidade da sociedade hindu segundo fins práticos indispensáveis à manutenção de seus indivíduos, sem os quais seria impossível a existência dos *āśramas* com suas respectivas exigências e competências particulares; e, por outro lado, sua imprescindibilidade religiosa pelo modo de vida de seu *āśrama* se orientar não só para o cumprimento das injunções védicas expressas, principalmente no seu caso, nos *Pañca Mahājajña* – “É o chefe de família [*gṛhin*] que, através dos seus cinco sacrifícios diários, sustenta o cosmo inteiro”⁷⁰ –, como também para os fins transcendentais expressos na busca por um *svarga*.

Dessa forma, é possível enxergarmos, na maneira pela qual o *MDh* apresenta e delimita o *brāhmaṇa gṛhin*, a personificação genuína das possibilidades de realização das aspirações do *dharma*, no contexto de estabelecimento da ordem cósmica e seus desdobramentos culturais. Estes desdobramentos culturais incluem práticas rituais, além de direitos e deveres, que asseguram orientação social e espiritual e a obtenção futura de uma condição existencial superior para as diferentes estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) e seus respectivos estágios de vida (*āśramas*).

2.4 *Vānaprastha* (o estágio da floresta) e *saṃnyāsa* (o estágio da renúncia)

Segundo as palavras do próprio *MDh*, “Após viver deste modo no *āśrama* de *gṛhastha* de acordo com a norma, um *snātaka dvija* deve habitar devidamente na floresta, submetendo a si mesmo e aos seus órgãos.”⁷¹. Um *gṛhin* deve ir para a floresta quando vir sua pele enrugada, seus cabelos grisalhos, e os filhos de seu filho, confiando sua esposa aos seus filhos ou retirando-se para a floresta com ela. Neste contexto de um certo afastamento da vida social da aldeia, o *MDh* prescreve medidas acerca da dieta que o eremita deve seguir,

⁷⁰ “It is the householder who through his five daily sacrifices supports the entire cosmos.” (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 260, n. 3.79).

⁷¹ “After living this way in the householder’s order according to rule, a twice-born bath-graduate should duly live in the forest, controlling his self and mastering his organs.” (*MDh* VI,1. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 148).

afastando-se de todo alimento cultivado na aldeia⁷². Pela circunstância de viver de provisões conseguidas dia após dia, ele pode limpar sua vasilha imediatamente após comer, sem deixar sobras, ou manter um suprimento de comida por um mês, um semestre ou um ano (MDh VI,13.17). O eremita pode comer de duas vezes por dia a uma vez a cada quatro dias, ou seguir a penitência lunar (*Cāndrāyana*), ou alimentar-se de uma papa de cevada a cada quinze dias, ou ainda, subsistir somente de flores, raízes e frutas murchas ou amadurecidas pelo tempo, obedecendo à doutrina dos *vaikhānasas*⁷³. Além de evitar o consumo de certos gêneros alimentícios⁷⁴, o eremita nunca deve comer algo proveniente de solo cultivado, mesmo que tenha sido deixado para trás por alguém, ou flores e frutas cultivadas na aldeia, mesmo sofrendo de fome (MDh VI,16). No mês de *Āśvayuja* (setembro-outubro) ele deve se livrar do alimento dos ascetas previamente coletado, assim como de vegetais, raízes, frutas e roupas velhas (MDh VI,15). Com relação a uma possível dimensão social do *brāhmaṇa* no estágio de *vānaprastha*,

Ele deve pedir esmolas [bhikṣās] a brāhmaṇas ascetas e a gṛhins dvijas habitando na floresta, suficientes apenas para sobreviver. Ou, enquanto continuar a viver na floresta, ele pode recolher esmolas [bhikṣās] de uma aldeia e comer oito porções, recebendo a esmola [bhikṣā] num recipiente oco de folhas, num casco de cerâmica, ou com as próprias mãos.⁷⁵

Portanto, os aspectos sociológicos de um eremita da floresta adquirem duas dimensões principais baseadas no gradativo desapego dos modos estabelecidos de convívio social da aldeia: ele pode continuar a valer-se da mendicância por esmolas (*bhikṣās*), com a condição de precisar se dirigir à aldeia, ou, por outro lado, seus hábitos alimentares devem não só rejeitar alimentos advindos do padrão de consumo das famílias aldeãs, como também basear-se na consecução accidental, casual de gêneros que se lhe apresentem no dia-a-dia no âmbito da floresta.

⁷² Ele pode comer vegetais adquiridos diretamente da terra ou da água, flores e raízes, frutas advindas de árvores ritualmente limpas e óleos extraídos de frutas, assim como alimento cozido com fogo ou amadurecido com o tempo, tendo apenas uma pedra de moer ou os seus dentes para triturá-los.

⁷³ Eremitas que “cuidam dos fogos sagrados usando plantas e árvores que crescem em solo não-cultivado fora da aldeia; que realizam os cinco grandes sacrifícios; e que, assim, buscam o ātman.” (“tend the sacred fires using plants and trees that grow on unplowed land outside the village; who perform the five great sacrifices; and who thus seek the self.” *Āśrama Upaniṣad*, III. In: Patrick OLIVELLE. *Samnyāsa Upaniṣads*, p. 156).

⁷⁴ “Ele deve evitar mel, carne, a planta Bhauma, cogumelos, a planta Bhūstr̥ṇa, a raiz-forte Śigruka, e o fruto Śleṣmātaka.” (“He must avoid honey, meat, the Bhauma plant, mushrooms, the Bhūstr̥ṇa plant, the Śigruka horse-radish, and the Śleṣmātaka fruit.” MDh VI,14. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, pp. 148-9).

⁷⁵ “27. He should beg for almsfood just sufficient to sustain life only from Brahmin ascetics and from other twice-born householders living in the forest. 28. Or, while continuing to live in the forest, he may collect almsfood from a village and eat eight mouthfuls, receiving the almsfood in a leaf-cone, in a potsherd, or in the hand.” (MDh VI,27s. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 149).

No que tange aos principais aspectos rituais do *modus vivendi* do eremita, ele deve levar consigo seus fogos sacrificiais e implementos exigidos para os fogos rituais domésticos, manter a realização dos mesmos grandes sacrifícios utilizando-se de vários tipos de alimento purificado para ascetas, ou de vegetais, raízes e frutas. Além de continuar oferecendo os sacrifícios *bali* e as provisões da melhor maneira possível com o alimento que ele consumir, honrando aqueles que o visitarem com água, raízes, frutas e provisões, deve sempre ser diligente em sua recitação védica, permanecer temperado, cortês e recolhido; sempre ser generoso e nunca receber agradados; ser compassivo para com todas as criaturas, oferecer os fogos sacrificiais diários de acordo com a norma, sem negligenciar os sacrifícios das luas nova e cheia no tempo apropriado; e oferecer uma série de sacrifícios na sequência apropriada, inclusive valendo-se de grãos próprios dos ascetas por ele recolhidos (MDh VI,10-11). Após oferecer a oblação ritualmente mais pura aos deuses, consistindo do produto da própria floresta, ele pode se utilizar das sobras assim como de sal que ele mesmo preparar. A partir disso, conclui-se que o eremita não deve abrir mão de seus hábitos rituais de *grhin*, nem da devoção e diligência em sua realização, sem se esquecer da gentileza e receptividade para com aqueles que porventura se lhe possam surgir do âmbito social da aldeia, procurando evitar o acúmulo de bens materiais.

Com relação às austeridades prescritas pelo *MDh* ao eremita da floresta, deve procurar permanecer de pé durante o dia e sentado à noite, banhar-se na aurora, ao meio-dia e no crepúsculo, cercar-se dos cinco fogos durante o verão – um fogo ritual em cada ponto cardinal, além do fogo escaldante do sol –, viver ao ar livre durante a estação chuvosa, e vestir roupas úmidas no inverno. Deve vestir diariamente determinado tipo de roupa, sempre usar cabelo com tranças, sem raspar os pêlos da barba e do corpo, nem aparar suas unhas (MDh VI,5-6). Ao se banhar na aurora, meio-dia e crepúsculo, deve oferecer libações com água aos ancestrais (*pitrs*) e aos *devas*, e, para além das prescrições rituais, deve cuidar para que, ao intensificar gradualmente seu esforço ascético de maneiras cada vez mais rigorosas, esgote o seu corpo através de severas punições.

Enquanto um corolário ao *āśrama* de *vānaprastha*, o *MDh* afirma que, para que sua alma alcance a perfeição plena, um *brāhmaṇa* que habita a floresta tem que seguir estas e outras observâncias (MDh VI,2-28), assim como as várias escrituras upaniśádicas, e se quiser engrandecer seu conhecimento e austeridade (*tapas*) e purificar seu corpo, deve buscar as observâncias religiosas e o estudo das escrituras realizado por *ṛṣis*, *brāhmaṇas* e *grhins* (MDh VI,29-30). Ou, se desejar, levantar-se na direção do nordeste e, subsistindo de água e ar, caminhar direto e constantemente até que seu corpo caia morto, de modo que o *brāhmaṇa* que

se livra de seu corpo através de qualquer um desses meios empregados pelos grandes *ṛṣis*, livre de aflições e medos, será exaltado no mundo de *Brahman*.

Observa-se com relação às austeridades precritas ao eremita, de modo geral, a existência de duas vias de alcance da perfeição espiritual, quais sejam, a privação do usufruto de bens materiais e do deleite dos sentidos através da gradativa exaustão dos meios de subsistência e cuidado com o próprio corpo, inclusive desapegando-se igualmente dos padrões de estética que venham a se estabelecer no cotidiano aldeão, assim como um direcionamento para a busca de *mokṣa* através da sugestão do estudo das *Upaniṣads*, além daquelas escrituras típicas do segundo *āśrama*, de modo que o sentido religioso de tais prescrições se orientem para a fruição espiritual de uma sempiternidade existencial em *Brahman*.

O pouco espaço dedicado pelo *MDh* ao *āśrama* de *vānaprastha* (MDh VI,1-32) – assim como ao de *saṃnyāsa* (MDh VI,33-96) – pode-se explicar, como enunciado no item 2.3, pelo fato do texto constituir-se num tratado preocupado com as aspirações e fins relativos ao *dharma*, e não ao *mokṣa*, caso este circunscrito ao último *āśrama*. Considerando-se as tradições do Hinduísmo de maneira geral, Olivelle afirma que “A única relação histórica clara entre um *puruṣārtha* e um *āśrama* encontra-se entre a renúncia e a liberação. A tradição é unânime sobre o último *āśrama* ser dedicado somente à busca da liberação, ou pelo menos do mundo de *Brahmā*.”⁷⁶. Olivelle ratifica sua própria opinião com relação ao uso que se faz do termo *mokṣa* no *MDh* em particular, pois afirma claramente, em nota à sua edição crítica, que o *MDh* “atribui um sentido técnico ao termo, usando-o como um sinônimo de renúncia e do quarto estágio de vida dedicado exclusivamente à busca pela liberação individual.”⁷⁷.

Esta digressão é importante pelo fato de se observar no *vānaprastha* um estágio intermediário que traz em seu bojo uma sincronia de dois processos de renúncia propedêuticos ao *modus vivendi* do *saṃnyāsa*, quais sejam, um processo de natureza sociológica – baseada na renúncia aos valores sociais da aldeia expressa na restrição violenta dos órgãos dos sentidos e o conseqüente desapego dos seus impulsos –, e outro processo, de natureza religiosa – caracterizado, num primeiro momento, pela internalização dos ritos, e, num

⁷⁶ “The only clear historical relationship between a *puruṣārtha* and an *āśrama* is found between renunciation and liberation. The tradition is unanimous that the last *āśrama* is devoted solely to the pursuit of liberation, or at least the world of *Brahmā*.” (Patrick OLIVELLE. *The Āśrama System*, pp. 218-219, grifo do autor). Heinrich Zimmer corrobora esta mesma afirmação de Olivelle: “De acordo com o *dharma* hindu, a vida do homem divide-se em quatro etapas (*āśrama*) [...] A terceira é a do retiro à floresta para dedicar-se à meditação (*vanaprastha*). E a quarta refere-se ao sábio errante e mendicante (*bhikṣu*). *Mokṣa* é para estes dois últimos.” (Heinrich ZIMMER. *Filosofias da Índia*, p. 43, grifo do autor).

⁷⁷ “attaches a technical meaning to the term, using it as a synonym of renunciation and the fourth order of life dedicated exclusively to the search after personal liberation.” (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 243, n. 1.114).

segundo momento, pela busca de *mokṣa*. O *MDh* prescreve ao eremita depositar os fogos sagrados em seu próprio corpo, concepção brāhmaṇica de renúncia esta que Olivelle explica enquanto um processo de internalização de ritos e fogos rituais: o eremita devolve seus fogos, seja ao produzir um fogo utilizando os utensílios necessários ou assoprando sobre um fogo convencional⁷⁸, tornando-se um sábio sem casa ou fogo externo, subsistindo de raízes e frutas, sem qualquer propensão a obter coisas prazerosas, permanecendo celibatário, dormindo no chão, sem apegos a lugares e abrigos, fazendo da raiz das árvores seu lar. Olivelle nos informa que o processo de internalização dos fogos rituais traz em si não a renúncia enquanto uma refutação total de todo e qualquer tipo de ritual, mas, ao contrário, enquanto uma intenção de seu verdadeiro aperfeiçoamento, pois

O ritual internalizado é mais permanente e mais sublime. Os fogos interiores do renunciante estão permanentemente acesos; ele os acende com cada respiração. Sua alimentação se torna uma oferenda sacrificial. Seu corpo e suas funções corporais são transformados em uma longa sessão sacrificial. Assim, o corpo do renunciante se torna um objeto sagrado; é igual ao altar de fogo onde os ritos védicos são realizados.

[...] O renunciante é totalmente independente – independente dos oficiantes e dos atos exteriores – porque seu ato de existência em si é transformado em um sacrifício interno e perfeito.⁷⁹

De fato, já no Capítulo IV o *MDh* faz uma breve alusão a certas concepções rituais de ascetas hindus da época, como o fato de alguns destes oferecerem os *Pañca Mahāyajña* incessantemente em seus próprios órgãos, ou oferecerem a respiração na fala e vice-versa, de modo a se atingir em ambos uma consumação inexaurível do sacrifício, ou ainda, o oferecimento pelos *brāhmaṇas* dos sacrifícios diários através do conhecimento apenas, por acreditarem que aí estaria enraizada a execução em si dos sacrifícios (MDh IV,22-24).

Depois de passar o terceiro quarto de sua vida na floresta segundo a maneira prescrita (MDh VI,1-32), deve-se oferecer um sacrifício a Prajāpati, no qual todas as suas posses são entregues como oferendas sacrificiais, e, após depositar os fogos sagrados dentro de si mesmo, um *brāhmaṇa* deve renunciar a seu lar e seus apegos mundanos e perambular

⁷⁸ Segundo o *Baudhāyana Dharmasūtra* 2.17.26, o asceta respira ao aroma de cada fogo, recitando uma fórmula védica presente no *Taittirīya Brāhmaṇa*, após a qual ele passa a carregar os fogos na forma de sua respiração. (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 289, n. 6.25).

⁷⁹ “The internalized ritual is more permanent and more sublime. The renouncer’s internal fires are permanently lit; he kindles them with every breath. His eating becomes a sacrificial offering. His body and bodily functions are transformed into a long sacrificial session. The renouncer’s body thus becomes a sacred object; it is equal to the fire altar where the Vedic rites are performed. [...] The renouncer is totally independent – independent of the officiants and of the external acts – because his very act of existence is transformed into a perfect and internal sacrifice.” (Patrick OLIVELLE. *Samnyāsa Upaniṣads*, pp. 68-69.71).

como um asceta errante (*parivrāj*), iniciando sua vida no último *āśrama*, o *saṃnyāsa*: “Depois de partir de seu lar com um tecido para filtrar água, o sábio deve vaguear, ignorando os deleites sensoriais que se lhe apresentem.”⁸⁰. De maneira geral, o *parivrāj* não deve desejar nem a vida, nem a morte, mas simplesmente aguardar o tempo designado para o falecimento de seu corpo, assim como estar atento por onde pisa, ingerir água filtrada por seus próprios tecidos, pronunciar palavras purificadas pela verdade e seguir uma conduta purificada pela mente. Ao suportar pacientemente palavras ásperas, nunca deve tratar alguém com desdém, começar uma desavença por causa de seu corpo, nem retribuir a ira com a ira ou proferir palavra falsa espalhada pelas sete cavidades, mas abençoar aqueles que o amaldiçoam. Olivelle reconhece o sentido obscuro mesmo para os comentadores acerca do significado das sete cavidades, optando por enxergar nelas as sete aberturas da cabeça – os dois olhos, as duas narinas, os dois ouvidos e a boca –, que são os principais órgãos de percepção e comunicação, interpretação esta registrada por Medhātithi e Bhāruci enquanto pontos de vista de suas respectivas épocas. Ao se regozijar em tudo que se referir ao *ātman*, o asceta deve tanto permanecer assentado segundo a postura para a *yoga* quanto vaguear neste mundo, tendo a si mesmo como única companhia com vistas à liberação final (MDh VI,45-46.49).

Porém, apesar de perambular sempre sozinho, sem companhias, sem o fogo ritual externo ou o lar, nem paixões destemperadas, firme em sua proposta, com sua mente e meditações concentradas em *Brahman*, de modo a alcançar a liberação final, de fato ele não abandonará ninguém, e ninguém o abandonará completamente, pois a mendicância também é uma das principais marcas do *parivrāj*. Com a cabeça raspada, a barba feita e suas unhas aparadas, ele pode mendigar uma vez por dia, carregando uma vasilha não-metálica e não danificada, e um pote para água, cuidando sempre para que seus recipientes⁸¹ sejam limpos com água. Um asceta errante só pode mendigar após a brasa e a fumaça se extinguiem da cozinha, o pilão estiver em repouso, as pessoas terminarem suas refeições, e as louças terem sido recolhidas nas casas (MDh VI,56). O *parivrāj* nunca deve visitar uma casa repleta de outros ascetas, *brāhmaṇas*, pássaros, cães ou outros mendicantes (*bhikṣus*), assim como nunca deve tentar conseguir esmolas (*bhikṣās*) ao interpretar agouros e presságios, através de seu conhecimento de astrologia ou quiromancia, ao dar conselhos ou mesmo se engajar em

⁸⁰ “After departing from home with a cloth for straining water, the sage should wander about, ignoring the sensual delights presented to him.” (MDh VI,41. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 150).

⁸¹ “Uma cabaça, uma vasilha de madeira, uma vasilha de barro, e uma vasilha de vime – Manu, o filho do Auto-existente [Svāyambhū], proclamou estes como os recipientes dos ascetas.” (“A gourd, a wooden bowl, a clay bowl, and a wicker bowl – Manu, the son of the Self-existent One, has proclaimed these as the bowls of ascetics.” MDh VI,54. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 151).

discussões (MDh VI,50-51). Deve sempre conseguir comida suficiente apenas para se sustentar, sem se apegar ao luxo de seus utensílios, assim como à grande quantidade de esmolas (*bhikṣās*) pelo risco de se estimular o apego aos objetos dos sentidos. O *MDh* incita o *parivrāj* a uma reverência sem fazer caso pelo que recebe, pois “mesmo um asceta que atingiu a liberação final, está atrelado (aos grilhões do saṃsāra) ao aceitar (esmola dada) em consequência de saudações humildes.”⁸². Não deve lamentar no caso de nada receber, assim como não se exaltar quando conseguir alguma esmola (*bhikṣā*) (MDh VI,57). Ao comer pouco e passar o dia em pé e a noite assentado em solidão ele deve se conter no caso de ser atraído pelos objetos dos sentidos: “Ao restringir seus órgãos, ao superar o amor e o ódio, e ao cessar de causar dano às criaturas [ahimsā], ele está preparado para tornar-se imortal.”⁸³.

Com relação aos aspectos sociológicos do *saṃnyāsa* no *MDh*, observa-se que, ao contrário dos outros três *āśramas* já discutidos, não existe uma associação mecânica e imediata entre um modo de vida e o local de sua realização. À semelhança do *vānaprastha*, prescreve-se o afastamento dos aspectos sociológicos cotidianos da aldeia, tais como a vida familiar e os hábitos alimentares, bem como um amortecimento dos instintos sensoriais. A mente deve ser direcionada para a obtenção de bens espirituais e desapego de valores seculares, de modo que a mendicância seja, ao mesmo tempo, o ponto no qual estas duas dimensões se tangenciem no âmbito sociológico do *parivrāj*:

O afastamento do renunciante da sociedade não é físico, mas ideológico. Ele não participa das instituições sócio-religiosas mais centrais: família e sexo, fogo ritual e atividades rituais, uma residência permanente, assim como riqueza e atividades econômicas. Ele é um mendicante religioso, dependendo da caridade social para suas necessidades mais básicas.⁸⁴

No intuito deste esforço de se desapegar dos valores de uma existência material mundana, o asceta não deve basear suas ações numa correspondência proporcional ao grau do tratamento recebido por quem quer que seja, mas procurar uma isenção na resposta de suas próprias atitudes e evitar que seus próprios comportamentos sirvam a certas conveniências

⁸² “even an ascetic who has attained final liberation, is bound (with the fetters of the Samsara) by accepting (food given) in consequence of humble salutations” (MDh VI,58. In: Georg BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu*).

⁸³ “By restraining his organs, by stamping out love and hatred, and by ceasing to harm creature, he becomes fit for immortality.” (MDh VI,60. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 151).

⁸⁴ “The renouncer’s withdrawal from society is not physical but ideological. He does not participate in the most central of socioreligious institutions: family and sex, ritual fire and ritual activities, a permanent residence, and wealth and economic activities. He is a religious beggar, depending on social charity for his most basic needs.” (Patrick OLIVELLE. *The Renouncer Tradition*, p. 272).

éticas casuais. O renunciante deve exercitar sua indiferença tanto com relação às garantias materiais de existência neste mundo quanto com relação aos impulsos dos sentidos.

Através da meditação da *yoga*, ele deve refletir sobre a natureza sutil do *ātman* mais elevado, assim como sobre a forma que ele pode assumir nos corpos mais elevados e nos mais inferiores (Apêndice F):

Ele deve refletir sobre os diversos caminhos que os humanos trilham em consequência de seus atos negativos; sobre como eles caem no inferno; sobre as torturas que eles suportam na morada de Yama; sobre como eles são separados daqueles que eles amam e unidos àqueles que eles odeiam; sobre como eles são sobrepujados pela velhice e atormentados pelas doenças; sobre como o *ātman* deixa seu corpo, nasce novamente num útero, e migra através de dezenas de bilhões de úteros; e sobre como seres corporificados ficam presos ao sofrimento por buscarem o que é contrário ao *dharma* e como obtêm o júbilo imperecível por buscarem o *dharma* enquanto um objetivo.⁸⁵

Digno de nota é a proeminência que a meditação adquire segundo os dois valores religiosos pelos quais ela é qualificada no *MDh* durante o trecho relativo ao *saṃnyāsa*, sejam fundamentados nas prescrições rituais das injunções védicas, seja na busca espiritual última enquanto conhecimento da natureza fundamental do *ātman* que suspende qualquer busca, mundana ou transcendente:

Tudo descrito acima depende da meditação; pois ninguém ignorante do conhecimento do *ātman* mais elevado pode colher os frutos de seus ritos. Deve-se praticar a recitação suave dos textos védicos relacionados ao sacrifício, aos devas, e ao *ātman*, assim como do Vedānta – este é o refúgio do ignorante, assim como de fato do instruído; este é o refúgio daqueles que procuram o paraíso [*svarga*], assim como daqueles que anseiam pelo infinito.⁸⁶

Mesmo coberto por trajes finos e elegantes, afirma o *MDh*, ele deve perseguir o *dharma* independente do *āśrama* no qual estiver, tratando todas as criaturas da mesma forma, de modo que sempre deve estar atento para onde caminha, verificando o chão onde pisa para

⁸⁵ “61. He should reflect on the diverse paths humans take as a result of their evil deeds; on how they fall onto hell; on the tortures they endure in the abode of Yama; 62. on how they are separated from the ones they love and united with the ones they hate; on how they are overcome by old age and tormented by diseases; 63. on how the inner self departs from this body, takes birth again in a womb, and migrates through tens of billions of wombs; 64. and on how embodied beings become linked with pain as a result of pursuing what is against the Law and with imperishable happiness as a result of pursuing the Law as one’s goal.” (MDh VI,61-64. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 151).

⁸⁶ “Everything prescribed here is contingent on meditation; for no one ignorant of the highest self can reap the fruits of this rite. He should practice the soft recitation of vedic texts relating to sacrifice, gods, and self, as also those named “Vedānta” – this is the refuge of the ignorant, as indeed of the learned; this is the refuge of those who seek heaven, as of those who yearn for the infinite.” (MDh VI,82-84. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 152).

não agredir qualquer ser vivo, mesmo às custas de incômodos corporais. Na contingência de matar criaturas sem propósito para tal, o asceta deve lavar-se e controlar sua respiração por seis vezes para se purificar⁸⁷. Controlar a respiração mesmo por três vezes de acordo com a regra enquanto se recita os *vyāhṛtis* e a sílaba *Om* é considerado o tipo mais elevado de austeridade (*tapas*) para um *brāhmaṇa* neste estágio (MDh VI,70).

De maneira geral, deve-se eliminar suas transgressões pela supressão da respiração, suas manchas pela concentração, seus apegos pela contenção dos sentidos, e suas qualidades inferiores pela meditação, pois “Ao cessar de ferir as criaturas vivas, ao conter os órgãos de seus apegos, ao realizar ritos védicos, e ao praticar austeridades [tapas] rigorosas, indivíduos alcançam aquela condição [de Brahman] aqui na terra.”⁸⁸. Um homem não se restringe apenas às suas ações (*karmans*) se possuir correto entendimento, mas se não tiver esclarecimento suficiente cairá irrevogavelmente no *samsāra* (MDh VI,74); porém o homem que se tornou um asceta depois de passar de *āśrama* em *āśrama*, ofereceu sacrifícios, submeteu seus sentidos, e habituou-se a dar esmolas (*bhikṣās*) e oferecer oblações, prosperará após a morte (MDh VI,34), visto que “Mundos [lokas] de brilho resplandescente esperam por um sábio védico que deixa seu lar como um asceta após a salvaguarda de não colocar em risco nenhuma das criaturas.”⁸⁹, não tendo nada a temer no caso de conseguir liberar-se de seu corpo.

Portanto, de maneira a otimizar a busca pelo *Brahman* eterno através da prática da meditação, o *MDh* considera, por um lado, a contingência de que o renunciante reserve seus atos positivos às pessoas de que se gosta e os atos negativos às pessoas de que não se gosta (MDh VI,79), de modo que o asceta errante conquista o júbilo eterno tanto neste mundo quanto após a morte quando, por outro lado, também se liberta do apego a qualquer objeto do desejo segundo uma disposição interior; assim como repousa sozinho em *Brahman* o *parivrāj* que renunciar gradualmente a todos os apegos dessa maneira e se libertar dos pares de opostos (MDh VI,80-81): “Se um *dvija* viver como um *parivrāj* seguindo a sequência de práticas

⁸⁷ Segundo nota de Olivelle em sua edição crítica, consta no *Vasiṣṭha-Dharmasūtra* que “Se, ao suprimir sua respiração, ele recita três vezes o *Gāyatrī* junto com os *Vyāhṛtis*, a sílaba *Om* e o (texto denominado) *Śiras*, chama-se a isto uma supressão da respiração.” (“If, suppressing his breath, he thrice recites the *Gāyatrī* together with the *Vyāhṛtis* together with the syllable *Om* and with the (text called) *Śiras*, that is called one suppression of breath.” *Vasiṣṭha-Dharmasūtra* XXV.13. In: BÜHLER, Georg (trad.). *The Sacred Laws of the Āryas*, 1882, Vol. 14, p. 126).

⁸⁸ “By ceasing to harm living creatures, by withdrawing the organs from their attachments, by performing vedic rites, and by practicing fierce austerities, individuals do attain that state here on earth.” (MDh VI,75. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 152).

⁸⁹ “Worlds of resplendent energy await a vedic savant who goes forth from his home as an ascetic after bestowing freedom from fear on all creatures.” (MDh VI,39. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 150).

supracitadas [MDh VI,33-84], ele se livrará de suas transgressões neste mundo e alcançará o *Brahman* mais elevado.”⁹⁰. Em nota ao trecho aparentemente controverso – MDh VI,79-81 –, Olivelle afirma que o *MDh* está claramente jogando com o duplo sentido de *bhāva*, que pode significar tanto uma disposição interior do espírito quanto os objetos externos, sensíveis aos sentidos, especialmente aqueles referentes aos ímpetus passionais⁹¹.

Com relação aos aspectos religiosos da vida de *parivrāj* como um todo, segundo o *MDh*, o *brāhmaṇa* deve ter sempre o *ahiṃsā* como um princípio irrevogável da sua condição de asceta errante – baseado num compromisso possível de não-agressão a todo aspecto vivente no mundo –, além da realização de austeridades éticas, sensoriais e rituais adquirirem não só a qualidade de expiação de transgressões cometidas, como também serem vistas simultaneamente enquanto condição *sine qua non* e prelúdio à realização de *mokṣa* já numa existência neste mundo.

Segundo o *MDh* um *dvija* pode direcionar sua mente na busca por *mokṣa* e tornar-se um *saṃnyāsī* somente após ter estudado corretamente os *Vedas* e aprendido o *Vedānta* de acordo com as normas, gerado filhos homens segundo o *dharma*, oferecido os sacrifícios segundo suas possibilidades, pago suas três dívidas existenciais (*ṛṇas*) (MDh VI,35-37.94), e seguido os dez pontos do *dharma*:

Homens pertencentes aos quatro āśramas devem sempre observar diligentemente os dez pontos do *dharma*. Satisfação, tolerância, domínio de si mesmo, abster-se de furto, purificação, domínio dos órgãos, sabedoria, conhecimento do ātman, veracidade, e supressão da ira. Aqueles *brāhmaṇas* que aprendem os dez pontos do *dharma* e, após aprendê-los, os seguem, alcançam a condição mais elevada.⁹²

Observa-se claramente nesta configuração dos dez pontos do *dharma*, segundo o *MDh*, a presença de aspectos sociológicos, fundamentados em valores promotores de uma funcionalidade da sociedade segundo alguns fins práticos necessários à manutenção da mesma, assim como de seus aspectos religiosos, baseados em bens espirituais orientados para fins transcendentais, enquanto condições necessárias não só para a definição de *dharma* a partir do *MDh* em particular, como também para a busca de *mokṣa*. O *MDh* é claro quando

⁹⁰ “If a twice-born lives as a wandering ascetic following the above sequence of practices, he will cast off his sins in this world and attain the highest Brahman.” (MDh VI,85. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 152).

⁹¹ Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 292, n. 6.80.

⁹² “91. Twice-born men belonging to all these four orders must always observe the ten-point Law diligently. 92. Resolve, forbearance, self-control, refraining from theft, performing purifications, mastering the organs, understanding, learning, truthfulness, and suppressing anger: these are the ten points of the Law. 93. Those Brahmins who learn the ten points of the Law and, after learning, follow them, attain the highest state.” (MDh VI,91-93. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 153).

afirma que, livrando-se da mácula inerente aos ritos ao abandonar todas as atividades rituais (*karmans*), com seus órgãos sob controle, recitando o *Veda*, livre de apegos, inteiramente dedicado ao seu objetivo particular, podendo inclusive viver tranquilamente sob os cuidados de seu filho, o *saṃnyāsī* apaga suas transgressões por meio da renúncia (*saṃnyāsa*) e alcança a condição mais elevada (MDh VI,95-96).

No corolário não só ao *saṃnyāsa*, como também a todo o *dharma* do *brāhmaṇa*, o *MDh* anuncia, nas seguintes palavras de Bhṛgu, o início do *dharma* dos *kṣatriyas*: “Eu expliquei para vós acima o *dharma* tetrapartite dos *brāhmaṇas*, um *dharma* que é sagrado e traz recompensas imperecíveis após a morte. Escutai agora o *dharma* dos reis.”⁹³.

⁹³ “I have explained to you above the fourfold Law of Brahmins, a Law that is holy and brings imperishable rewards after death. Listen now to the Law of the kings.” (MDh VI,97. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 153).

3 OS DESDOBRAMENTOS DO PARADIGMA: Aspectos sociológicos e religiosos do *varṇa-āśrama* (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) dos demais *varṇas*

3.1 *Dharma* (dever) do *kṣatriya* (governante): implicações espirituais de sua vida ritual e moral

O *varṇa* dos *kṣatriyas* é, num primeiro momento, constituído por guerreiros, estadistas ou administradores públicos, conforme exposto acima no item 2.4. Na maior parte do *dharma* dedicado ao *kṣatriya* – ao longo dos capítulos VII, VIII e IX – o *MDh* enxerga na pessoa do rei (*nṛpa*; *rāja*) a consubstanciação de todos os aspectos sociológicos e religiosos dos *kṣatriyas*, sendo o monarca o sujeito por excelência de seu *dharma*.

O *MDh* prescreve ao rei o estudo e a busca pela compreensão de três tradições ritualísticas védicas – *Ṛgveda*, *Yajurveda* e *Sāmaveda* – e do conhecimento sobre a alma (*ātmavighā*). O cotidiano do rei é intercalado pelo cumprimento de injunções rituais e da disposição e atenção às questões do reino: o monarca deve se levantar durante a aurora, realizar suas purificações pessoais com a mente absorta, estabelecer o fogo sacrificial e prestar reverência aos *brāhmaṇas* (MDh VII,145) antes de se dirigir à assembleia. Após tratar de estratégia política e guerra com seus conselheiros pela manhã, o rei deve fazer uma refeição santificada pela recitação de mantras védicos (MDh VII,216-217); e, antes de ouvir os relatórios de seus espiões à noite, ele deve realizar o *saṃdhyā* durante o crepúsculo (MDh VII,223).

O universo ritual dos *kṣatriyas* no *MDh* pode ser majoritariamente observado nos trechos dedicados ao *brahmacarya*, aos matrimônios hindus e aos *Pañca Mahāyajña*, nos quais fica bem nítida sua condição hierárquica abaixo dos *brāhmaṇas* ou acima dos *vaiśyas* e dos *sūdras*. Assim como aos discípulos *vaiśyas*, também ao *brahmacārī* do *varṇa* dos *kṣatriyas* é negada a comensalidade em rituais dedicados aos *devas* e aos ancestrais se ele estiver sob voto de mendicância (MDh II,189-190). Outro contexto de obediência à hierarquia dos *varṇas* acontece na ocasião em que um *kṣatriya* satisfaz as condições para ser recebido como um hóspede (*atithi*), devendo ser servido após o(s) hóspede(s) *brāhmaṇa(s)* e antes dos demais presentes (MDh III,111). Outros rituais relativos aos *kṣatriyas* não circunscritos a uma necessidade comparativa da hierarquia do sistema de *varṇas* são mencionados, inclusive sobre suas consequências: nas perspectivas do *MDh*, a recompensa para o rei que realizar

anualmente durante um século o *āsvamedha*¹ é equivalente à recompensa obtida pelos atos meritórios praticados (MDh V,53). Dos oito tipos de matrimônio previstos pelo *MDh*, os quatro últimos da sequência apresentada pelo *MDh* – *Āsura*, *Gāndharva*, *Rākṣasa*, e *Paiśacya* – são legítimos para os *kṣatriyas*, sendo o *Rākṣasa* o único recomendado.

Os processos de purificação associados aos *kṣatriyas* podem adquirir dois sentidos em seu universo ritual. Por um lado, o *MDh* se refere a contextos de purificação realizados especificamente pelo rei durante a aurora e pelos *kṣatriyas* de um modo geral ao tocar sua montaria e suas armas após banhar-se segundo o rito prescrito (MDh V,99), sob a perspectiva de que estes processos de purificação são necessários à criação de méritos espirituais (*puṇyas*) acumulados durante várias existências da alma eterna e individual (*jīva*). Por outro lado, o *MDh* parte do pressuposto que os determinantes ônticos de um rei são suficientes para lhe conferir uma imunidade contra processos de impureza, pois

para proteger este mundo todo o Senhor [Prabhu] criou o rei [rāja] ao extrair partículas eternas de Indra, do Vento [Nila], de Yama, do Sol [Arka], do Fogo [Agni], de Varuṇa, da Lua [Candra], e do senhor da riqueza. Por ter sido constituído de partículas destas divindades mais proeminentes, o rei [nrpa] sobrepuja todos os seres por causa de seu fulgor. Assim como o sol, [...] ele incendeia os olhos e os espíritos; ninguém na terra suporta contemplá-lo. Por causa de seu poder, ele é o Fogo [Agni], ele é o Vento [Vāyu], ele é o Sol, ele é a Lua [Soma], ele é o rei do dharma [Yama], ele é Kubera, ele é Varuṇa, e ele é o Grande Indra.²

De acordo com as perspectivas do *MDh*, o fato das divindades guardiãs do mundo “habitarem” o ente de um rei – inclusive Indra, pelo qual o monarca se torna um com o *Brahman* (MDh V,93) – é suficiente para que ele em pessoa, ou a quem o próprio rei desejar, ser necessariamente imune a qualquer impureza, visto que são as divindades guardiãs do mundo “que [...] acarretam e eliminam a pureza e a impureza nos seres mortais.”³

¹ *Āsvamedha* é um ritual descrito nos *Śrautasūtras*, consistindo num sacrifício muito antigo e bem conhecido que em suas origens deve ter sido um costume popular simbolizando o poder e soberania régias. Com o tempo cada vez mais elementos ritualísticos foram introduzidos pelos sacerdotes, e apenas o rei teve o direito de realizá-lo para reivindicar sua soberania. (Ram GOPAL. *India of Vedic Kalpasūtras*, p. 553).

² “3. [...] to protect this whole world the Lord created the king 4. by extracting eternal particles from Indra, Wind, Yama, Sun, Fire, Varuṇa, Moon, and the Lord of wealth. 5. Because the king was fashioned out of particles from these chiefs of the gods, he overpowers all beings by reason of his energy. 6. Like the sun, indeed, he burns eyes and minds; no one on earth can bear to gaze upon him. 7. He is Fire, he is Wind, he is the Sun, he is the Moon, he is the King of Law [Yama], he is Kubera, he is Varuṇa, and he is the Great Indra – by reason of his power.” (MDh VII,3-7. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 154).

³ “who [...] bring about and erase purity and impurity in mortal beings.” (MDh V,97. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 143).

O *MDh* pressupõe que a alma de um *kṣatriya* seja predominantemente determinada por *rajas*, um dos *guṇas* que denota uma condição espiritual de ímpeto e aflição, sem satisfação ou alívio duradouros (cf. Apêndice F). Pode-se supor com isto que as exortações morais do *MDh* dirigidas ao rei sejam baseadas no aprendizado com os *brāhmaṇas* das regras de disciplina para evitar a ruína, ainda que o rei já seja uma pessoa disciplinada, ou no controle dos órgãos dos sentidos, condição para que o rei consiga governar seus súditos (MDh VII,44). Outro âmbito da moralidade trabalhado pelo *MDh* acerca dos *kṣatriyas* é a necessidade de se refrear os ímpetos que conduzem aos vícios do prazer (*kāma*) e daqueles que conduzem aos vícios da ira (*krodha*), principalmente se observarmos a reciprocidade existente entre os desvios morais e suas consequências materiais e espirituais. O apego exacerbado aos ímpetos que conduzem aos dez vícios do prazer (*kāma*) – caçar, jogar, dormir durante o dia, depreciar os outros, assim como o licor, a música, a canção, as mulheres e uma viagem inútil (MDh VII,47) – podem conduzir o rei à dilapidação de sua riqueza (*artha*) e degradação do cumprimento de seu *dharma* (*rājadharmā*), enquanto que o apego exagerado aos oito ímpetos que conduzem aos vícios da ira (*krodha*) – calúnia, violência, hostilidade, inveja, rancor, saque, insulto e assalto (MDh VII,48) – podem conduzir o monarca a uma degradação ou mesmo à perda da própria vida: “Entre o vício e a morte [...] o vício é bem pior; um homem entregue ao vício se precipita no inferno mais rebaixado, enquanto que um homem livre do vício obtém o paraíso [svarga] após a morte.”⁴

Um ponto de vista interessante que auxilia na compreensão e elucidação da presença ritual e moral do *kṣatriya* no sistema do *varṇa-āśrama-dharma* é enxergá-lo em relação ao *brāhmaṇa*. Num primeiro momento é possível observar uma ênfase clara na proximidade e harmonia recíprocas prescritas aos dois. O rei deve nomear seu próprio sacerdote doméstico (*purohita*) e escolher seus próprios sacerdotes oficiantes (*rtvijs*) para executar os grandes rituais (*śrautas*) que lhe sejam pertinentes e seus rituais domésticos, sem se esquecer da realização de vários sacrifícios (*karmans*) a fim de distribuir os frutos sacrificiais e outros bens materiais para o regalo dos *brāhmaṇas* (MDh VII,78-79). Mesmo na contingência de estarem passando por tempos adversos, um rei, ainda que desprovido de instrução suficiente, nunca deve despertar a cólera de um *brāhmaṇa*, fato que conduziria à suposta destruição de alguns bens materiais do monarca, a saber, seus veículos, animais de guerra e de carga, além de ser visto como uma afronta inconveniente àquele que é o refúgio dos mundos (*lokas*) e dos

⁴ “Between vice and death [...] vice is far worse; a man given to vice sinks to the very bottom, whereas a man free of vice goes to heaven after death.” (MDh VII,53. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 156).

devas, e cujo bem mais precioso é o *Veda* (MDh IX,313-317). O *MDh* inclusive recomenda ao rei buscar uma satisfação interior no exercício do respeito e honra devidos aos *brāhmaṇas* (MDh VII,88). Portanto, para o sucesso dos objetivos rituais e a manutenção dos bens materiais indispensáveis ao governo político e à própria existência física neste mundo, o *MDh* exorta os indivíduos dos dois *varṇas* superiores a uma consonância comportamental necessária a um convívio minimamente possível entre seus membros e à manutenção da sociedade hindu nos aspectos sociológicos e religiosos de seu principal sistema, o *varṇa-āśrama-dharma*.

Outras concepções de natureza mítica e transcendental do *MDh* corroboram estas conclusões: Prajāpati entregou ao rei e ao *brāhmaṇa* a responsabilidade por todos os seres vivos (MDh IX,327), de modo que uma simbiose entre um *kṣatriya* e um *brāhmaṇa* conduzisse a uma bem-aventurança existencial compartilhada por ambos: “O *kṣatriya* não se desenvolve sem o *brāhmaṇa*, e o *brāhmaṇa* não prospera sem o *kṣatriya*; mas quando *brāhmaṇa* e *kṣatriya* se unem, eles prosperam neste mundo e após a morte.”⁵. Ao discorrer sobre a concepção da realeza na Índia antiga, Dumont aponta para uma realidade que auxilia na compreensão da existência do *kṣatriya* a partir de sua relação com o *brāhmaṇa*, segundo a suposição de que ambos representam em si mesmos princípios existenciais expressos na força sacerdotal (*brahman*) do *brāhmaṇa* e na força política (*kṣatra*) do *kṣatriya*: haveria uma relação de imprescindibilidade entre o príncipe espiritual e o príncipe do *imperium*:

A relação entre as funções de sacerdote e de rei reveste-se concretamente de um aspecto duplo. Enquanto, espiritual ou absolutamente, o sacerdote é superior [...], ao mesmo tempo ele está, de um ponto de vista temporal ou material, submetido e dependente. Inversamente, o rei, espiritualmente subordinado, é materialmente o senhor. O primeiro aspecto, o aspecto ideológico da relação, não é desconhecido no Ocidente no nível dos valores, mas assume nesse caso uma forma particular, sobretudo pelo fato de que o elemento espiritual está aqui encarnado numa pessoa. É evidente que o outro aspecto, o aspecto “prático”, é importante nesse contexto. Os dois aspectos se combinam na situação real, que é uma relação de dependência recíproca, mas assimétrica.⁶

As observações registradas no item 2.2 sobre o contexto histórico de surgimento do *MDh* e no item 2.3 dedicado à estrutura do *MDh* a partir das opiniões de Max Weber e Patrick Olivelle confirmam estas reflexões: os interesses expressos no *MDh* não refletem os objetivos das classes inferiores da sociedade, consideradas como ameaças sempre presentes ao domínio

⁵ “The Kṣatriya does not flourish without the Brahmin, and the Brahmin does not prosper without the Kṣatriya; but when Brahmin and Kṣatriya are united, they prosper here and in the hereafter.” (MDh IX,322. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 206).

⁶ Louis DUMONT. *Homo hierarchicus*, p. 339, grifo do autor.

das classes superiores – neste caso, os *brāhmaṇas* e os *kṣatriyas* –, mas na interação entre o poder político e os interesses sacerdotais brāhmaṇicos, vistos sob constante ameaça desde a política imperial de Aśoka (c. 273 A.E.C. -233 A.E.C.) até as invasões estrangeiras por volta da virada do milênio. Por isso, os reis teriam revivido alguns laços com a camada intelectual brāhmaṇica e a organização das divisões sócio-ocupacionais da sociedade hindu sobre e contra o antigo monasticismo budista e as corporações emergentes na direção de um brāhmaṇismo ortodoxo e ritual. Assim como as fontes de registro indicam como um todo, o poder do rei foi decisivo para a restauração da nova ortodoxia.

A partir de algumas características ônticas e ocupacionais supracitadas que apontam para uma proeminência política do *kṣatriya* no sistema *varṇa-āśrama-dharma*, é possível compreender por que recomenda-se, no *nāmadheya*, que seu primeiro nome denote força e o segundo, proteção (MDh II,31s); ou por que o *upanayana*, que no seu caso seria realizado convencionalmente no décimo-primeiro ano desde sua concepção, pode ser efetuado no sexto ano a partir de sua concepção no caso de se aspirar por poder; e também o motivo pelo qual um *brahmacārī* deve lhe perguntar se está tudo bem ao encontrá-lo (MDh II,127); ou ainda, a razão pela qual sua eminência na sociedade depende de seu valor enquanto um guerreiro (MDh II,155).

3.2 *Dharma* (dever) do *kṣatriya* (governante): a prática da governança política

O *puruṣārtha* que mais se aproxima do *dharma* do rei (*rājadharmā*) é *artha*, justamente por tratar de aspectos relacionados ao exercício da economia e da política. De acordo com o que foi exposto no item 2.1, um *śāstra* é um tratado que pode aludir a um sistema ou tradição de conhecimento específico de um campo particular, ou um compêndio autorizado de um conhecimento que assinale um avanço na história dessa tradição e sirva de referência a investigações subsequentes dentro da mesma, podendo apresentar conteúdos novos ou apresentá-los de maneiras inéditas. Consequentemente, um *śāstra* pode utilizar conteúdos de fontes que lhe sejam anteriores, como no caso do próprio *MDh*: segundo Olivelle,

Dada a elasticidade do conceito de *dharma* e sua ampla abrangência semântica, o *MDh* se aproximou não só de uma tradição especializada, mas, pelo menos de duas: uma relacionada ao próprio *dharma* e a outra centrada em *artha*, viz., o estadismo, a governança política e os processos judiciais.”⁷

O autor prossegue constatando que, apesar da dificuldade de se delinear a história da tradição hindu relativa a *artha* antes da composição do *MDh*, é possível identificar sua presença no *MDh* acerca do *dharma* do rei (*rājadharmā*) nos capítulos VII, VIII e IX, sendo que grande parte deste material não encontra precedentes nos *Dharmasūtras* mais antigos (Apêndice A): “Assim o *MDh* representou uma linha divisória no desenvolvimento da tradição especializada do *dharma*, uma vez que cooptou um material que pertencia à tradição especializada do *artha*.”⁸, de maneira a não excluir *artha* do *rājadharmā*, mas incorporá-lo emprestando-lhe outros sentidos.

O *MDh* enumera os recursos humanos e materiais, internos e externos, ao *locus politicus* do exercício do *dharma* do rei (*rājadharmā*), ou seja, os sete elementos constitutivos de um reino (*sapta prakṛti*): (i). o rei, soberano monárquico; (ii). os ministros e conselheiros; (iii). a capital; (iv). seus domínios territoriais; (v). seu tesouro; (vi). seu exército; (vii). e seus aliados (*MDh IX,294*). Na concepção do *MDh* estes elementos guardam uma relação orgânica de dependência mútua pelo fato de nenhum deles ser supérfluo ou melhor do que os demais, justamente pela importância da qualidade de cada um para a manutenção do reino como um todo (*MDh IX,296-297*).

Segundo o *MDh* o *rājadharmā* consiste na obrigação do rei de proteger o reino (*rājya*) de acordo com as normas estabelecidas, especialmente as pessoas pertencentes aos *varṇas* e aos *āśramas* e dedicadas aos seus respectivos *dharmas*, de modo que a proteção cuidadosa e vigilante destes indivíduos constitui-se justamente em seu *dharma* mais elevado (*MDh VII,2.35.142.144*), sendo, num certo sentido, peculiar ao seu *varṇa*:

O rei deve fazer com que os vaiśyas se dediquem ao comércio, à usura, à agricultura, e à criação de animais, e fazer com que os sūdras se empenhem no serviço aos dvijas. [...] O rei deve se entregar à árdua tarefa de fazer com que vaiśyas e sūdras realizem as atividades que lhes são específicas; pois quando eles

⁷ “Given the elasticity of the concept of *dharma* and its broad semantic compass, the *MDh* drew on not one but at least two traditions: the one relating the *dharma* proper and the other centered on *artha*, viz., statecraft, polity, and the legal process.” (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 41, grifo do autor).

⁸ “The *MDh* thus represented a watershed in the development of the expert tradition of *dharma*, as it co-opted material that belonged to the expert tradition of *artha*.” (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 47, grifo do autor).

se desviam das atividades que lhes são específicas, eles jogam este mundo na confusão.⁹

A partir das características ônticas e ocupacionais apresentadas no item anterior, é possível concluir que a proeminência existencial pressuposta sobre o rei é proporcional à responsabilidade que lhe é atribuída pela proteção da vida dos praticantes hindus e garantia do cumprimento das exigências dos *dharma*s que lhes são específicos, permitindo assim a existência e pleno funcionamento do sistema *varṇa-āśrama-dharma* em seu território. Um instrumento fundamental para este fim é a noção através da qual, segundo Dumont, os ocidentais frequentemente enxergam uma característica do domínio político, e que o antropólogo francês procura caracterizar como o “monopólio da força legítima”, ou seja, o *daṇḍa*¹⁰.

Num primeiro momento o *MDh* procura fundamentar, religiosamente, a origem transcendental do *daṇḍa*, enquanto personificação ou filiação de Īśvara, divindade e princípio da criação cósmica, e constituído com a energia de Brahman (MDh VII,14), podendo inclusive ser visto como uma espécie de poder imanente da justiça, às vezes tão idêntico ao *dharma* que acaba inclusive por se transmutar nele (MDh VII,14.18).

A devida aplicação do *daṇḍa* depende de um rei que seja honesto, sábio, verdadeiro em suas palavras, cauteloso em suas sentenças, e que compreenda o valor de *dharma*, *artha* e *kāma*, de modo que ele consiga ser bem sucedido nestes três *puruṣārthas* e também garanta a busca por estes e por *mokṣa* a todos aqueles que, em seu reino, assim o desejarem. Na concepção do *MDh*, os meios para que o rei consiga atingir este intento é conquistar o que ele ainda não conquistou pela força militar, preservar diligentemente o que ele já conquistou com uma vigilância atenta, ampliar o que ele preservou através de investimentos lucrativos, e distribuir dádivas a partir do que ele ampliou a todos aqueles que ele considerar merecedores, de modo que o monarca consiga otimizar a busca e manutenção dos bens e valores adquiridos com seu esforço e dedicação, incansavelmente dispendidos todos os dias para o bem-estar de seus súditos (MDh VII,99-101).

⁹ “410. The king should make Vaiśyas pursue trade, moneylending, agriculture, and cattle herding, and make Śūdras engage in the service of twice-born people. [...] 418. The king should strenuously make Vaiśyas and Śūdras perform the activities specific to them; for when they deviate from their specific activities, they throw this world into confusion.” (MDh VIII,410.418. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 189).

¹⁰ Louis DUMONT. op. cit., p. 346.

Um rei virtuoso e instruído é condição *sine qua non* para a aplicação do *daṇḍa*, pois

Se o rei fracassa na aplicação do *daṇḍa* sobre aqueles que devem ser punidos, o mais forte assaria o mais fraco como um peixe no espeto; os corvos devorariam as oblações sacrificiais; os cães lamberiam as oferendas sacrificiais; ninguém teria qualquer direito à propriedade; e tudo se tornaria uma confusão. O mundo [loka] todo é submetido sob controle através do *daṇḍa*; pois é difícil encontrar um homem honesto; sem dúvida é o medo do *daṇḍa* que faz com que se use os bens de toda a criação. Mesmo os devas, os *dānavas*, os *gandharvas*, os *rakṣasas*, os pássaros e as serpentes se deixam ser manipulados apenas quando são coagidos pelo *daṇḍa*.¹¹

De acordo com a tradição (*smṛti*), não haveria certeza de cumprimento do *dharma* dos quatro *āśramas* nem da incorruptibilidade endogâmica dos quatro *varṇas* sem o devido exercício do *daṇḍa* (MDh VII,17.24), um dos motivos pelos quais o monarca deve aplicá-lo aos homens que se desviam da conduta apropriada, após examinar a veracidade das circunstâncias da transgressão em si e a força e o conhecimento do respectivo transgressor. Na ausência de uma aplicação eficiente do *daṇḍa*, todas as barragens seriam rompidas e haveria uma fúria generalizada das pessoas, uma “guerra de todos contra todos”¹², de modo que sua presença eficaz disciplina e protege os indivíduos, velando por eles “enquanto dormem” (MDh VII,18). A partir destas considerações hobbesianas acerca do exercício do *daṇḍa*, Dumont oferece um argumento pertinente para a compreensão dos aspectos religiosos e sociológicos deste verdadeiro elogio do castigo no *MDh*, pois, ao contrário do que se poderia deduzir das origens míticas atribuídas ao *daṇḍa* e, conseqüentemente, de um suposto ideal prescritivo inerente ao *dharma*, pelo contrário, trata-se do reconhecimento de certas contingências adversas provenientes da observação empírica da conduta humana e da dura realidade dos interesses em conflito na sociedade, face aos quais o *MDh* enxerga no *daṇḍa* a potencialidade legítima de resolução de problemas que escapam à previsibilidade prescritiva dos ideais pressupostos sobre o sistema *varṇa-āśrama-dharma*.

A insuficiência ética de um rei que seja parcial, vil, ganancioso, irresoluto, entregue à volúpia, desprovido de bons conselheiros e excessivamente apegado aos prazeres sensoriais conduz o monarca à própria morte e ao fim de seus pais, de sua fortaleza, de seus domínios, dos seres que se movem e dos que não se movem, assim como de algumas divindades que

¹¹ “20. If the king fails to administer Punishment tirelessly in those who ought to be punished, the stronger would grill the weak like fish on a spit; 21. Crows would devour the sacrificial cakes; dogs would lap up the sacrificial offerings; no one would have any right of ownership; and everything would turn topsy-turvy. 22. The whole world is subdued through Punishment, for an honest man is hard to find; clearly, it is the fear of Punishment that makes the whole creation accede to being used. 23. Gods, demons, Gandharvas, fiends, birds, and snakes – even these accede to being used only when coerced by Punishment.” (MDh VII,20-23. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 155).

¹² Louis DUMONT. op. cit., p. 347.

porventura permanecem na atmosfera devido à falha no oferecimento de oferendas por alguém, por efeito da lógica e do poder intrínseco impostos pelo *daṇḍa*, que possui uma enorme resplandescência e não pode ser administrado por espíritos existencialmente degradados e desviados do *dharma*.

Para o exercício eficiente do *daṇḍa* e consequente salvaguarda dos direitos e cumprimento dos deveres dos *dharma*s relativos aos *varṇas* e *āśramas* através da manutenção de seu reino (*rājya*), o rei deve se esmerar na organização da burocracia estatal, na nomeação de ministros e conselheiros, na arrecadação de tributos e impostos, e no controle do comércio, tendo sempre em vista que “Comportando-se desta maneira e sempre dedicado aos *dharma*s relativos aos reis, o rei deve conduzir todos os seus servos na promoção do bem estar de seu povo.”¹³.

A nomeação de ministros e conselheiros deve se basear em critérios de idoneidade ética e suficiência intelectual, de modo que os escolhidos descendam de famílias ilustres e tenham sido minuciosamente analisados para aceitação. Os conselheiros devem ser hábeis no manejo das armas e capazes de assessorar o rei sobre guerra e paz, receita tributária e segurança, pacificação de territórios conquistados, assim como sobre a situação do exército, do tesouro, da fortaleza e do território, além de necessariamente descenderem de servos do rei. Os ministros, por sua vez, devem provar sua honestidade, inteligência, astúcia e sabedoria, firmeza e perseverança em seus propósitos, capacidade de arrecadar devidamente os impostos e de se portar com discrição nos recintos palacianos.

O rei deve se encontrar com seus conselheiros preferencialmente em lugares afastados ou reclusos, a fim de evitar a sabotagem e a propagação de assuntos de estado e consequente conspiração de quem quer que seja. Ao se dirigir para o alto de um monte, um terraço, um lugar isolado, uma floresta erma ou um terreno vazio, ele conseguiria salvaguardar o sucesso dos seus planos da traição de pessoas tolas, mudas, cegas, surdas, enfermas, estrangeiras (*mlecchas*), aleijadas e idosas, que poderiam deturpar certas informações, assim como dos animais em geral e das mulheres em particular (MDh VII,147-150). Caso prefira estar acompanhado de seus conselheiros, o rei deve refletir sobre os pontos de acordo e discordância entre *dharma*, *artha* e *kāma*, sobre a situação de alguns de seus familiares, como a concessão da mão de sua filha para o casamento ou a proteção de seu filho, ou sobre o comportamento de suas concubinas, além de questões relativas à burocracia estatal,

¹³ “Conducting himself in this manner and always devoted to the Laws pertaining to kings, the king should direct all his servants to work for the good of his people.” (MDh IX,324. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 206).

como o envio de embaixadores (*dūtas*), a finalização de empreendimentos já iniciados e as ações dos seus espiões, a quem deve receber em seus aposentos secretos após realizar o *samdhya* durante o crepúsculo (MDh VII,223). O rei também deve colocar em pauta as atividades bem vindas ou ofensivas dos reinos vizinhos (MDh VII,155).

O *MDh* prescreve ao rei que a cobrança de tributos deve ser exercida na proporção dos recursos que cada indivíduo possa oferecer, pois “O rei deve sempre avaliar os tributos em seus domínios após um exame atento e cuidadoso, de modo que tanto ele quanto aqueles que coletam possam obter sua justa recompensa.”¹⁴. A eminência védica e a provisão de suprimentos merecem atenção especial do *MDh* acerca da arrecadação de tributos e impostos. O rei não deve ser conivente com a fome de um *śrotriya* em seu reino, muito menos lhe impor tributos, sob o risco de atrair para todo o seu reino uma fome equivalente àquela vivida pelo *śrotriya* em questão, que será digno de receber proteção e assistência do rei com meios de subsistência que lhe sejam prescritos segundo o *dharma*, após averiguar seu conhecimento e conduta. A cobrança de tributos para os comerciantes deve levar em conta o preço de compra e venda, a distância para o transporte, o valor das provisões e os custos para sua manutenção e segurança, evitando a sobrecarga tributária para as pessoas comuns de seus domínios que sobrevivam do comércio, de maneira que lhes seja imputada apenas uma taxa anual sob a rubrica de tributo, ao contrário de alguns profissionais liberais, que devem contribuir mensalmente com um dia de sua fêria.

A organização da burocracia estatal pressupõe a administração das unidades geográficas locais do reino (*rājya*), que podem ser as aldeias e as cidades, obedecendo a uma lógica de progressão crescente, de modo que as unidades menores sejam constitutivas das unidades maiores, até que se complete a extensão geográfica maior, que é o reino propriamente dito (*rājya*). A partir deste arranjo, o rei deve indicar um senhor local por aldeia, outro responsável por dez aldeias, um outro à frente de vinte aldeias, outro que responda por cem aldeias e um último por mil aldeias, de maneira que haja uma comunicação entre todos eles acerca de problemas em curso, e um sistema de arrecadação das espécies a serem oferecidas ao rei, como alimentos, bebidas, lenha e outros, entregues num primeiro momento ao senhor local da aldeia com destino ao próprio monarca. As vantagens materiais às quais cada senhor tem direito são proporcionais à extensão geográfica sob sua responsabilidade, de modo que o senhor de dez aldeias possa usufruir de uma quantidade de terra suficiente para uma família, o senhor de vinte aldeias, uma quantidade correspondente a cinco famílias, o

¹⁴ “The king should always assess taxes in his realm after careful consideration so that both he and those who do the work get their fair reward.” (MDh VII,128. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 161).

senhor de cem aldeias o equivalente à receita gerada por uma aldeia, e o senhor de mil aldeias, aos rendimentos de uma cidade. No intuito de coibir comportamentos prejudiciais à administração salutar das unidades geográficas do reino (*rājya*), o rei deve estabelecer funcionários que lhe sejam irrefutavelmente leais para supervisionar os senhores de aldeias e cidades, dotados de perspicácia e dinamismo para a supervisão em diferentes áreas dos assuntos reais, assim como espiões para investigar minuciosamente suas condutas, estabelecendo níveis de verificação do funcionamento da máquina estatal – na qual o rei deveria ser, conseqüentemente, a instância máxima e última de consciência dos problemas em curso no reino (*rājya*) – e punindo com o ostracismo e o confisco de bens aqueles corruptos que extorquirem dinheiro de litigantes judiciais.

Para além dos problemas e contingências passíveis de ocorrência dentro do reino (*rājya*), os quais o rei deve suprimir para a proteção de seus indivíduos e conseqüente existência e pleno funcionamento do sistema *varṇa-āśrama-dharma* em seu território, o *MDh* também reconhece os problemas e ameaças provenientes de fora do reino (*rājya*), principalmente a presença de possíveis reinos inimigos que, através de seus interesses políticos, possam colocar em risco a busca cuidadosa e vigilante pelo cumprimento do *dharma* dos *kṣatriyas* pelo monarca hindu, com reflexos imediatos na vivência religiosa e sociológica das pessoas dedicadas aos seus respectivos *dharmas* por pertencerem aos *varṇas* e aos *āśramas* existentes no *rājya*. Assim, o *MDh* dedica-se à discussão e instrução acerca do ofício dos embaixadores, da construção da fortaleza real e das habilidades e valores necessários para o trato da guerra e da paz por meio da gerência da diplomacia e da guerra.

Para o estabelecimento de seu território o rei deve escolher um local que ofereça uma garantia mínima de recursos naturais, como um clima seco, abundância de grãos e ausência de doenças epidêmicas ou problemas correlatos, além de proteção contra possíveis inimigos externos, de modo que o monarca privilegie uma seleção sócio-ocupacional de sua população para habitá-lo majoritariamente com indivíduos *āryas*. O rei deve otimizar recursos humanos e materiais de defesa contra ameaças externas e garantia de sobrevivência interna à fortaleza, que deve possuir defesa artificialmente construída com baluartes, contendo em seu interior um palácio para o próprio monarca, bem protegido, resplandecente e habitável em qualquer estação do ano, provida de piscinas e árvores, além de armas, dinheiro, grãos, veículos e animais de guerra e de carga, forragem, máquinas e recursos hídricos, devendo o rei fazê-lo habitar por *brāhmaṇas* e operários.

A diplomacia é um aspecto político reincidentemente valorizado pelo *MDh* com relação à política externa do rei, sendo o embaixador (*dūta*) figura chave para a determinância de acordos de paz e deflagrações de guerras. O embaixador (*dūta*) deve corresponder às expectativas positivas depositadas em sua erudição e personalidade, pois o *MDh* exige que ele seja versado nos *śāstras*, provenha de uma família ilustre, seja honesto, destemido, leal e possua memória aguçada para conquistar a confiança do rei. Além disso, deve ser dotado de ardil e sutileza suficientes para amortecer as desconfianças que possam surgir a seu respeito e burlar as intenções subscônditas nos gestos, comportamentos e insinuações de potenciais inimigos de seu rei, sendo-lhe conveniente também possuir bom senso para diversas ocasiões, uma estética agradável acompanhada de boa eloquência, de modo que ele consiga otimizar as vantagens de sua presença e exercício de seu cargo, pois

O exército depende do funcionário (que lhe foi designado); o devido controle (dos adversários), do exército, do tesouro e o (governo dos) domínios, [dependem] do rei; a paz e seu oposto, (a guerra,) [dependem] do embaixador. Pois o embaixador sozinho constitui e aparta os aliados (do rei).¹⁵

Convém ao monarca sempre manter seus segredos de estado ocultos e suas tropas preparadas, mostrar seu poderio bélico e sondar a fraqueza de seus inimigos para que consiga despertar o temor nos homens. Sempre deve estar atento para analisar, minuciosamente, a perfídia e as fraquezas do inimigo que ele mesmo não pode ter ou deve cuidar para ocultar de seus adversários. A conciliação (*sāman*) deve ser sempre a primeira iniciativa no intuito de subjugar seus inimigos, seguida pelo oferecimento de presentes (*dānas*) e o incitamento à discórdia (*bheda*), optando pelo uso da força militar somente após ter fracassado nas três anteriores (MDh VII,107-109), de modo que a sutileza das palavras e dos presentes sempre preceda a hostilidade verbal e a brutalidade do campo de batalha, recursos adotados somente *in extremis* após o exercício da diplomacia.

Quando as tentativas de resolução pacífica das discórdias com outros reinos não obtêm o êxito inicialmente desejado, o *MDh* recomenda ao rei hindu proceder à guerra. As circunstâncias belicosas também interferem qualitativamente na existência espiritual de um rei, pois a obediência ao *dharma* dos *kṣatriyas* conduz à obtenção de um paraíso (*svarga*) se o rei nunca recuar numa batalha, independentemente da condição superior, equivalente ou

¹⁵ “65. The army depends on the official (placed in charge of it), the due control (of the subjects) on the army, the treasury and the (government of) the realm on the king, peace and its opposite (war) on the ambassador. 66. For the ambassador alone makes (kings') allies and separates allies.” (MDh VII,65-66. In: Georg BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu.*)

inferior do inimigo, no intuito de proteger os súditos sob sua responsabilidade, visto que “o (kṣatriya) toma para si quaisquer que sejam as transgressões de seu mestre ao recuar com medo numa batalha e ser morto; e qualquer que seja o mérito que (um homem) morto numa fuga tenha obtido para uma existência vindoura, fica com seu mestre.”¹⁶. Ao se lembrar do *dharma* seguido pelas pessoas virtuosas, o rei se sentirá exortado a seguir uma certa ética no campo de batalha ao não se servir de recursos traiçoeiros, como o uso de armas farpadas, envenenadas, e cujas extremidades estejam flamejantes. O rei não deve se aproveitar do infortúnio de certas pessoas durante uma batalha, como no caso de indivíduos já inclinados à rendição; fisicamente desprotegidos, como os homens sem armadura, nus, assentados ou gravemente feridos, desprovidos de armas ou com suas armas quebradas, e expectadores fora da batalha; e psicologicamente vulneráveis, no caso de estarem aterrorizados pela refrega ou em profunda aflição. O *MDh* defende um mérito proporcional sobre a apropriação do espólio pelos soldados, pois no caso de vitória, o butim será respectivo ao homem que o conquistar individualmente, incluindo carruagem, cavalo, elefante, dinheiro, grãos, gado, mercadorias em geral, metais sem valor e até mulheres. De um modo geral, os *Vedas* (*śruti*) prescrevem a entrega de uma parcela do total do espólio ao rei a título de medida preventiva, de modo que o rei, por sua vez, distribua entre seus soldados todo o butim que não foi obtido individualmente durante a batalha.

No corolário ao trecho dedicado ao *dharma* do *kṣatriya*, o *MDh* afirma categoricamente que após deixar a um *brāhmaṇa* a quantia de sua riqueza arrecadada das multas aplicadas e entregar ao seu filho o próprio reino (*rājya*), o rei deve encontrar a morte numa batalha (*MDh* IX,323). Logo em seguida anuncia que acabou de descrever “em sua totalidade as normas eternas de ação [karman] para o rei. O que segue, deve-se entender, são as normas de ação [karman] para o vaiśya e o sūdra, na ordem apropriada.”¹⁷.

3.3 *Dharma* (dever) do *vaiśya* (comerciante) e do *sūdra* (servo)

A partir do que foi exposto sobre a estrutura do *MDh* no item 2.3, os *dharmas* do *vaiśya* e do *sūdra* ocupam, sequencialmente, uma parte muito pequena – doze versículos – comparada aos *dharmas* do *brāhmaṇa* – 1034 versículos – e do *kṣatriya* – 971 versículos –,

¹⁶ “94. [...] the (Kshatriya) who is slain in battle, while he turns back in fear, takes upon himself all the sin of his master, whatever (it may be); 95. And whatever merit (a man) who is slain in flight may have gained for the next (world), all that his master takes.” (*MDh* VII,94-95. In: Georg BÜHLER (trad.). *The Laws of Manu*.)

¹⁷ “in its entirety the eternal rules of action for the king. What follows, one should understand, are the rules of action for the Vaiśya and the Sūdra in their proper order.” (*MDh* IX,325. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 206).

seja por motivos religiosos de se privilegiar a elaboração e discussão do *varṇa* que sirva como um paradigma de excelência espiritual para os demais *varṇas*, os quais, por sua vez, só seriam considerados nos pontos em que se modificariam de sua matriz, no caso brāhmaṇica; seja por motivos historicamente contextuais de manutenção das soberanias política e espiritual dos *varṇas* superiores em detrimento dos *varṇas* inferiores. De fato, observa-se ao longo dos *dharmas* do *brāhmaṇa* e do *kṣatriya* no *MDh* algumas referências esparsas aos *dharmas* específicos do *vaiśya* e do *sūdra*, além do trecho a eles especificamente dedicado no fim do capítulo IX.

É possível enxergar no *MDh* uma relação de simbiose entre o *dharma* do *vaiśya* e o *dharma* dos demais *varṇas*, pois coube aos indivíduos do terceiro *varṇa* o dever de suprir a sociedade védica com os meios materiais minimamente imprescindíveis para a garantia não só da sobrevivência material dos indivíduos, como também do cumprimento das exigências dos seus respectivos *dharmas*, de modo que os *vaiśyas* e os outros *varṇas* sejam irrevogavelmente distintos mas inevitavelmente inseparáveis segundo o sistema *varṇa-āśrama-dharma*. No pequeno trecho do capítulo IX (326-333), o *MDh* afirma que, após o *upanayana* e o matrimônio, o *vaiśya* deve se dedicar constantemente ao comércio e à pecuária, “pois, após criá-los, Prajāpati entregou os animais domésticos aos cuidados do *vaiśya* e, ao brāhmaṇa e ao rei, todas as criaturas.”¹⁸. O *vaiśya* deve ter domínio sobre certos conhecimentos, como os valores relativos das gemas, pérolas, corais, metais, tecidos, perfumes e condimentos, assim como do plantio das sementes, das qualidades das terras agrícolas, dos meios de pesagem e medida, das características desejáveis e indesejáveis das mercadorias, dos aspectos positivos e negativos das regiões, dos lucros e perdas prováveis de certos negócios e da melhor maneira de se criar animais, além de procurar se informar muito bem sobre os salários a serem pagos aos servos, dos diferentes idiomas das pessoas, dos métodos de estocar mercadorias e dos procedimentos de compra e venda (MDh IX,329-332), de modo que “Ele deve se esforçar ao máximo para aumentar suas posses de acordo com o *dharma* e distribuir diligentemente provisões a todas as criaturas.”¹⁹. A partir disto fica claro por que, na etiqueta social prescrita ao primeiro *āśrama*, o *brahmacārī* deve saudar um *vaiśya* perguntando-lhe se suas posses estão seguras (MDh II,127); ou, por que um *vaiśya* se purifica ao tocar seu agulhão e as

¹⁸ “for, after creating them, Prajāpati handed over to the Vaiśya the farm animals, and to the Brahmin and the king, all creatures.” (MDh IX,327. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 207).

¹⁹ “He should make the utmost effort at making his assets grow in accordance with the Law and diligently distribute food to all creatures.” (MDh IX,333. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 207). No versículo 328 do Capítulo IX o *MDh* indica que um *vaiśya* nunca deve cogitar de se furtar à criação de animais, de modo que esta ocupação se restrinja somente aos homens nascidos neste *varṇa* e que “sob nenhuma circunstância qualquer outro cuidará deles.” (“under no circumstances shall anyone else look after them.”. MDh IX,328. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 207).

rédeas de seus bois, após banhar-se segundo o rito prescrito (MDh V,83.99); ou ainda, por que num julgamento no qual foi chamado para ser testemunha em favor de um credor acerca do não-pagamento de dívidas (*rnādāna*) ele deve ser interrogado pelo juiz sobre suas vacas, sementes e ouro (MDh VIII,88), pois a eminência do homem *vaiśya* vem de sua riqueza material, da quantidade dos seus grãos e de suas mercadorias (MDh II,155), assim como a razão pela qual se espera que o primeiro nome de um recém-nascido *vaiśya* denote riqueza, e o segundo, prosperidade (MDh II,31)²⁰.

O *upanayana* para um *vaiśya* que procura obter sucesso em seus negócios deve ser realizado no sétimo ano desde a sua concepção, e, de maneira habitual, no décimo-segundo ano, de modo que o limite para tal seja em seu vigésimo-quarto ano desde a sua respectiva concepção, sob o risco de ser excluído da comunidade *ārya* e se tornar um *vrātya*.

Um curioso aspecto religioso acerca do *vaiśya* no *MDh* é sua ausência no trecho sobre os atributos (*guṇas*) da alma, fato que não nos permitiria configurar, espiritualmente, um *vaiśya* do ponto de vista de um destes atributos pelo qual sua *jīva* – a alma eterna e individual – mais se distingue, quais sejam, *sattva*, *rajas* ou *tamas* (Apêndice F), mas apenas por suas atribuições sócio-ocupacionais estabelecidas a partir do nascimento em seu próprio *varṇa*.

Certas características sociológicas são suficientes para privar um *vaiśya* ou alguém que se aproxime de suas condições sócio-ocupacionais prescritos pelo *MDh* de alguns privilégios rituais: com relação ao *Manuṣya-yajña*, ainda que um *vaiśya* satisfaça as condições para ser recebido como hóspede (*atithi*) na residência de um *brāhmaṇa gṛhin* – ao estar desprovido de qualquer tipo de provisões no momento de sua chegada ao respectivo lar, viver numa aldeia diferente do anfitrião, chegar no momento da refeição e ser desconhecido da família do respectivo *gṛhin* – ele deve ser servido junto com os servos do anfitrião (MDh III,112). Pessoas no exercício de ocupações que se aproximem de atividades típicas dos *vaiśyas* – como indivíduos que fabricam arcos e flechas, que tratam de elefantes, bois, cavalos e camelos, que vivem do comércio, que sejam usurárias, que pertençam a uma corporação, e também um comerciante de carnes, um pastor de rebanho, que cuide de carneiros e búfalos, ou que subsista com agricultura – são consideradas impróprias para participar do *Deva-yajña*, do *Pitr-yajña* e do *Śrāddha* (MDh III,152-154.160.162.166). Ao contrário do discípulo *brāhmaṇa*, é negada ao *brahmacārī* nascido no *varṇa* dos *vaiśyas* e que esteja sob condições de mendicância a comensalidade em rituais dedicados aos *devas* e aos ancestrais (MDh II,

²⁰ Assim como pela água que ele apenas toma em sua boca (MDh II,62).

190). O período de impureza de um *vaiśya* é de quinze dias após a morte de uma pessoa pertencente a sua ancestralidade, um período maior do que aquele designado para os dois *varṇas* superiores.

Outros aspectos sociológicos dos *vaiśyas* estão presentes no trecho dos 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*), nos quais a dignidade de um *vaiśya* pode ser equivalente à dos outros *varṇas* no que diz respeito a algumas manifestações verbais suas em público, ao contrário do que se refere a sua relação com os bens materiais alheios. Ao passo que um *vaiśya* pode, legitimamente, servir de testemunha em favor de um credor em processos judiciais acerca do não-pagamento de dívidas (*ṛnādāna*) por parte do respectivo devedor, a vida de um *vaiśya* tem mais valor do que uma verdade que possa levar a sua própria execução no caso dele prestar um falso testemunho (MDh VIII,104). O *vaiśya* é tão passível de multa por difamar um *brāhmaṇa* quanto um *brāhmaṇa* o é pela mesma ofensa dirigida a um *vaiśya* (MDh VIII,267-268), de modo que os dois se equivalem na pena que lhes é designada pelo mesmo tipo de crime, apesar de hierarquicamente distintos. A responsabilidade de um *vaiśya* por um furto (*steya*) cometido é proporcional a sua posição na hierarquia do sistema de *varṇas*, ou seja, maior do que a de um *sūdra* e menor do que a de um *kṣatriya* e um *brāhmaṇa* (MDh VIII,337).

Dos matrimônios legítimos para os *vaiśyas*, o *MDh* aponta aquele no qual o noivo paga, consoante suas possibilidades e sua vontade, à família da noiva para a realização do casamento – o matrimônio *Āsura*, o único recomendado pelo *MDh* aos *vaiśyas* –, aquele cuja realização só depende do amor e da união sexual voluntária dos cônjuges – o matrimônio *Gāndharva* –, e aquele no qual um homem secretamente deflora uma mulher adormecida, embriagada ou mentalmente transtornada, sendo inevitável a união conjugal – o matrimônio *Paiśacya* –, permitindo-se ao *vaiśya* desposar mulheres *sūdras*, além, é claro, daquelas de seu mesmo *varṇa* (MDh III,13) ao se abrir certas exceções matrimoniais por causa de possíveis concupiscências. A pena para um *vaiśya* que cometeu adultério com uma mulher *brāhmaṇa* desprotegida ou uma mulher *kṣatriya* ou *sūdra* é uma multa em dinheiro, mas com uma mulher protegida dentre algum dos três *varṇas* superiores é a prisão por um ano com o confisco de suas propriedades materiais (MDh VIII, 375-376.382-385). A herança à qual um filho gerado de um pai *brāhmaṇa* e uma mulher *vaiśya* tem direito também segue as determinações hierárquicas do sistema de *varṇas*, seja equivalente a uma parte e meia do espólio da herança deixada para um irmão do mesmo pai nascido de mulher *brāhmaṇa*, seja equivalente a dois décimos do total de bens do pai *brāhmaṇa*, menor do que uma herança prescrita para um filho de mãe *brāhmaṇa* ou *kṣatriya* e maior do que para um gerado de

mulher *sūdra*. Um filho de pai *vaiśya* e mãe *sūdra* receberá o que seu pai puder lhe dar (MDh IX,151.153.155).

Segundo o *MDh* a dedicação a certas atividades típicas dos *vaiśyas*, como os ofícios artesanais, o comércio, a pecuária, a criação de cavalos, a manutenção de veículos, assim como a agricultura, pode arruinar e fazer com que mesmo famílias brāhmaṇicas mais respeitáveis e dignas caiam em descrédito (MDh III,64). Apesar de existir uma certa anuência com relação aos meios de subsistência característicos dos *vaiśyas* permitidos ao *brāhmaṇa gr̥hin*, como o comércio (*satyānṛta*) e a agricultura (*pramṛta*) (MDh IV,4-5), de fato ele não deve buscar por riqueza material com excessiva paixão, evitando assim esgotar seu corpo com o comércio ou a prestação de serviços, contentando-se com bens materiais necessários à sua subsistência e com as atividades específicas de seu *varṇa*.

Duas observações de Max Weber que encontram respaldo no *MDh* são pertinentes para uma compreensão sociológica do *vaiśya* no sistema *varṇa-āśrama-dharma*, pelo menos de maneira mais nítida do que no âmbito espiritual dos atributos (*guṇas*) da alma. A primeira é uma característica sociológica do *vaiśya* com relação aos outros três *varṇas*, pois, como é possível notar, apesar de não ter os privilégios ritualísticos dos *brāhmaṇas* e dos *kṣatriyas*, os *vaiśyas* tinham o privilégio da posse sobre a terra, ao contrário dos *sūdras*²¹. Além disso, como foi exposto no item 2.2, o contexto histórico de surgimento do *MDh* testemunhou o desenvolvimento urbano do subcontinente indiano, o que, para Weber, teria promovido uma consolidação do princípio do *ahiṃsā*, observado, entre outros, pelo Budismo e pelo Jainismo, gerando uma circunscrição social e ritual dos *vaiśyas* por, inevitavelmente, maltratarem e destruírem animais na aragem do solo e em sua própria criação, de maneira que o cultivo de várias espécies de grãos e a pecuária teriam caído na reprovação social por serem consideradas práticas degradantes e profanadoras por várias razões ritualísticas e existenciais:

Um brāhmaṇa, ou mesmo um kṣatriya, que ganha a vida através de uma ocupação de vaiśya, deve tentar o possível para evitar a agricultura, a qual envolve agressão aos seres vivos [hiṃsā] [...]. Pessoas acham que a agricultura é algo salutar. Mesmo assim é uma ocupação condenada pelas pessoas virtuosas; o arado com uma ponta de ferro dilacera o solo, assim como as criaturas que nele vivem.²²

²¹ Max WEBER, *The Religion of India*, p. 77.

²² “A Brahmin, or even a Kṣatriya, who earns a living by the Vaiśya occupation, should try his best to avoid agriculture, which involves injury to living beings [...]. People think that agriculture is something wholesome. Yet it is an occupation condemned by good people; the plow with an iron tip lacerates the ground as well as creatures living in it.” (MDh X,83-84. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 212).

Max Weber assinala ainda que “a ênfase crescente sobre a cultura literata e o aprendizado como a suprema qualificação religiosa e estamental no lugar do carisma mágico levou a uma opressão social do camponês.”²³.

O *dharma* do *sūdra* no *MDh* pode ser observado não só no trecho que lhe é especificamente dedicado – MDh IX,334-335 –, como também ao longo dos trechos sobre os *dharmas* do *brāhmaṇa* e do *kṣatriya*.

À primeira vista, fica claro que a condição ritual de um *sūdra* é a de um homem ritualmente desqualificado na sociedade hindu por lhe ser negada a condição de sujeito do ritual (*yajamāna*), tanto na cerimônia do *upanayana* – constituindo com isto o grupo de pessoas com o nascimento físico apenas (*ekajātayaḥ*) –, como também em “todos os ritos [karmans] dos *dvijas*.”²⁴. A partir desta condição, os *sūdras* são estabelecidos no *MDh* como um duplo referencial, seja de uma certa alteridade ritual dos *āryas* pela impossibilidade irrevogável de realização dos ritos védicos enquanto seu sujeito, visto que um *brāhmaṇa* “é igual a um *sūdra* até [...] nascer do Veda”²⁵, seja de desqualificação ritual dos *brāhmaṇas* que transgridem seus deveres védicos, pois “Quando um *brāhmaṇa* dispende grande esforço em outros assuntos sem estudar o Veda, enquanto estiver vivo [...] é rapidamente reduzido ao status de um *sūdra* junto com seus filhos.”²⁶. Esta exclusão ritual decorre de uma lógica interna do sistema de *āśramas* clássico, pela primeira vez apresentado justamente pelo *MDh*:

O sistema clássico [...] prevê uma passagem ordenada de um *āśrama* para o outro. [...] Como um indivíduo deve estar na primeira etapa [*brahmacarya*] antes de ingressar na segunda [*grhastha*], todos os *āśramas* seriam necessariamente restritos aos homens duplamente nascidos [*dvijas*]. Não há nada no [*MDh*] [...] que contradiga tal conclusão.²⁷

²³ “the increasing emphasis on literary culture and learning as the supreme religious and status qualification in place of magical charisma led to the social oppression of the peasant.” (Max WEBER, op. cit., p. 84).

²⁴ “all rites of the twice-born” (MDh II,103. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 100).

²⁵ “equal to a *sūdra* until [...] is born from the Veda” (MDh II,172. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 103).

²⁶ “When a Brahmin expends great effort in other matters without studying the Veda, while still alive he is quickly reduced to the status of a *Sūdra*, together with his children.” (MDh II,168. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 103).

²⁷ “The classical system [...] envisages an orderly passage from one *āśrama* to the next. [...] As an individual should be in the first stage prior to entering the second, all the *āśramas* would be necessarily restricted to twice-born men. There is nothing in *Manu* [...] to contradict such a conclusion.” (Patrick OLIVELLE. *The Āśrama System*, p. 191, grifo do autor). Por isso mesmo, afirma Olivelle, haveria uma “unanimidade entre autores *brāhmaṇicos* em excluir *sūdras* da iniciação védica e estudo védico, isto é, do *āśrama* de um discípulo.” (“unanimity among *Brāhmaṇical* authors in excluding *Sūdras* from vedic initiation and vedic study, that is, from the *āśrama* of a student.” Idem, p. 193, grifo do autor).

Em uma das seções de sua obra *The Āśrama System*, Olivelle refere-se a alguns debates acerca da relação entre o *varṇa* dos *śūdras* e o sistema de *āśramas*, principalmente sobre o estágio marital (*gṛhastha*), no intuito de apontar para uma visão de Medhātithi acerca da obtenção de frutos espirituais para uma outra existência através das ocupações específicas do *śūdra*, pois ao viver como um chefe de família, gerar filhos e realizar um serviço obediente aos *dvijas* e *āśramas*, ele obteria os frutos espirituais igualmente possíveis aos indivíduos vivendo nos *āśramas*, com exceção de *mokṣa*, fruto do *saṃnyāsa*²⁸.

Em várias circunstâncias ao longo do *MDh* é possível observar a desqualificação que a presença do *śūdra*, de seus aspectos ocupacionais específicos ou de pessoas que lhe sejam próximas provocam nos rituais védicos, pois o esposo de uma mulher *śūdra*, alguém que seja um pupilo (*śiṣya*) ou *guru* de um *śūdra*, assim como aquele que adote alguma ocupação específica dos *śūdras* são inapropriados para a comensalidade num *Deva-yajña* e num *Pitr-yajña* (MDh III,155-156.164). O estabelecimento de laços sexuais por parte de um *gṛhin* com uma mulher *śūdra* logo após um *Śrāddha* afeta negativamente a condição das almas dos ancestrais (*pitṛs*) do respectivo *gṛhin* (MDh III,250). Malgrado a possibilidade de serviço aos *śūdras* nas condições legítimas de um hóspede (*atithi*) num *Manuṣya-yajña*, eles são relegados à vez dos servos no momento de serem atendidos, de modo que a precedência e a qualidade de tratamento na recepção dos hóspedes (*atithis*) para um *Manuṣya-yajña* seja de acordo com as orientações do *MDh*, isto é, proporcional à hierarquia dos *varṇas*.

O *śūdra* deve ser privado de vários benefícios rituais e éticos oferecidos por um *gṛhin*, tais como conselhos em geral, sobras rituais ou o que quer que tenha sido oferecido aos *devas*, assim como a audição da recitação védica e até uma observância (*vrata*), pois, do contrário, o *gṛhin* se precipitará junto com o respectivo *śūdra* na escuridão denominada *Asaṃvṛta* (MDh IV,80-81.99.108). Outra circunstância na qual a presença de um *śūdra* é inexoravelmente prejudicial ao *gṛhin* no âmbito religioso é a aceitação por parte do chefe de família de provisões (*pratigrahas*) daquele por debilitar sua eminência no conhecimento védico (MDh IV,211.218). Ao discutir o *dharma* do *śūdra* a partir das compilações dedicadas inteiramente a este tópico – textos conhecidos como *śūdradharmā-nibhanda* – Ananya Vajpeyi reconhece o impacto que a linguagem destes textos tem na maneira como o *śūdra* é definido enquanto uma pessoa distante do idioma sânscrito – um emblema do conhecimento sagrado dos *brāhmaṇas* – e de como esta linguagem pode ser até assustadora na descrição, policiamento, insulto, castigo e exclusão dos *śūdras* dos privilégios dos *varṇas* superiores.

²⁸ Ibidem, p. 194.

Vajpeyi afirma que estes dois usos da linguagem serviram como medida de inferioridade e arma de humilhação no universo hierárquico do *varṇa-āśrama-dharma*²⁹, o principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras*, dentre os quais o *MDh*:

[...] a relação do *śūdra* com o sânscrito e daí com domínios inteiros de prestígio social e poder político, é, na maioria das vezes, claramente e metonimicamente representada na relação do *śūdra* com o Veda. Se nós esquematizarmos uma situação de discurso paradigmático, o *śūdra* aparece como um ouvinte silencioso e destinatário indireto, nunca como um falante ou destinatário direto [...] a figura do *śūdra* assombra a literatura brāhmaṇica desde algumas de suas fases mais primitivas, e sempre no coração da alterização do *śūdra* repousa uma série de manobras cujo locus é a linguagem.³⁰

Um aspecto religioso digno de nota e que faz eco à análise de Vajpeyi é a proibição veemente prescrita ao *śūdra* sobre a instrução no *dharma* (*MDh* IV,80). A partir de algumas passagens do *MDh*, seria possível deduzir que tal proibição se sustenta muito mais na condição espiritual de um *śūdra*, supostamente insuficiente para uma ortodoxia e ortopraxia apropriadas nos âmbitos ético e ritual segundo o *dharma* – cuja alma seria caracterizada predominantemente pelos atributos de *tamas*, tais como o desvio da conduta apropriada, a ganância, a crueldade, entre outros (cf. Apêndice F) – do que em sua condição de nascimento (*jāti*), pois, segundo o *MDh*, o valor da mera afirmação de pertença baseada na superioridade hierárquica brāhmaṇica, ainda que duvidosa, tem mais legitimidade para autorizar a prescrição de direitos e deveres civis e religiosos dos praticantes hindus do que o contexto factual de uma origem inconfundível baseada na inferioridade hierárquica do sistema de *varṇas*:

Um brāhmaṇa que subsiste apenas pelo nome de sua *jāti*, ou alguém que simplesmente denomine a si mesmo de brāhmaṇa (embora sua origem seja incerta), pode, ao agrado rei, interpretar-lhe o *dharma*, mas nunca um *śūdra*. O reino deste monarca, que apenas observa enquanto um *śūdra* interpreta o *dharma*, afundará como uma vaca na lama. Todo reino no qual os *śūdras* são muito numerosos [...] perece rapidamente como um todo, assolado pela fome e pela doença.³¹

²⁹ Ananya VAJPEYI. *Śūdradharmā and legal treatments of caste*, p. 158.

³⁰ “the relationship of the Śūdra to Sanskrit and thence to entire realms of social prestige and political power, is most clearly and metonymically figured in the relationship of the Śūdra to the Veda. If we diagram a paradigmatic speech situation, the Śūdra appears as a silent listener and indirect addressee, never as a speaker or a direct addressee [...] the figure of the Śūdra haunts the Brahmanical literature from some of its earliest phases, and always at the heart of the othering of the Śūdra lies a set of maneuvers whose locus is language.” (Idem, pp. 158-159).

³¹ “20. A Brahmana who subsists only by the name of his caste (*gati*), or one who merely calls himself a Brahmana (though his origin be uncertain), may, at the king's pleasure, interpret the law to him, but never a Sudra. 21. The kingdom of that monarch, who looks on while a Sudra settles the law, will sink (low), like a

No tocante à condição espiritual de um *śūdra* sob uma perspectiva transmigracional de sua alma (*saṃsāra*), observa-se no *MDh* a maneira pela qual não só é impossível aos *śūdras* a consecução de uma condição melhor numa existência vindoura de sua alma através de rituais (*karmans*) para este fim, como também a maneira pela qual os aspectos sócio-ocupacionais e espirituais perpassam a si mesmos de modo a estabelecer sua condição na sociedade hindu, e as possibilidades ônticas às quais o *śūdra* pode aspirar numa próxima existência neste mundo:

Para o *śūdra* [...] o dharma mais elevado que conduz ao júbilo é simplesmente prestar serviço obediente [śuśrūṣa] a brāhmaṇas grhins virtuosos que sejam instruídos no Veda. Quando se mantém puro, serve obedientemente aos varṇas que lhe são superiores, é humilde e suave em sua fala, e sempre busca amparo nos brāhmaṇas, ele obtém um nascimento [num varṇa] superior.³²

Os aspectos sociológicos do *śūdra* no *MDh* podem ser observados ao longo dos 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*), assim como nos *dharmas* de *brahmacarya* e de *grhastha*. É possível notar um reconhecimento de dignidade atribuída pelo meio social hindu aos *śūdras* com relação a sua longevidade, eminência pela qual ele é respeitado (MDh II,137.155), e na prescrição endereçada aos *brahmacārīs* quanto à saudação devida aos *śūdras* ao encontrá-los, perguntando sobre seu estado de saúde (MDh II,127). À semelhança dos *vaiśyas*, os *śūdras* também são qualificados para servir de testemunha em favor de um credor em processos judiciais acerca do não-pagamento de dívidas (*ṛnādāna*) pelo devedor em questão, porém somente em favor de outro *śūdra* (MDh VIII,62.68)³³. O valor da vida de um *śūdra* num *ṛnādāna*, tal como dos outros três *varṇas*, também é maior do que uma verdade que possa conduzir a sua morte se o respectivo *śūdra* tiver prestado falso testemunho. Outro aspecto sociológico que chama a atenção se compararmos os *śūdras* com os outros *varṇas* é o fato da pena para furto (*steya*) cometido pelo primeiro ser a menor dentre todos (MDh VIII,337).

cow in a morass. 22. That kingdom where Sudras are very numerous [...] soon entirely perishes, afflicted by famine and disease.” (MDh VIII,20-22. In: Georg BÜHLER (tr.). *The Laws of Manu*.)

³² “For the Śūdra [...] the highest Law leading to bliss is simply to render obedient service to distinguished Brahmin householders who are learned in the Veda. When he keeps himself pure, obediently serves the highest class, is soft-spoken and humble, and always takes refuge in Brahmins, he obtains a higher birth.” (MDh IX,334-335. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 207.)

³³ À testemunha *śūdra* o rei deve se dirigir aludindo às transgressões que causam a perda do *varṇa* (MDh VIII,88).

Um *grhin* pode aceitar provisões (*pratigrahas*) de alguns poucos indivíduos classificados no *varṇa* dos *śūdras*, como um meeiro seu, um amigo de sua família, seu vaqueiro, seu servo (*dāsa*) e seu barbeiro (MDh IV,253). A partir desta e de outras passagens do *MDh*, é possível notar o uso da palavra *servo* (*slave*) nas traduções inglesas de Georg Bühler e Patrick Olivelle, palavra esta que encontra no original em sânscrito a palavra *dāsa* como sua fonte. Uma referência encontra-se em MDh VIII,414-416:

Mesmo quando liberado por seu senhor, um *śūdra* não está livre de seu status de servo [*dāsa*], pois isto lhe é inato, e quem pode remover isto dele? Existem sete tipos de servos [*dāsas*]: um homem capturado em guerra, um homem que fez a si mesmo de servo para receber comida, um servo nascido na casa [onde trabalha], um servo comprado, um servo dado, um servo hereditário, e um homem escravizado por castigo. Esposa, filho, e servo [*dāsa*] – todos estes três, a tradição [*smṛti*] nos diz, não têm propriedade. O que quer que eles ganhem se torna propriedade do homem a quem pertencem.³⁴

Outra referência está em MDh IX,179: “O filho que um *śūdra* gera através de uma serva [*dāsī*] ou através de uma serva casada com um escravo [*dāsa*] pode tomar parte [da herança] com a permissão de seu pai – este é o *dharma* estabelecido.”³⁵. Em nota a esta passagem específica, Olivelle assim explica: “*dāsa* e *dāsī*, embora literalmente ‘homem servo’ e ‘mulher serva’, referem-se, de fato, a um homem e uma mulher *śūdra*, respectivamente. Em outras palavras, *dāsa* aqui é um sinônimo de *śūdra*.”³⁶. A partir destes trechos, é possível concluir que o *dāsa* seria um indivíduo a quem não resta outra condição senão a da servidão. Portanto, apesar de ser um perfil sócio-ocupacional nominalmente ausente do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, o *dāsa* auxilia na compreensão da condição dos *śūdras* na sociedade hindu segundo o *MDh*, pois, através de determinadas características ocupacionais, é possível deduzir que nem sempre o nascimento confirma a condição social do

³⁴ “Even when he is released by his master, a Śūdra is not freed from his slave status; for that is innate in him and who can remove it from him? [...] Wife, son, and slave – all these three, tradition tells us, are without property. Whatever they may earn becomes the property of the man to whom they belong.” (MDh VIII,414.416. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 189.) Bühler assim traduz este versículo: “Um Śūdra, embora emancipado por seu mestre, não está liberado da servidão; desde que lhe é inata, quem pode libertá-lo disso? [...] Uma esposa, um filho, e um servo, declara-se que estes três não têm propriedade; a riqueza que eles ganharem é (adquirida) para aquele a quem eles pertencem.” (“414. A Sudra, though emancipated by his master, is not released from servitude; since that is innate in him, who can set him free from it? [...] 416. A wife, a son, and a slave, these three are declared to have no property; the wealth which they earn is (acquired) for him to whom they belong.”. MDh VIII,414.416. In: Georg BÜHLER (tr.). *The Laws of Manu*, grifo meu).

³⁵ “The son a Śūdra begets by a slave woman or by a slave woman married to a slave may take a share with his father’s permission – that is the settled Law.” (MDh IX,179. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 199).

³⁶ “*dāsa* and *dāsī*, although literally ‘slave man’ and ‘slave woman’, refer in fact to a Śūdra man and woman, respectively. In other words, *dāsa* here is a synonym for Śūdra.” (Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 330, nota 9.179).

varṇa mais inferior. De um ponto de vista religioso, existiria a possibilidade de absorção pelo próprio sistema *varṇa-āśrama-dharma* de indivíduos outrora ausentes, ainda que ritualmente indefinidos enquanto servos (*dāśas*), pois é justamente pelo devido cumprimento dos aspectos ocupacionais designados especificamente para o *varṇa* dos *śūdras* que é possível a um servo (*dāśa*) anteriormente fora do sistema aspirar a uma condição existencial melhor numa próxima existência neste mundo.

A presença de um *śūdra* é um fator desqualificador também em termos sociológicos, à semelhança do que lhe acontece nos rituais védicos. O *gṛhin* deve evitar não só residir num reino governado por um *śūdra*, como também sua companhia, prejudicial ao status e prerrogativas sociais de um chefe de família (MDh IV,61.245), além da exortação que o próprio MDh faz com relação ao sustento de um *brāhmaṇa gṛhin* nunca se basear numa ocupação especificamente designada aos *śūdras*, ou seja, a servidão (*svavṛtti*). Outra nuance sociológica desfavorável aos *śūdras* é a diferença qualitativa entre as penas prescritas pela difamação (*vakpāruṣya*) cometida por *brāhmaṇas* e *śūdras*, pois ao primeiro é designada uma multa em dinheiro por ter ofendido verbalmente o segundo, e ao segundo é previsto um castigo corporal por ter difamado o primeiro (MDh VIII,267-268).

O MDh aponta os matrimônios *Āśura* – o único recomendado –, *Gāndharva* e *Paiśacya* como legítimos para os *śūdras*, permitindo aos homens *śūdras* somente mulheres de seu mesmo *varṇa* para o casamento (MDh III,13.24). Ao filho de um homem *brāhmaṇa* com uma mulher *śūdra* cabe um décimo do espólio da herança deixada para um irmão do mesmo pai nascido de mulher *brāhmaṇa* ou do total de bens do mesmo pai, de modo que é possível observar uma proporção equivalente entre a quantidade da herança e o *varṇa* no qual a mãe do respectivo filho tenha nascido (MDh IX,151.153). Este contexto sociologicamente desfavorável também no universo matrimonial dos *śūdras* encontra respaldo no MDh acerca das penas para adultérios cometidos, pois no caso de um *dvija* cometer adultério com uma mulher *śūdra*, a pena prescrita baseia-se no pagamento de multa em dinheiro (MDh VIII,383.385), ao contrário de um homem *śūdra* que cometer adultério com uma mulher nascida num *varṇa* de *dvijas*, transgressão para a qual é prevista a perda de um membro corporal, de suas propriedades, e até de sua vida, dependendo do caso (MDh VIII,374).

Gopal faz algumas observações pertinentes sobre a maneira pela qual certos aspectos rituais e sociais dos *śūdras* foram formalmente estabelecidos desde os *Dharmasūtras* até o MDh especificamente. O autor reconhece a existência de várias distinções sociais e religiosas entre os *śūdras* e os *āryas*, pois ao primeiro foi negada a aptidão para questões sociais legais, assim como o estudo dos *Vedas*, provavelmente motivado por um receio de que os *mantras*

védicos tão valorizados pelos *āryas* pudessem ser extremamente deteriorados no caso dos *śūdras*, com supostos hábitos vernaculares distintos, serem autorizados a pronunciá-los³⁷. À medida em que o tempo passou, Gopal acredita que o sistema de *varṇas* se tornou mais rígido e detalhista, ampliando ainda mais o abismo de suas diferenças:

Os últimos sūtras e smṛtis parecem adotar uma atitude cruel para com os śūdras. [...] A injunção de Manu [*MDh*] contra os śūdras atesta para o crescimento do poder do último. O acesso ao poder pelos śūdras, que eram considerados como sendo uma casta [*varṇa*] inferior despertou a inveja das castas [*varṇas*] superiores e levou a uma ampliação posterior das diferenças de casta [*varṇa*]. As distinções de casta [*varṇa*] foram introduzidas em cada esfera da vida social.³⁸

3.4 *Dharma* (dever) e os casos de exceção

Ao longo dos trechos dedicados aos *dharmas* dos quatro *varṇas*³⁹ (*MDh* II,26-IX,336) é possível identificar a presença de vários grupos sócio-ocupacionais (*jātis*) que aparentemente escapam às prescrições ideais do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, mas que são concretamente reconhecidos pelo *MDh* na sociedade hindu da época atribuída ao seu surgimento, tratados principalmente no capítulo X do *MDh*. A partir da análise do *MDh*, identificamos dois tipos de causa para o surgimento dessas comunidades face as determinações ideais do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, tanto de natureza interna quanto de natureza externa ao *Āryāvarta* – extensão territorial sob a direção espiritual de *brāhmaṇas* virtuosos e instruídos (Apêndice E; Anexo B). A causa de natureza externa é identificável no *MDh* através de indícios da assimilação de povos estrangeiros segundo um processo de inclusão pela desqualificação ritual e ocupacional dentro da hierarquia dos *varṇas*, entre os quais reconhece-se inclusive alguns nomes étnicos, como os *coḍas* e os *draviḍas*, dravidianos provenientes do sul do subcontinente indiano, os *kāmbojas* da região atual do Paquistão, além dos persas, dos gregos e dos chineses (cf. item 2.2), denominados de *dasyus* como um todo (*MDh* X,43-45).

³⁷ Ram GOPAL. op. cit., p. 126.

³⁸ “The later Sūtras and Smṛitis seem to adopt an uncharitable attitude towards the Śūdras. [...] Manu’s injunction against the Śūdras testifies to the growing power of the latter. Accession to the power of the Śūdras who were considered to be an inferior caste aroused the envy of the superior castes and led to the further widening of caste-differences. The distinctions of caste were introduced in every sphere of social life.” (Ram GOPAL. Idem, p. 127).

³⁹ Pelo menos no que concerne ao cumprimento adequado das prescrições éticas e injunções rituais segundo parâmetros ideais do *MDh*, e não em tempos adversos, num número que excede os quatro *varṇas* previstos.

Uma das causas de natureza interna ao sistema *varṇa-āśrama-dharma* está na negligência do cumprimento dos prazos de realização do *upanayana*, circunstância que resulta na exclusão ritual e matrimonial do menino hindu da comunidade *ārya* sob a designação de *vrātya*, com a possibilidade de cinco a sete *vrātyas* a partir de cada *varṇa* (MDh X,20-23), conforme foi apresentado acima no item 2.4 acerca daqueles que não conseguiram viver segundo as prescrições e exigências de seu próprio *varṇa*. Outra causa para explicar a existência de grupos sócio-ocupacionais que se constituam como casos excepcionais não previstos pelo sistema *varṇa-āśrama-dharma* é a ocorrência de tipos de exogamia anômalos resultantes de adultérios entre os *varṇas* e de determinados casamentos não consentidos, além do abandono das ocupações próprias de cada homem hindu segundo seu respectivo *varṇa* (MDh X,24). Em alguns casos o *MDh* pressupõe inclusive certos padrões psicológicos negativos, como uma agressividade no comportamento dos *ugras*, seres “com as características físicas tanto de um *kṣatriya* quanto de uma *sūdra*”⁴⁰, citados dentre as pessoas das quais um *gṛhin* não deve aceitar provisões oferecidas num sacrifício (*yajña*) para consumo (MDh IV,212).

A partir das prescrições e descrições do *MDh*, conclui-se que quanto maior o hibridismo entre *jātis* de *varṇas* diferentes que antecedem e determinam o nascimento de um hindu – e, portanto, seu afastamento de uma prescrição sócio-ocupacional ideal –, maior o grau de exclusão que recai sobre ele, pois “homens excluídos (pelos *āryas*) [*bāhyas*] que se aproximam de mulheres hierarquicamente superiores geram *varṇas* ainda mais dignos de serem excluídos, [e] homens inferiores [*hīnās*,] *varṇas* ainda mais inferiores.”⁴¹. Observa-se no *MDh* uma preocupação não só com a definição das características comuns mais proeminentes dos casos excepcionais, como também sobre os meios pelos quais eles seriam distinguíveis dos *āryas* legítimos no convívio cotidiano da sociedade hindu, pois, apesar da aparência ou compleição de uma pessoa serem insuficientes para discerni-la como um *ārya* legítimo de um não-*ārya*, seria possível reconhecê-la através de suas ocupações, sua negligência ritual e certos traços psicológicos inocultáveis e pressupostos sobre sua *jāti*, como a aspereza e a crueldade: “Ainda que um homem tenha nascido numa família eminente, indubitavelmente ele compartilhará, em maior ou menor grau, do caráter de seus pais se for

⁴⁰ “with the physical characteristics of both a Kṣatriya and a Śūdra.” (MDh X,9. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 208).

⁴¹ “But men excluded (by the Aryans, vahya), who approach females of higher rank, beget races (varna) still more worthy to be excluded, low men (hina) still lower races” (MDh X,31. In: Georg BÜHLER (tr.). *The Laws of Manu*).

gerado através de uma relação adversa.”⁴². Acerca das ocupações, o *MDh* aponta as *jātis* desqualificadas por agredirem os seres vivos (*hiṃsā*) através da caça, pesca e morte de animais⁴³, e também do curtimento de couro⁴⁴; *jātis* com ocupações típicas dos *vaiśyas* e dos *śūdras*, como a pecuária, o comércio e a servidão⁴⁵; assim como aquelas envolvidas com atividades consideradas desqualificadas⁴⁶. Os indivíduos nascidos nestas *jātis* “devem viver próximos de árvores célebres e de cemitérios, montes e pequenos bosques, bem identificados e vivendo das ocupações que lhe são específicas.”⁴⁷.

O desprezo e desqualificação do indivíduo é proporcional ao ostracismo da aldeia ou à proximidade com atividades fúnebres atribuídas a sua respectiva *jāti*, como no caso das mulheres *āyogavas*, que se vestem com roupas dos mortos e consomem alimentos desprezíveis; dos *andhras* e *medas*, que habitam fora da aldeia; dos *sopākas*, considerados vis e desprezados pelas pessoas virtuosas, e que ganham a vida como algozes; dos *antyāvasāyins*, empregados em serviços funerários e desprezados mesmo por aqueles excluídos da comunidade *ārya*; e, principalmente, os *śvapacas* e os *cāṇḍālas*⁴⁸, cujos adornos devem ser de ferro, de modo que levem uma vida errante, sem lugar fixo, sendo-lhes proibido perambular por aldeias e cidades à noite, e pela manhã somente para realizar tarefas sob ordens do rei, sem esquecer-se de carregar consigo marcas que lhes distingam claramente na sociedade, e cujas propriedades consistem em cães e asnos (MDh X,54-55). Suas condições de sobrevivência material são restritas, segundo o *MDh*, a fazer negócios – e contrair matrimônios – somente com pessoas de suas mesmas *jātis* e depender de outros para ter o que comer, necessariamente obtido em recipientes quebrados. Além disso,

⁴² “If he is the result of a mixed union, even a man born in a prominent family will undoubtedly partake of his parents’ character to a greater or a lesser extent.” (MDh X,60. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 211).

⁴³ *Sairandhras*, *niśādas*, *medas*, *cuñcus*, *andhras*, *magdus*, *kṣattṛs*, *ugras* e *pulkasas*.

⁴⁴ *Kārāvaras* e *dhigvaṇas*.

⁴⁵ *Sūtas*, *māgadhas* e *sairandhras*.

⁴⁶ Como a cura de doenças pelos *ambasthas*, a carpintaria pelos *āyogavas*, o cuidado para com as mulheres dos *vaidehakas*, a lida com bambus pelos *pāṇḍusopākas* e com barcos pelos *dāsas*, e a soada de instrumentos musicais pelos *veṇas*.

⁴⁷ “should live by memorial trees and in cemeteries, hills and groves, well-recognizable and living by the occupations specific to them.” (MDh X,50. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 210).

⁴⁸ Além de serem considerados “os piores de todos os homens” (MDh X,12.26), cuja companhia deve ser evitada pelos *grhins* (MDh IV,79), os *cāṇḍālas* anulam a eficácia de um *pitṛ-yajña* e um *deva-yajña* quando olham para um *brāhmaṇa* consumindo de seus frutos rituais (MDh III,239), de modo que o útero de uma *cāṇḍāla* é um dos destinos transmigracionais designados pelo *MDh* para os assassinos de *brāhmaṇas* (MDh XII,55).

Eles devem levar os cadáveres daqueles sem parentes – esta é a norma estabelecida. Eles sempre devem executar aqueles condenados à morte da maneira prescrita pelos textos autorizados e ao comando do rei; e eles podem tomar para si as roupas, as camas, e os ornamentos daqueles condenados à morte.⁴⁹

A partir destas observações acerca da presença de vários grupos sócio-ocupacionais que escapam às prescrições ideais do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, é possível enxergar no *MDh* alguns aspectos sociológicos trabalhados na obra *Homo hierarchicus* acerca das *jātis*, assim como de suas diferenças tanto com os *varṇas* de modo geral quanto com os *śūdras* em particular. Ao se referir à questão sobre a distinção entre os *śūdras* e estas *jātis* socialmente desqualificadas, Louis Dumont não só remete a uma separação também presente no próprio capítulo X do *MDh* – “Três *varṇas* – *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya* – são *dvijas*; o quarto, *śūdra*, tem um nascimento apenas. Não há o quinto [*varṇa*].”⁵⁰ –, como também faz alusão a um processo de diferenciação que se desenvolveu com o tempo até resultar na cunhagem de um termo genérico para estes grupos sócio-ocupacionais cuja existência escapava à prescrição da teoria dos *varṇas*, pois

Mais tarde, expressões como ‘os últimos’, os ‘externos’ etc. se multiplicam, e a palavra ‘intocável’ (*aspr̥çya*) não é de todo desconhecida. A distinção, que durante muito tempo não se conseguiu fazer em teoria, termina por se impor: os *Shudras* adquiriram direitos, tornaram-se de fato membros da sociedade religiosa, e os excluídos são os quintos, os Intocáveis.⁵¹

Dumont se refere a alguns indícios que apontaram para a existência concreta dessas *jātis* em meio aos *varṇas* ao longo da história do subcontinente indiano, seja com relação ao seu status de excluídos do espaço da aldeia e desqualificados na sociedade hindu – “textos budistas testemunham desde uma época muito antiga a existência de fato de castas [*jātis*] desprezadas e também de profissões inferiores”⁵² –, seja com relação ao problema e, na perspectiva do próprio *MDh*, de se encaixá-los e inclui-los no paradigma sócio-ocupacional idealmente prescrito – “Trata-se da teoria [...] da ‘mistura de *varṇas*’, que dava nascimento a categorias mistas, inferiores e em si mesmas mais ou menos hierarquizadas [...] utilizada para

⁴⁹ “They should carry away the corpses of those without relatives – that is the settled rule. They should always execute those condemned to death in the manner prescribed by authoritative texts and at the command of the king; and they may take the clothes, beds, and ornaments of those condemned to death.” (MDh X,55b-56. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 210).

⁵⁰ “Three classes – Brahmin, Kṣatriya, and Vaiśya – are twice-born; the fourth, Śūdra, has a single birth. There is no fifth.” (MDh X,4. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 208).

⁵¹ Louis DUMONT. op. cit., p. 123, grifo do autor.

⁵² Idem, p. 123.

congregar as *jāti* reais às *varnas*”⁵³ –, tornando-se as tarefas de classificar e incluir os casos excepcionais na hierarquia dos *varnas* partes constitutivas da agenda do *MDh*. Nesta direção, Halbfass insiste no argumento de que os textos sagrados hindus não reconhecem qualquer “sistema de *jātis*” independente do sistema dos quatro *varnas*⁵⁴.

Outro aspecto ocupacional essencial para a compreensão destas *jātis* desprezadas pelos padrões ideais de prescrição sociológica e religiosa é o fato de suas atividades serem ao mesmo tempo a condição de sua desqualificação existencial e o fator de sua imprescindibilidade para a funcionalidade da sociedade segundo fins práticos para sua manutenção, que no caso consiste nos ofícios fúnebres de trato com os cadáveres, atividades que, inevitavelmente, conferem uma impureza orgânica permanente àqueles envolvidos. Dumont afirma que a atribuição de uma impureza rígida e permanente a certas categorias de indivíduos se deve a uma determinada especialização nas tarefas impuras com relação à vida orgânica, e também ressalta a complementaridade entre puro e impuro na sociedade hindu de maneira a apontar justamente para o sentido qualitativo e as dimensões sociológicas das *jātis* na sociedade hindu:

[...] a execução das tarefas impuras por uns é necessária à manutenção da pureza entre os outros. Os dois pólos são igualmente necessários, embora desiguais. [...] A conclusão é que a realidade social é uma totalidade feita de duas metades desiguais mas complementares.⁵⁵

O único horizonte de alcance de uma beatitude existencial para os casos excepcionais é determinado pela escolha voluntária de certa conduta ética a ser seguida pelo indivíduo, e não por certas injunções rituais que lhes sejam prescritas ou ocupações que lhes tenham sido designadas – no que também se diferem dos *sūdras*, aos quais é possível aspirar a uma condição melhor numa existência vindoura de sua alma neste mundo através do cumprimento de suas ocupações específicas –, pois, apesar do estabelecimento de uma inferioridade ritual dos homens excluídos pelos *āryas* (*bāhyas*), o *MDh* aponta para perspectivas existenciais positivas de uma bem-aventurança para estes indivíduos no caso de se desviarem do *modus vivendi* que se lhes é pressuposto e se dedicarem gratuitamente à benemerência para com os *brāhmaṇas*, as vacas e as pessoas material e ritualmente condicionadas aos homens *āryas*, sem esperar qualquer recompensa por isto (*MDh* X,62).

⁵³ Ibidem, p. 123.

⁵⁴ Wilhelm HALBFASS. *Tradition and Reflection*, p. 351.

⁵⁵ Louis DUMONT. op. cit., p. 106.

A posição da mulher hindu enquanto um gênero na sociedade hindu com seus aspectos sociológicos e religiosos no sistema *varṇa-āśrama-dharma* recebe uma atenção especial do *MDh*. Além de referências esparsas à mulher hindu ao longo dos trechos dos *dharma*s do *brāhmaṇa* e do *kṣatriya*, o *MDh* possui um pequeno trecho especificamente dedicado às mulheres (MDh V,147-168), que parece adquirir um aspecto de apêndice ao *dharma* do segundo *āśrama*, o *gṛhastha*, – no qual trata dos direitos e deveres dos cônjuges e de consequências espirituais possíveis à esposa, além de seu funeral –; e outro trecho, constitutivo dos 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*), no qual ela adquire uma certa proeminência, qual seja, os deveres do homem e da esposa (*strīpuṇḍharma*) (Apêndice C), no início do capítulo IX do *MDh*.

Apesar da imprescindibilidade da mulher para alguns aspectos religiosos e sociológicos do homem hindu, é difícil reconhecer no feminino um papel de protagonista sociológico do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, condição exclusivamente reservada aos homens *āryas*, ao contrário dos rituais domésticos (*gṛhya-yajñas*), nos quais dividem esta condição.

O *MDh* prescreve ao *brahmacārī* um padrão de etiqueta social para com as mulheres em geral e aquelas com as quais se mantém um grau de parentesco, principalmente em linha direta de descendência, sempre de pé e fazendo-se reconhecer pelo nome a todas as suas tias e a sua sogra, assim como faria com a esposa de seu *guru*, ou reverenciando as esposas de sua família a cada dia ou após uma viagem, de modo que sua mãe “é mais venerável do que [todas] elas.”⁵⁶. Um aspecto sociológico reiterado nestas circunstâncias é a proporção direta entre a dedicação e ênfase da reverência e o *varṇa* ao qual pertence sua nora ou a esposa de seu *guru*, com quem deve evitar ao máximo qualquer tipo de contato corporal que leve à lascívia de ambos⁵⁷, sendo preferível ao estudante uma atitude cerimoniosa “ao se prostrar no chão de acordo com a norma.”⁵⁸.

Com relação à dimensão sociológica que diferentes aspectos orgânicos femininos podem adquirir na sociedade hindu, o *MDh* repudia veementemente a presença ou contato com mulheres menstruadas – e, por isso mesmo, consideradas impuras até o fim do ciclo – ou

⁵⁶ “is more venerable than they.” (MDh II,133. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 101).

⁵⁷ “Qualquer um acima de 20 anos de idade e capaz de discernir entre o atraente e o não-atraente não deve saudar [...] uma esposa jovem de seu guru segurando os pés dela.” (“Anyone who is over 20 and able to distinguish between the attractive and the unattractive should not greet [...] a young wife of his teacher by clasping her feet.”. MDh II,212. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 105).

⁵⁸ “by prostrating himself on the ground according to rule.” (MDh II,216. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 106).

em circunstâncias consideradas desagradáveis pela sociedade⁵⁹, com a perspectiva de um homem sacrificar sua busca por sabedoria, energia, vigor, visão e força vital (MDh IV,40-44.53.57; V,66.85). Outro aspecto sociológico presente nas indicações do *MDh* é dedicado ao nome de uma mulher hindu, do qual espera-se uma agradabilidade sonora e comportamental, pois deve ser de fácil pronúncia e significado claro, encantador, auspicioso e sem conotações agressivas, de modo a conter uma palavra de bem-aventurança⁶⁰.

Apesar disso, a mulher hindu é destituída de toda e qualquer autonomia individual positiva em suas ações na sociedade, pois uma das expectativas de cunho sociológico depositadas pelo *MDh* sobre a natureza intrínseca das mulheres é a propensão que ela teria de levar a uma lascívia tanto de homens ignorantes quanto de homens instruídos, contribuindo, ainda que indiretamente ou contra sua própria vontade, para a transgressão dos padrões consuetudinários de virtude e conduta ética, além de submetê-los à cólera e à luxúria (MDh II,213-214). Para o *MDh*, uma mulher criança, jovem, adulta ou idosa nunca deve viver ou realizar qualquer tarefa por si só, permanecendo sempre sob a tutela e proteção de seu pai, marido ou filhos homens, eliminando com isto qualquer possibilidade de atrair desgraça para a sua família e a de seu esposo. Esta dependência se manifesta também na necessidade de guarda e proteção pressupostos sobre a mulher, pois elas “precisam ser protegidas de seu exterior e guardadas contra suas próprias propensões naturais.”⁶¹. Além disso, “Ela deve estar sempre de bom humor, ser habilidosa nas tarefas domésticas, cuidadosa na limpeza dos utensílios, e frugal nos gastos.”⁶². Em contrapartida, a harmonia doméstica calcada na reverência e respeito às mulheres é diretamente proporcional à obtenção de prosperidade material pela família e regozijo pelos *devas*, ao passo que um ambiente hostil e tormentoso para com as mulheres consanguíneas impede a obtenção de frutos rituais e conduz à desgraça dos seus familiares, inclusive com a possibilidade de uma mulher desprezada amaldiçoar e arruinar qualquer lar através de sortilégios: “Portanto, os homens que procuram (seu próprio) bem estar devem sempre honrar as mulheres com enfeites, vestimentas e comidas deliciosas como presentes em dias comemorativos e festivais.”⁶³. Outra consequência religiosa que recai

⁵⁹ Estando nuas ou se alimentando, espirrando, bocejando, aplicando colírio nos olhos ou em momentos de conforto ou intimidade com atitudes despreocupadas.

⁶⁰ Em nota a este trecho, Olivelle menciona alguns exemplos elencados por Kullūka para nomes femininos independentemente do *varṇa*, e.g. *yaśodā*, *devī*, *suvadānā*, *maṅgaladevī* e *subhadrā*.

⁶¹ “need to be protected from the outside and guarded against their own natural propensities.” (Patrick OLIVELLE. *The Āśrama System*, p. 185).

⁶² “She should be always cheerful, clever at housework, careful in keeping the utensils clean, and frugal in her expenditures.” (MDh V,150. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 146).

⁶³ “Hence men who seek (their own) welfare, should always honour women on holidays and festivals with (gifts of) ornaments, clothes, and (dainty) food” (MDh III,59. In: Georg BÜHLER (tr.). *The Laws of Manu*). Além disso, a boca de uma mulher é citada como algo puro *per se* pelo *MDh* (MDh V,130).

sobre aqueles que tratam a mulher com descaso ou desprezo é o merecimento do inferno pelos parentes que fazem dos bens adquiridos do matrimônio de uma noiva de sua família a razão de seu sustento (MDh III,52).

Uma realidade que fica clara nas prescrições éticas sobre o matrimônio hindu é uma assimetria entre marido e mulher com relação à fidelidade conjugal e à constância comportamental, muito mais restritivas para a mulher, pois, considerando-se a recomendação para cultuar seu marido como um *deva* ainda que ele seja desprovido de virtude ou qualidades positivas e entregue à lascívia (MDh V,154), ao homem hindu é permitido outro matrimônio após o falecimento de sua esposa, cabendo à mulher viúva o celibato e a paciência para adquirir boa fama na sociedade e conseguir vislumbrar perspectivas de obtenção de um paraíso (*svarga*), de modo que ela lhe deva fidelidade irrestrita em vida ou após seu falecimento, pois “Quando uma mulher é infiel ao seu esposo por causa de seu intenso desejo de ter filhos, ela cai em desgraça neste mundo [iha] e é excluída do mundo [loka] de seu esposo.”⁶⁴.

Segundo Olivelle, a mulher ocupa uma posição ambivalente nos universos ortoprático e ortodoxo da vida de uma família hindu, pois, ao mesmo tempo que desempenha um papel central e indispensável no sacrifício (*yajña*) e na procriação, não lhe é possível ter uma vida independente de suas referências masculinas. A tradição (*smṛti*) estabelece a cerimônia de casamento como equivalente ao rito de consagração védica, o serviço ao marido como correspondente à vida ao lado de um *guru*, e o cumprimento das tarefas domésticas como equivalente ao estabelecimento dos fogos sagrados (MDh II,66-67), para o qual a esposa é imprescindível, visto que mesmo na condição de viúvo que cremou sua esposa com seu fogo sagrado (*agni*) e complementos sacrificiais segundo o *dharma*, o homem hindu “deve desposar novamente uma mulher e estabelecer de novo seus fogos sagrados [agnis].”⁶⁵.

Ao longo do trecho dedicado aos deveres do homem e da esposa hindus (*strīpumdharma*) (Apêndice C), o *MDh* aponta para uma união conjugal cuja indissolubilidade é vista não só a partir das injunções rituais que lhes sejam peculiares, como também das possíveis consequências espirituais advindas disso. A mulher é vista como portadora de muitas bênçãos, digna de honra, dotada de tal luz que não seria possível

⁶⁴ “When a woman is unfaithful to her husband because of her strong desire for children, she is disgraced in this world and excluded from the husband’s world.” (MDh V,161. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 147). No caso de infidelidade da mulher, o *MDh* afirma que “uma mulher cai em desgraça neste mundo, renasce no útero de uma chacal, e é atormentada por doenças malignas.” (“a woman becomes disgraced in the world, takes birth in a jackal’s womb, and is afflicted with evil diseases.”. MDh V,164. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 147).

⁶⁵ “should marry a wife again and establish anew his sacred fires.” (MDh V,168. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 147).

distingui-la da deusa da prosperidade (Śrī) por causa de seu papel no lar hindu (*grha*), de modo que a descendência do casal hindu, os ritos prescritos pelo *dharma*, os cuidados com a hospitalidade, a busca pelos prazeres sensuais e a obtenção de um paraíso (*svarga*) para alguém ou para os ancestrais (*pitrs*) de quem quer que seja dependem dela (MDh IX,26.28). Ao discursar sobre a questão acerca da posse sobre os filhos ser uma prerrogativa do pai ou da mãe pelos papéis que lhes cabem na concepção, o *MDh* acaba por enunciar, em uma das opiniões apresentadas, que

A esposa, o marido, e os filhos – esta é a extensão plena do próprio homem [puruṣa]. Os brāhmaṇas, da mesma forma, assim proclamam: “O esposo, diz a tradição [smṛti], é a esposa”. Nem pela venda, nem pelo repúdio, uma mulher rompe os laços com seu esposo; consideramos este o *dharma* outrora estabelecido por Prajāpati.⁶⁶

A protagonização dos rituais domésticos (*grhya-yajñas*) é, portanto, uma condição comungada pelos cônjuges, seja em sua própria realização gestual, seja na determinação das consequências espirituais relativas às existenciais individuais que lhes precedam e que lhes sucedam, constituindo com isso uma dimensão imprescindível dos aspectos religiosos observáveis do ponto de vista da mulher hindu para a compreensão do matrimônio hindu.

No âmbito ritual dos *Pañca Mahāyajña* a presença de uma mulher pode ser um fator excludente segundo o *varṇa* ao qual pertença e aos hábitos morais que cultive, pois a presença de uma esposa *śūdra*, de alguém que aceita o amante de sua mulher no próprio lar, de um indivíduo descendente de uma mulher viúva, adúltera ou casada por mais de uma vez ou o amante de uma cunhada são suficientes para desqualificá-lo para participar de um *Deva-yajña* e um *Pitr-yajña* (MDh III,155); assim como provisões ou oblações oferecidas por mulheres em geral, menstruadas, prostitutas ou promíscuas, sem marido ou impuras por causa do nascimento de uma criança são inauspiciosas para pessoas virtuosas e também desagradáveis aos *devas* (MDh IV,205.208-209.211-213). Apesar disso, sua presença pode representar uma possibilidade de almejar condições existenciais vindouras, visto que uma mulher desposada segundo o *dharma*, dedicada ao marido e ao culto aos ancestrais (*pitrs*) dele, pode consumir dos *piṇḍas* no caso de desejar um filho propenso à aquisição de uma série de qualidades, como inteligência, retidão, bondade, boa fama, vida longa, riqueza material e progenitura (MDh III,262-263). O *MDh* também aponta para uma cumplicidade da esposa para com seu

⁶⁶ “Wife, self, and offspring – that is the full extent of ‘man.’ Brahmins, likewise, proclaim this: ‘The husband, tradition says, is the wife.’ Neither sale nor dismissal cuts the wife loose from her husband; this we consider the Law established formerly by Prajāpati.” (MDh IX,45-46. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 192).

marido no momento de consumo do restante das provisões oferecidas em um *Manuṣya-yajña*, somente permitido após os hóspedes *brāhmaṇas*, os parentes e os servos terem terminado suas refeições, e depois do casal ter reverenciado os *devas*, os *ṛṣis*, os seres humanos, os ancestrais (*pitṛs*) e as divindades guardiãs do lar do esposo.

Outras possibilidades de busca espiritual pelas mulheres são contempladas e avaliadas pelo *MDh*: o *grhastha* não é o único *āśrama* no qual a mulher pode viver ao lado de seu marido, o qual decide se quer a companhia de sua esposa no caso de optar pela vida de eremita da floresta (*vānaprastha*), ou se lhe atribui a função exclusiva de cuidado dos filhos em casa sem acompanhá-lo (*MDh* VI,3). É possível observar no próprio *MDh* indícios que corroborem a participação das mulheres em algumas instituições sócio-religiosas que se aproximavam do sistema de *āśramas*: ao prescrever uma multa para os homens que se dedicam a conversações com mulheres que abraçaram a vida de ascetas errantes (*MDh* VIII,363), o próprio *MDh* acaba testemunhando indiretamente este tipo de *modus vivendi* feminino⁶⁷. Olivelle reitera, ainda, que estes estilos de vida independentes e celibatários para mulheres nunca foram integrados ao sistema de *āśramas*⁶⁸.

⁶⁷ Segundo Olivelle, “Há esmagadora evidência [...] para a existência, ainda que interna à tradição brāhmaṇica, de ascetas femininas independentes.” (“There is overwhelming evidence [...] for the existence even within the Brāhmaṇical tradition of independent female ascetics.”. In: Patrick OLIVELLE. *The Āśrama System*, p. 188).

⁶⁸ Patrick OLIVELLE. Idem, p. 190.

CONCLUSÃO

Na busca pelos aspectos sociológicos e religiosos do sistema *varṇa-āśrama-dharma* no *MDh*, deparamo-nos com a presença de dimensões e proporções de outros aspectos deste verdadeiro *summa spectro* do fluxo transmigracional segundo o *dharma* hindu, de modo que o *samsāra* também revele suas sincronias entre o quantitativo e o qualitativo, o extensivo e o intensivo, o relativo e o absoluto, o convergente e o divergente, o ativo e o passivo, o necessário e o suficiente, o estático e o dinâmico, o conjuntural e o estrutural, o imediato e o mediato, de modo que possam estabelecer relações direta ou inversamente proporcionais entre si.

A partir das inclinações taxonômicas e enciclopédicas na compilação e avaliação aplicadas a certos contextos de elegibilidade e seleção qualitativas de elementos humanos, materiais e transcendentais para o desempenho dos rituais e as condutas éticas segundo os fins seculares e espirituais almejados, os aspectos sociológicos e religiosos do sistema *varṇa-āśrama-dharma* comportam algumas reservas de sentido e aludem a realidades ontológicas que se constituem num verdadeiro compêndio do *summum bonum* dos horizontes existenciais hindus, como é possível observar no próprio *MDh*. Após a exposição e análise das dimensões qualitativas do sagrado e do sociológico de cada *varṇa*, assim como das esferas qualitativas do sagrado e do sociológico de cada um dos *āśramas*, das maneiras pelas quais o *MDh* os descreve segundo seus aspectos sociais, éticos, políticos e religiosos, bem como do(s) sentido(s) que suas ações adquirem na sociedade hindu, torna-se necessário, portanto, traçar um sumário das conclusões obtidas a partir dos usos que o *MDh* faz de cada *varṇa* e de cada *āśrama*, como os delimita, descreve e qualifica segundo suas funções sociológicas e religiosas no âmbito do *varṇa-āśrama-dharma* como um todo.

A partir do estudo sobre o primeiro *āśrama* (*brahmacarya*), é possível identificar no sistema *varṇa-āśrama-dharma*, segundo o *MDh*, uma dinâmica relacional determinada pelo reconhecimento das preeminências da natureza qualitativa, intrínseca e irrevogável dos aspectos religiosos e da vivência qualitativa e indispensavelmente reiterável dos aspectos sociológicos, como a primazia da eternidade védica sobre a procriação humana existencialmente transitória, ou uma respeitabilidade maior circunscrita a certas dimensões religiosas, como o conhecimento sagrado e a vida ritual, em comparação com certos aspectos sociológicos, como a riqueza, o parentesco e a idade, no intuito de enfatizar a promoção do conhecimento védico, que estabelece a eminência de um *brāhmaṇa* sobre a quantidade etária de uma pessoa – característica da respeitabilidade de um *śūdra*. Com efeito, é possível

também observar nesta mesma dinâmica o elogio da excelência de bens sociológicos advindos da disciplina ético-comportamental em detrimento de um conhecimento religioso meramente quantitativo.

Outra nuance que ressalta no *MDh* acerca dos aspectos religiosos e sociológicos é uma influência mútua na determinação das condições existenciais dos hindus. Neste intuito, certas consequências religiosas estariam intrinsecamente vinculadas a processos essencialmente sociológicos, como alguns efeitos espirituais obtidos por causa de certas condutas éticas reprováveis, assim como resultados transmigracionais advindos de possíveis negligências na cumplicidade e na maneira de se comunicar e de se dirigir do estudante (*brahmacārī*) para com o seu mestre, além do descuido nos processos de transmissão do *dharma* comportar tanto consequências civis quanto espirituais. A obtenção de certas realidades existenciais religiosas estaria condicionada a certos meios sócio-comportamentais de promoção do *dharma*, seja compreendida no conceito de *mokṣa*, nos frutos rituais védicos, ou na completude da proficiência nos textos védicos. Outra relação circunscreve-se apenas a um convívio concomitante dos aspectos religiosos e sociológicos, perceptível na maneira pela qual a promoção qualitativa das austeridades perpassa aspectos rituais e sociológicos. É possível igualmente identificar determinados efeitos espirituais provenientes de condutas rituais, assim como certas consequências sociais negativas de sua negligência, reconhecendo-se a proeminência da recitação védica, da honra devida pelo *brahmacārī* aos seus pais e ao seu *ācārya* como as austeridades religiosas (*tapas*) e o *dharma* mais elevado do estudante hindu.

Alguns aspectos estritamente sociológicos também merecem uma ênfase no *MDh*, como o respeito incondicional devido às pessoas próximas ao *brahmacārī* e responsáveis por sua formação intelectual e humana, e a sujeição e inferioridade do estudante para com seu mestre através do vestuário, dieta e comportamentos, guardando implicações sociais inclusive no trato com seus próprios parentes. Destacam-se também determinados valores e sentidos atribuídos às saudações na tradição preservada pelos *ṛṣis* no convívio social, assim como algumas precedências devidas a certos indivíduos nas relações em sociedade.

A partir da observação das duas realidades rituais inicialmente tratadas pelo *MDh* sobre o *dharma* do chefe de família hindu (*grhin*), quais sejam, os tipos de casamento e os cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*), é possível identificar exigências religiosas e não-religiosas que determinam as possibilidades do matrimônio hindu baseadas em suficiências rituais, geracionais, fisiológicas e psicológicas, bem como o reconhecimento e legitimação de alguns desvios matrimoniais comparados às normas ideais,

além de supostas características materiais, comportamentais e rituais que lhes sejam peculiares, e, por outro lado, de consequências espirituais decorrentes dos diferentes tipos de matrimônio hindu. Ao longo do trato dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários, destaca-se não só a maneira pela qual interagem os princípios de fundamentação ética dos rituais, as normas de conduta apropriada em sociedade, os aspectos do mundo material sem qualquer tipo de característica religiosa e as consequências espirituais envolvidas, como também o modo pelo qual estabelecem os critérios éticos, fisiológicos, conjugais, espirituais, ocupacionais, rituais e procedimentais de inclusão e exclusão de indivíduos presentes na sociedade hindu na comensalidade e no testemunho dos *Pañca Mahāyajña*, além de diferentes possibilidades de fruição de condições existenciais no fluxo transmigracional (*samsāra*).

Um aspecto sociológico que se destaca dos princípios éticos e morais da vida cotidiana do chefe de família (*grhin*) é o estabelecimento de uma ortodoxia e uma ortopraxia de virtudes centrais (*yama*) e observâncias secundárias (*niyama*) circunscritas às diretrizes éticas de seu comportamento no próprio lar e na sociedade.

Identifica-se uma relação sincrônica entre aspectos religiosos e sociológicos no *dharma* do *grhin*, como a superioridade qualitativa dos bens religiosos sobre os não-religiosos expressa nas doações (*pratigrahas*) oferecidas, os motivos religiosos e sociológicos que justificam sua recusa, as condições morais que caracterizam os méritos e deméritos de seu oferecimento, determinando inclusive certas consequências espirituais, ou ainda a relação de determinância entre a natureza das intenções das doações (*pratigrahas*) feitas, a legitimidade e adequação dos meios materiais para sua execução, o destino do oferecimento, e o direcionamento pela busca ou não de bens e méritos religiosos preceituados no âmbito das escrituras e das práticas védicas na obtenção de bens espirituais através delas. Além disso, observa-se uma relação entre a incorruptibilidade das provisões rituais segundo a intenção pela qual são oferecidas, por um lado, com determinados tipos de pessoas que as ofereçam, por outro, assim como das consequências espirituais e materiais advindas de seu consumo. É possível identificar algumas consequências religiosas e sociológicas acarretadas pela transgressão dos princípios de não-agressão às formas de vida (*ahimsā*), assim como da necessidade de sua cotidianidade ritual levá-lo a contemplar algumas reflexões sobre as aspirações humanas (*puruṣārthas*) estabelecidas pelas tradições do Hinduísmo.

Numa propedêutica divergente das buscas mundanas e/ou transmigracionais previstas pelo *dharma*, as principais dimensões sociológicas do eremita da floresta circunscrevem-se ao tipo de convívio social, aos hábitos alimentares, e aos valores a serem mantidos nessas esferas, sempre mantendo em seu horizonte uma indispensabilidade dos

rituais védicos e da diligência em sua realização, bem como condicionando as vias de alcance da perfeição espiritual ao estudo de escrituras sagradas e a certos meios sensoriais e materiais. O *modus vivendi* no estágio da renúncia (*saṁnyāsa*) prevê o desapego da busca de valores mundanos, de modo que o renunciante (*saṁnyāsī*) exerce sua indiferença tanto em relação às garantias materiais de existência neste mundo quanto em relação aos impulsos dos sentidos, mantendo a mendicância como ponto de tangência de ambos.

A partir do *dharma* do *kṣatriya* é possível identificar uma relação de imprescindibilidade entre o príncipe espiritual (*brāhmaṇa*) e o príncipe do *imperium* (rei) para a vivência quantitativa e qualitativa dos aspectos religiosos e sociológicos do sistema *varṇa-āśrama-dharma*; de interferência qualitativa da guerra na existência espiritual de um rei; e da eminência védica e provisão de suprimentos na arrecadação de tributos e impostos do reino. Além da existência do soberano político ser composta pela ritualística cotidiana, pelo conhecimento sobre a alma e por instâncias divinas constitutivas de seu próprio ente, o *MDh* estabelece uma proporção entre sua proeminência existencial e a responsabilidade que lhe é atribuída pela proteção da vida dos praticantes hindus e pela garantia do cumprimento das exigências e fins materiais e espirituais previstos pelo sistema *varṇa-āśrama-dharma*. Outros aspectos religiosos e sociológicos identificáveis em seu *dharma* apontam para disciplinas morais que o rei precisa manter consigo mesmo – e a reciprocidade existente entre os desvios morais e suas consequências materiais e espirituais – e a ética que deve seguir para com seus súditos, seus funcionários e com povos estrangeiros na gerência da máquina estatal e nas relações externas através dos recursos materiais e humanos do reino, admitindo-se, inclusive, o uso do monopólio legítimo da força para resolução de contingências adversas que escapem à previsibilidade prescritiva dos ideais pressupostos sobre o sistema *varṇa-āśrama-dharma*.

A esfera de atuação sociológica dos *vaiśyas* segundo o *MDh* contempla certas diferenças entre sua relação com os bens materiais alheios e sua dignidade baseada em atitudes suas em público, bem como a necessidade de conhecimentos técnicos específicos sobre agricultura, pecuária e comércio, de modo que é possível enxergar no *MDh* uma relação de simbiose entre o *dharma* do *vaiśya* e o *dharma* dos demais *varṇas* no que diz respeito aos meios materiais para subsistência dos indivíduos, à realização dos rituais e a possibilidade de busca por bens espirituais, concluindo-se, com isso, por uma irrevogável distinção e uma inevitável inseparabilidade entre os *vaiśyas* e os outros *varṇas* no sistema *varṇa-āśrama-dharma*. Concomitante a isto, não só a presença de suas atividades específicas é suficiente para desqualificá-lo ritualmente, como certas características sociológicas suas são o bastante

para privá-lo ou a alguém que se aproxime de suas condições sócio-ocupacionais prescritas no *MDh* de alguns privilégios rituais védicos.

A existência de um *sūdra* pode ser compreendida através de dois universos de desqualificação, a saber, a desqualificação ritual que lhe é inerente devido à ausência da condição de sujeito do ritual que lhe é atribuída, e a desqualificação sociológica que sua mera presença física ou de pessoas que lhe sejam próximas pode oferecer aos indivíduos do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, segundo o *MDh*, inclusive com prováveis prejuízos espirituais. Para além de um referencial de equivalência na desqualificação ritual para os *brāhmaṇas* que transgridem seus deveres védicos, sendo-lhe negado o acesso a várias experiências rituais do *dharma*, a dignidade humana e a inserção jurídica do *sūdra* são estabelecidas e avaliadas na sociedade védica proporcionalmente ao lugar que ele ocupa na hierarquia do sistema de *varṇas*, de modo que as perspectivas de uma condição melhor numa existência vindoura de sua alma são determinadas somente pelo devido cumprimento dos aspectos ocupacionais que lhe são inerentes, e não através de rituais designados para este fim.

Alguns processos de inclusão pela desqualificação ritual e ocupacional dentro da hierarquia dos *varṇas* determinam os critérios de reconhecimento e/ou assimilação de comunidades rituais (*jātis*) externas e internas ao mundo védico, e os padrões comportamentais e ocupacionais que lhes são pressupostos, de maneira que suas atividades são, simultaneamente, a condição de sua desqualificação existencial e o fator de sua imprescindibilidade para a funcionalidade material e humana da sociedade védica. Para além da proporção existente entre o grau de desqualificação sócio-religiosa atribuída a algumas destas *jātis* e o hibridismo que mantêm entre si e com outros *varṇas* diferentes que antecedem e determinam o nascimento de seus indivíduos, as únicas perspectivas de uma beatitude existencial que lhes é possível sustenta-se na opção voluntária por uma conduta ética a ser seguida, e não em meios rituais ou ocupacionais que lhe sejam circunscritos.

O universo feminino assume várias nuances imprescindíveis para a compreensão dos aspectos religiosos e sociológicos do sistema *varṇa-āśrama-dharma*, não só através de indícios que corroborem sua participação em algumas instituições sócio-religiosas que se aproximam do sistema de *āśramas*, mas também de sua determinância nos rumos espirituais e sociais dos hindus. Além de comungar com o esposo a protagonização dos rituais domésticos (*grhya-yajñas*), a obtenção de prosperidade material e espiritual pela família hindu é diretamente proporcional à reverência e respeito que lhes são dirigidos, de modo que sua presença pode ser um fator excludente ou possibilitador de condições existenciais vindouras, sendo a mulher hindu, com efeito, imprescindível para a descendência do casal, para os ritos

prescritos pelo *dharma*, para os cuidados com a hospitalidade, a busca pelos prazeres sensuais e a obtenção de um paraíso (*svarga*) para alguém ou para os ancestrais (*pitrs*) de quem quer que seja.

Do ponto de vista sociológico, é possível identificar a exclusão e o repúdio que as mulheres hindus enfrentam por causa de condições orgânicas que lhes são inerentes e que, ao mesmo tempo, possam se tornar ameaças ao desenvolvimento físico e mental do homem hindu, de circunstâncias nas quais possam vir a se encontrar, consideradas desagradáveis pela sociedade, e por consequências rituais negativas causadas por certos hábitos morais que algumas delas porventura cultivem. Sua coadjuvância sociológica no sistema *varṇa-āśrama-dharma* pode ser observada tanto na impossibilidade de uma vida independente de suas referências masculinas, devendo permanecer sempre sob a tutela e proteção de seu pai, marido ou filhos homens, quanto numa assimetria entre marido e mulher com relação à fidelidade conjugal e à constância comportamental, muito mais restritiva para a mulher.

Com efeito, o *MDh* é mais um capítulo que nos revela as superlatividades das realidades *sui generis* que as religiões e filosofias da Índia comportam e podem oferecer enquanto fontes propiciadoras de condições de bem-estar, mananciais de amadurecimento do intelecto, de fama eterna e de suprema beatitude hindus – como o próprio *MDh* afirma de si mesmo (*MDh* I,106) –, contribuindo, entre outros, para que a Índia se constitua de fato num dos casos extraordinários de exceção em nível superlativo da humanidade, pois “tudo o que é esplêndido é tão difícil quanto raro”*.

* “omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt”. Palavras finais da *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, do filósofo holandês de origem luso-judaica Baruch Spinoza (1632-1677).

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

BÜHLER, Georg (trad.). *The Laws of Manu*. Oxford: Oxford University Press, 1886. (Sacred Books of the East, Volume 25). Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com>>. Acesso em: 2005.

_____. *The Sacred Laws of the Āryas*, as taught in the schools of Āpastamba, Gautama, Vâsishtha and Baudhâyana. Oxford: The Clarendon Press, 1879;1882. (Sacred Books of the East, Volumes 2 e 14).

OLIVELLE, Patrick (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005.

GRIFFITH, Ralph T. H. (trad.). *Hymns of the Rig Veda*. 1896. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com>>. Acesso em: 2005.

_____. *Sama Veda*. 1895. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com>>. Acesso em: 2005.

KEITH, Arthur Berriedale (trad.). *Yajur Veda*. Cambridge, Massachusetts, 1914. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com>>. Acesso em: 2005.

Fontes Secundárias

ALBANESE, Marilia. *Índia Antiga*. Barcelona: Folio, [2008]. (Coleção Grandes civilizações do passado).

APTE, Vaman Shrivam. *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2009.

_____. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2011.

BRERETON, Joel P. Dhárman in the R̥gveda. In: OLIVELLE, Patrick (ed.). *Dharma*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, pp. 27-67.

DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

DERRETT, J. D. M. (ed. e tr.). *Bhārucci's Commentary on Manusmṛti* (The Manu-Śāstra-Vivaraṇa, Books 6-12). 2 vols. Wiesbaden, 1975.

DIRKS, Nicholas B. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.

FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GETHIN, Rupert. He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism. In: OLIVELLE, Patrick (ed.). *Dharma*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, pp. 91-120.

GOPAL, Ram. *India of Vedic Kalpasūtras*. 2.ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

GOSVĀMI, Satsvarūpa dāsa. *Introdução à filosofia védica: a tradição fala por si mesma*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: explorations in Indian thought*. New York: State University of New York Press, 1991.

HORSCH, Paul. From Creation Myth to World Law: The Early History of Dharma. In: OLIVELLE, Patrick (ed.). *Dharma*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, pp. 1-26.

JOHNSON, Gordon. *Índia ontem e hoje*. Barcelona: Folio, 2008. (Coleção Grandes civilizações do passado).

KANE, Pandurang Vaman. *History of Dharmasāstra*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962-75. (5 Volumes).

LOUNDO, Dilip. O ritual na tradição védica: Abertura, pluralidade e teleologia. In: GNERRE, Maria Lucia A.; POSSEBON, Fabricio (orgs.). *Cultura oriental, língua, filosofia e crença*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2012, vol. 1, pp. 31-56.

_____. *O Sistema de Castas na Índia Contemporânea com Referência às Obras de André Beteille e Max Weber*. Palestra proferida no Departamento de Sociologia da UNICAMP em 30/03/2012. Campinas: Mimeo, 2012.

LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010.

MICHAELS, Axel. The practice of classical Hindu law. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 58-77.

OLIVELLE, Patrick (ed.). *Dharma*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010.

OLIVELLE, Patrick. Dharmasāstra: a textual history. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 28-57.

_____. *Samnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation*. New York: Oxford University Press, 1992.

_____. *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. The Renouncer Tradition. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 271-287.

_____. The Semantic History of Dharma the Middle and Late Vedic Periods. In: _____ (ed.). *Dharma*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, pp. 69-89.

QUIGLEY, Declan. On the Relationship between Caste and Hinduism. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*, pp. 495-508.

ROCHER, Ludo. The Dharmaśāstras. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 102-115.

RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.

SASTRY, Alladi Mahadeva (trad.). *The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya*. 4. ed. Madras: Samata Books, 1985.

SILVA, José Maria da; SILVEIRA, Emerson Sena da. *Apresentação de trabalhos acadêmicos: Normas e técnicas*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SIMIELLI, Maria Elena. *Geoatlas*. 18. ed. São Paulo: Ática, 1995.

SRINIVAS, Mysore Narasimhachar. *Caste in Modern India and other essays*. Bombay: Asia Publishing House, 1962.

THAPAR, Romila. *The Penguin History of Early India - from the origins to AD 1300*. New Delhi, Penguin Books India, 2003. (A History of India vol. I)

VAJPEYI, Ananya. Śūdradharmā and legal treatments of caste. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 154-166.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2v.

_____. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Illinois: The Free Press, 1958.

WITZEL, Michael. Vedas and Upaniṣads. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 68-98.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. 2. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.

_____. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1989.

Fontes Eletrônicas

ÍNDIA. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%8Dndia>>. Acesso em: 07 de janeiro de 2009.

EMPIRE OF ASHOKA 250 AD Map. Disponível em: <<http://www.indiamapAtlas.com/thematic-map/empire-of-ashoka-250-ad.html>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

EDICT AT MASKI. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Maski_Script_Original.jpg>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2012.

ASOKA PILLAR – Vaisali. Disponível em: <<http://india7wonders.org/nomhtml/asokstup.html>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2012.

GLOSSÁRIO DAS PALAVRAS EM SÂNSCRITO

- abhiśasta – indivíduo acusado de transgressões mortais, de quem o estudante védico (*brahmacārī*) deve se precaver na práxis da mendicância.
- adharma – desvio ou transgressão do *dharma*, perturbando o equilíbrio do cosmos garantido pelo *dharma* em suas dimensões cosmológicas, rituais e éticas.
- adhyāpana – o ensino dos textos védicos.
- adr̥ṣṭa – entidade virtual ou potência que se constitui em semente suficiente da realização numa existência subsequente dos objetos de fruição transcendente produzidos pelo ritual hindu.
- ahiṃsā – princípio de não-violência, dano ou agressão aos seres vivos de modo geral, a serem observados principalmente pelo chefe de família (*gr̥hin*).
- apūrva – objetos ‘previamente não-existentes’ suficientemente produzidos pela palavra dos *Brāhmaṇas* na ação ritual com vistas à obtenção de um paraíso (*svarga*).
- artha – 1. o propósito ou objetivo a fim de que se faz alguma coisa; 2. uma das quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana (*puruṣārthas*) postuladas por tradições do Hinduísmo, referente à busca de prosperidade material, e ao exercício da política e da economia.
- aśvamedha – sacrifício antigo descrito nos *Śrautasūtras* realizado pelo rei para reivindicar sua soberania, executado pelo fundador da dinastia Śuṅga, Puṣyamitra, logo após usurpar o trono do filho de Aśoka, Bṛhadratha, em 185 A.E.C.
- ashram – eremitério ou centro religioso onde convivem pessoas dedicadas à oração, ao estudo e a práticas de busca espiritual.
- asura – espírito maligno, demônio.
- Atharvaveda – uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, relativa à sabedoria das fórmulas mágicas, constituindo uma *śākhā* ou escola védica particular subdividida em quatro dimensões, a saber, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*.
- atithi – hóspede a ser servido pelo chefe de família no *Manuṣya-yajña*.
- ācāra – a conduta das pessoas virtuosas, reconhecida como uma das fontes legítimas do *dharma* pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*).
- ācārya – o *brāhmaṇa* que inicia seu discípulo e o instrui no *Veda*, investido de uma certa proeminência na preparação ritual e espiritual do estudante védico (*brahmacārī*).

- ājīvika – pessoa que decidia renunciar à vida material e mundana e seguir um proeminente líder ascético e carismático na época atribuída à composição das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*.
- Ārṣa – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, legítimo e recomendado para os *brāhmaṇas*, no qual o noivo oferece um touro e uma vaca, ou dois pares deles, e recebe a noiva entregue pelo seu pai.
- ārya – indivíduo nascido nas três estratificações sócio-ocupacionais superiores da hierarquia dos *varṇas* - *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*, também conhecido como *dvija*.
- Āryāvarta – território considerado sagrado sob a direção espiritual dos *brāhmaṇas* e descrito nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, correspondente à atual planície Indo-gangética (vide *Brahmāvarta*).
- āśrama – uma das quatro etapas de vida previstas pelas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* – *brahmacarya*, *gṛhastha*, *vānaprastha*, *saṃnyāsa* –, as quais não têm que ser obrigatoriamente cumpridas em sua totalidade numa só existência neste mundo pelo praticante hindu *ārya*, podendo o mesmo permanecer na primeira por toda sua vida ou escolher uma ou mais até o fim de sua vida neste mundo .
- Āsura – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, legítimo para todos os *varṇas* e recomendado para os *vaiśyas* e os *sūdras*, no qual o noivo paga à família da noiva para a realização do casamento de acordo com suas possibilidades e seu livre arbítrio.
- ātman – a alma individual, considerada a partir do caráter, temperamento peculiar ou disposição pessoal.
- āṭavika – habitante da floresta, indivíduo que compunha uma das várias culturas presentes por todo o império Maurya na época do rei Aśoka (c. 273 A.E.C.-233 A.E.C.).
- bali – oferenda apresentada a determinadas divindades para a realização do *Bhuta-yajña*.
- Bhagavad-Gītā – canção constituinte do épico em sânscrito *Mahābhārata*, baseada no diálogo entre um dos *avatāras* de Viṣṇu, Kṛṣṇa, e o arqueiro nascido no *varṇa* dos *kṣatriyas*, Arjuna, e onde se localiza uma das fontes clássicas acerca da relação entre as estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) e os atributos da alma (*guṇas*).
- bhikṣā – o ato de pedir esmolas, assim como a prática da mendicância.
- bhikṣu – um sábio errante e mendicante.

- Bhūta-yajña – um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) constituintes dos *dharmas* do chefe de família (*gṛhin*), do eremita da floresta e do asceta renunciante (*saṃnyāsī*), consistindo num sacrifício para com os seres vivos de modo geral.
- brahmacārī – estudante hindu vivendo na etapa de vida (*āśrama*) denominada *brahmacarya*.
- brahmacarya – uma das quatro etapas de vida (*āśramas*) previstas pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), referente ao estudo e recitação dos *Vedas* e às austeridades morais a serem vividas pelo estudante hindu (*brahmacārī*).
- Brahman – 1. O Supremo Ser, considerado como impessoal e destituído de qualificativos e ação, sendo causa material e eficiente do universo sensorialmente perceptível; 2. divindade a quem são oferecidas oblações no *Bhuta-yajña*.
- Brahma-yajña – um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) constituintes dos *dharmas* do chefe de família (*gṛhin*), do eremita da floresta e do asceta renunciante (*saṃnyāsī*), consistindo na recitação suave dos textos védicos.
- Brahmāvarta – território considerado sagrado sob a direção espiritual dos *brāhmaṇas* e descrito nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), correspondente à atual planície Indo-gangética (*Āryāvarta*).
- Brāhma – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), legítimo e recomendado para os *brāhmaṇas*, no qual o pai concede sua mão a um homem instruído e virtuoso.
- Brāhmaṇa – texto sagrado hindu em prosa que discute muitas das ações individuais dos rituais védicos, que contém instruções e comentários sobre o significado dos *mantras* e sua aplicação nas cerimônias rituais relativas às quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* – *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* –, e que reflete as demandas do *dharma* e nos diz como elas se processam no universo do ritual.
- brāhmaṇa – indivíduo nascido no *varṇa* mais elevado da hierarquia das estratificações sócio-ocupacionais hindus, cuja alma se caracterizaria predominantemente por uma condição existencial de júbilo, luz e tranquilidade (*sattva*) e possuiria uma certa proeminência espiritual justamente por se pressupor a obediência às diretrizes do *dharma* por sua alma em existências anteriores, constituindo-se na condição teleológica neste mundo dos indivíduos dos outros *varṇas*.
- brāhmī – escrita ancestral da maioria das escritas da Ásia Central, Meridional e Sul-Oriental, utilizada para o registro de alguns Éditos de Aśoka.

- Daiva – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, legítimo e recomendado para os *brāhmaṇas*, no qual o pai da noiva entrega sua filha para se casar com um sacerdote oficiante (*ṛtvij*) durante a realização de um grande ritual (*śrauta*).
- daṇḍa – 1. bastão de *saṃnyāsī* ou de um hindu mendicante (*bhikṣu*); 2. instrumento político fundamental de origem transcendental para o exercício da força legítima pelo rei como garantia de busca pelas aspirações humanas (*puruṣārthas*) e de exercício dos direitos e cumprimento dos deveres dos hindus previstos pelo sistema *varṇa-āśrama-dharma*.
- dāna – 1. a doação de esmolas, assim como a espécie doada em si; 2. presente oferecido pelo rei a outro soberano para fins diplomáticos de se evitar a guerra.
- dāsa – indivíduo a quem não resta outra condição senão a da servidão, podendo, em certos casos, ser um sinônimo de *śūdra*.
- deva – divindade hindu, à qual os hindus devem pagar uma das três dívidas existenciais (*ṛṇas*) pela conquista que ela fez dos paraísos (*svargas*).
- Deva-yajña – um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) constituintes dos *dharmas* do chefe de família (*gṛhin*), do eremita da floresta e do asceta renunciante (*saṃnyāsī*), consistindo numa oferenda com fogo sacrificial aos deuses (*devas*).
- dharma – 1. sustentáculo cosmogônico primevo estabelecido pelos deuses ao se separar e conseqüentemente sustentar o céu e a terra e instituir a ordem cósmica; 2. uma das quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana (*puruṣārthas*) postuladas por tradições do Hinduísmo, relativa ao cumprimento de condutas éticas e injunções rituais no que diz respeito aos direitos e deveres prescritos às estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) e às etapas de vida (*āśramas*), que servem como regras para a orientação social e espiritual da comunidade em sua perspectiva mais ampla. O cumprimento do *dharma* através da obediência aos deveres éticos e a realização de rituais por parte do indivíduo constitui causa instrumental na produção de objetos transcendentais de fruição numa outra vida.
- Dharmaśāstra – antigo tratado em sânscrito registrado de forma poética que suplementa e explica as determinações ou proibições contidas nos *Vedas* através de um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos que contêm leis, regras e diretrizes para as vidas social, familiar e individual dos seguidores

da cultura védica, cuja ênfase repousa sobre dimensões religiosas e sociológicas do *dharma*.

Dharmasūtra – antigo texto sânscrito em prosa que suplementa e explica as determinações ou proibições contidas nos *Vedas* através de um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos que contêm leis, regras e diretrizes para as vidas social, familiar e individual dos seguidores da cultura védica, cuja ênfase repousa sobre dimensões religiosas e sociológicas do *dharma*, considerados, em sua maioria, como anteriores em sua composição aos *Dharmaśāstras*.

dvija – indivíduo nascido nas três estratificações sócio-ocupacionais superiores da hierarquia dos *varṇas* - *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*, também conhecido como *ārya*.

Gāndharva – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), legítimo para os *kṣatriyas*, os *vaiśyas* e os *śūdras*, cuja realização só depende do amor e da união sexual voluntária dos cônjuges.

Gāyatrī – mantra entoado no ritual de iniciação védica que simboliza o ingresso do menino nascido nos três *varṇas* superiores na comunidade ritual dos *āryas*, o *upanayana*, também conhecido como verso *Sāvitrī*.

gr̥hastha – uma das quatro etapas de vida (*āśramas*) previstas pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), relativa ao cumprimento de condutas éticas e injunções rituais no âmbito familiar ou na sociedade hindu de maneira mais ampla pelo chefe de família (*gr̥hin*).

gr̥hin – chefe de família hindu vivendo na etapa de vida (*āśrama*) denominada *gr̥hastha*.

Gṛhyasūtra – texto circunscrito aos rituais domésticos comuns, que trata das simples cerimônias de caráter diário ou sazonal do lar hindu e visa o cumprimento de deveres para com os ancestrais (*gr̥hya-dharma*), além de constituir desdobramentos inevitáveis de ações de existências anteriores, sem produzir resultados para existências subsequentes (*prarambha-karma*).

guṇa – atributo da alma eterna e individual que define a condição espiritual dos hindus segundo a estratificação sócio-ocupacional (*varṇa*) no qual nascem. São denominados de *sattva*, *rajas* e *tamas*.

guru – *brāhmaṇa* que realiza os ritos de acordo com os *Vedas* e sustenta o estudante hindu sob sua tutela ritual.

jāti – comunidade ritual com sua denominação própria, que se constitui numa compartimentação menor das unidades ético-espirituais maiores com especificidades sócio-ocupacionais (*varṇa*). A palavra casta às vezes é utilizada para se referir à *jāti*.

jīva – a alma eterna e individual de um hindu que confere vida, movimento e sentidos ao corpo humano.

jñāna – conhecimento sagrado dos *Vedas*.

kalpa – 1. um Dia de *Brahmā*, equivalente a 1.000 *Mahāyugas* ou 4.320.000 anos; 2. um dos textos suplementares aos *Vedas* (*Vedāṅgas*) que tratam do ritual; 3. uma prescrição, norma ou lei sagrada, principalmente relacionada ao procedimento, forma, método e maneira de agir num rito religioso.

Kalpasūtras – conjunto de textos que refletem as demandas do *dharma* que podem circunscrever três dimensões, a saber, os grandes rituais de sacrifícios védicos solenes de caráter opcional – descritos nos *Śrautasūtras* (ou *Śrautaśāstras*) –; os rituais domésticos comuns, que tratam das simples cerimônias de caráter diário ou sazonal do lar hindu e visam o cumprimento de deveres para com os ancestrais – descritos nos *Gṛhyasūtras* (ou *Gṛhyaśāstras*) –; e as normas para a orientação tanto da vida social quanto da vida espiritual da comunidade em sua perspectiva mais ampla, descritas na tradição textual dos *Dharmasūtras* (ou *Dharmaśāstras*).

kāma – uma das quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana (*puruṣārthas*) postuladas por tradições do Hinduísmo, relativa a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos, como a satisfação de instintos orgânico-sexuais, o amor e o afeto.

karman – 1. ação ou ato de algo; 2. Realização de um rito religioso védico.

kharoṣṭhī – antiga escrita índica usada no noroeste da Ásia Meridional, nas áreas correspondentes aos atuais Afeganistão e Paquistão.

kṣatriya – guerreiro, estadista ou administrador público pertencente à segunda estratificação sócio-ocupacional hindu (*varṇa*) mais elevada, cuja alma se caracterizaria predominantemente por uma condição existencial de dor, aflição e indulgência com prazeres sensuais (*rajas*).

Mahābhārata – épico em sânscrito que relata a luta entre os Kauravas e os Pāṇḍavas pelo controle do reino de Kuru. Considerado o maior poema do mundo por ser tradicionalmente composto de 100.000 versos, existe um consenso que atribui a data de sua composição à mesma época de provável registro das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*). Contém uma das fontes clássicas acerca da relação entre as estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) e os atributos da alma (*guṇas*), a canção *Bhagavad-Gītā*.

mantra – hino védico ou prece sagrada dirigida a uma divindade.

Manu – ancestral da humanidade e sobrevivente do dilúvio que encerra cada um dos quatorze períodos que constituem um *kalpa* ou dia de *Brahmā*, equivalente a 4.320.000 anos, e que teria transmitido oralmente todo o conteúdo das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) a um dos dez grandes *ṛṣis*, Bhṛgu.

Manuṣya-yajña – um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) constituintes dos *dharma*s do chefe de família (*grhin*), do eremita da floresta e do asceta renunciante (*saṃnyāsī*), consistindo na reverência (*pūjā*) e recepção aos hóspedes (*atithis*).

Manu-Smṛti – um dos títulos pelos quais são conhecidas as *Leis de Manu*.

manvantara – um dos quatorze períodos que constituem um *kalpa* ou dia de *Brahmā*, também denominado de *Época de Manu*.

Mānava-Dharmaśāstra – um dos títulos pelos quais são conhecidas as *Leis de Manu*.

MDh – abreviação utilizada nesta Dissertação para as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*).

mokṣa – uma das quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana (*puruṣārthas*) postuladas por tradições do Hinduísmo, que se constitui numa busca espiritual última enquanto conhecimento da natureza fundamental do Si-Mesmo que suspende toda e qualquer busca objetiva, seja mundana, seja transcendente, de modo que a alma eterna e individual se libere do ciclo de renascimentos (*saṃsāra*).

mleccha – termo usado para designar os estrangeiros provenientes de fora dos limites territoriais e culturais do território sagrado sob a direção espiritual dos *brāhmaṇas* denominado de *Āryāvarta*.

naraka – inferno ou regiões infernais, perfazendo vinte e uma no total – Tāmisra, Andha-Tāmisra, Mahā-Raurava, Raurava, Kālasūtra-Naraka, Mahā-Naraka, Saṃjīvana, Mahā-Vīci, Tapana, Saṃpratāpana, Saṃghāta, Sakākola, Kuḍmala, Pūtimṛtika, Lohaśaṅku, Rjīṣa, Pathin, Sālmālī, Nadī, Asipatravana, e Lohacāraka –, que em certos casos são o destino de alguns transgressores do *dharma*, seja em nível ritual, seja em nível ético.

Om – sílaba sagrada a ser entoada no início e no fim de cada recitação védica, e cujos fonemas – a, u, m – teriam sido extraídos dos três *Vedas* por Prajāpati.

Paiśacya – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), legítimo para os *kṣatriyas*, quando um homem secretamente

deflora uma mulher adormecida, embriagada ou mentalmente transtornada, após o que se torna inevitável a união conjugal.

Pañca Mahāyajña – cinco grandes sacrifícios domésticos diários descritos nos textos religiosos dedicados aos rituais domésticos comuns (*Gṛhyasūtras*) e que definem a ritualidade compulsória e cotidiana de um chefe de família hindu, bem como várias de suas consequências espirituais. São eles o *Deva-yajña*, o *Pitṛ-yajña*, o *Bhūta-yajña*, o *Manuṣya-yajña* e o *Brahma-yajña*.

parivrāj – asceta errante que renunciou ao seu lar e seus apegos mundanos, iniciando sua vida na última etapa de vida (*āśrama*), o *saṃnyāsa*.

piṇḍa – pequena massa esférica de arroz oferecida em alguns rituais védicos.

piśāca – espírito maligno, ser malévolos.

pitṛ – antepassado falecido ao qual deveria se pagar uma das três dívidas existenciais (*ṛṇas*) por um chefe de família hindu (*grhin*), e do qual espera-se uma adesão e comunhão no consumo das espécies ofertadas num *Pitṛ-yajña*, mediante sua correta realização.

Pitṛ-yajña – um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) constituintes dos *dharmas* do chefe de família (*grhin*), do eremita da floresta e do asceta renunciante (*saṃnyāsī*), consistindo numa libação oferecida aos ancestrais (*pitṛs*) do oficiante.

pradhāna – salvaguarda que garante a fruição existencial em condições ontológicas vindouras graças ao acúmulo de méritos espirituais (*puṇyas*).

Prajāpati – literalmente “Senhor das criaturas”, é o deus criador por excelência nos *Brāhmaṇas* e nas *Upaniṣads*.

pralaya – dissolução e reabsorção do tempo de vida de um *Brahmā*, um ciclo de 311.040.000.000.000 anos da contagem humana.

pramāṇa – as palavras de Siddhārtha Gautama que servem como meios legítimos e autorizados que possibilitassem o conhecimento e a realização do *dhamma* no sentido de uma vida social, ética e religiosa.

pratigraha – doação a ser realizada pelo chefe de família hindu (*grhin*) de bens materiais de diversas espécies, podendo inclusive acarretar-lhe consequências espirituais.

Prājāpatya – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), legítimo e recomendado para os *brāhmaṇas*, no qual o pai da noiva entrega sua filha e exorta os noivos com determinadas palavras.

prākṛta – vasta família das línguas e dialetos índicos vernáculos falados na Índia antiga, em contraste com o status religioso e literário do sânscrito, utilizada em alguns Éditos de Aśoka.

preta – fantasma ou espírito maligno.

Pṛthivī – é o mundo terrestre, a mãe-terra.

puṇya – mérito espiritual acumulado pela alma durante várias existências, sendo o único aspecto da existência transmigracional da alma do hindu que de fato permanece.

puruṣārtha – aspiração fundamental da condição existencial humana postulada por tradições do Hinduísmo, consistindo em quatro ao todo, a saber, *kāma*, *artha*, *dharma* e *mokṣa*, organicamente interrelacionadas e hierarquicamente dispostas, situadas em progressão ascendente, de modo que a aspiração subsequente não exclui suas precedentes, mas as incorpora e empresta um novo sentido.

pūjā – recepção e reverência devidas a um hóspede (*atithi*).

Ṛgveda – uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, relativa aos hinos de louvação, constituindo uma *śākhā* ou escola védica particular subdividida em quatro dimensões, a saber, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*. Composto de hinos que estão entre os mais antigos textos religiosos existentes no mundo, o início de sua composição verbal pode ser datado pelo menos do século LXX A.E.C.

ṛṇa – dívida existencial para com os grandes *ṛṣis*, os *devas* e os antepassados e que se constitui num obstáculo a ser superado em nome da obtenção de um paraíso (*svarga*)

ṛṣi – de modo geral, o termo *ṛṣi* indica um homem sábio, eminente por suas virtudes e ascetismo. Nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* designa um dos dez sábios magnânimos aos quais se teria transmitido o conteúdo do *MDh*: Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu, Pracetas, Vasiṣṭha, Bhṛgu, and Nārada, aos quais os hindus devem pagar uma das três dívidas existenciais (*ṛṇas*) pela descoberta que fizeram do conhecimento do sacrifício védico (*yajña*).

ṛtvij – sacerdote oficiante num sacrifício hindu.

Rahasya – termo provavelmente aplicável aos textos conhecidos como *Āraṇyakas* ou mesmo às *Upaniṣads*.

rajanya – denominação da segunda estratificação sócio-ocupacional hindu (*varṇa*) segundo o *Puruṣasūkta*, um dos hinos da tradição ritualística do *Ṛgveda*. Equivale ao *kṣatriya* nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*.

rajas – um dos atributos da alma eterna e individual, que define uma condição espiritual plena de dor e aflição, sem qualquer alívio ou satisfação duradouros para a alma, supostamente predominante na alma de um indivíduo nascido no *varṇa* dos *kṣatriyas*.

rājya – o reino administrado pelo rei (*nṛpa*; *rāja*).

Rākṣasa – um dos oito matrimônios hindus previstos pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), único recomendado para os *kṣatriyas*, que consiste na posse violenta de uma jovem em sofrimento pela morte ou ferimento de seus familiares ou destruição de seu lar.

rākṣasa – espírito maligno, demônio.

śākhā – escola particular de cada uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* – *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* –, que compõe uma pluralidade de variantes que tendem a se adequar às diversidades regionais, históricas, individuais e comunitárias.

śāstra – compêndio autorizado de um conhecimento que assinale um avanço e sirva de referência a investigações subseqüentes na história de um sistema ou tradição de conhecimento específico de um campo particular.

śiṣya – um pupilo, discípulo ou estudante destinado ao aprendizado de determinado conhecimento.

śramaṇa – asceta, religioso mendicante ou pessoa que realiza atos de mortificação ou austeridade. É o asceta de que fala Aśoka em seus Éditos.

Śrautasūtra – texto circunscrito aos grandes rituais de sacrifícios védicos solenes de caráter opcional (*kāmya-yajña*) que se propõem ao aprimoramento existencial por meio da produção de condições paradisíacas em existências posteriores, constituindo expressão imediata do livre arbítrio do indivíduo na direção do seu próprio destino, geralmente realizados com o auxílio de três ou mais fogos sagrados, exigindo um certo número de sacerdotes.

Śrāddha – sacrifício fúnebre aos ancestrais (*pitṛs*), de caráter sazonal, mais objetivamente determinado pela morte recente de um parente próximo.

śrotriya – *brāhmaṇa* erudito e versado nos *Vedas*.

Śruti – *corpus* de ensinamentos de transmissão discipular que se constitui nos alicerces das tradições religiosas do Hinduísmo e propicia uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência contidos nos textos fundamentais das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* – *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* –, refletidos

em quatro dimensões textuais, a saber, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*.

śūdra – operário, servo e artesão pertencente à estratificação sócio-ocupacional hindu (*varṇa*) mais rebaixada, cuja alma se caracterizaria predominantemente por uma condição existencial de confusão, sem referências nítidas e propensa ao desvio da conduta apropriada (*tamas*).

samāvartana – rito de retorno para a casa dos próprios pais após o cumprimento da etapa de estudante védico na moradia de um *ācārya* ou de um *guru* (*brahmacarya*).

samḍhyā – orações e preces realizadas nos momentos da aurora, meio-dia e crepúsculo, durante as quais o hindu deve entoar a sílaba sagrada *Om*, os *Vyāhṛtis* e o verso *Sāvitrī*.

Samgha – monasticismo organizado ou fraternidade monacal de monges budistas.

samnyāsa – uma das quatro etapas de vida (*āśramas*) previstas pelas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), relativa à busca pela renúncia aos apegos que remetam aos laços familiares e sociais, a ser vivida pelo asceta errante e mendicante (*samnyāsī*).

samnyāsī – asceta errante e mendicante vivendo na etapa de vida (*āśrama*) denominada samnyāsa.

samsāra – ciclo de repetidos nascimentos e mortes inseridos numa pluralidade de estágios transmigratórios que se interrelacionam através de um princípio de causa e efeito no qual as ações praticadas numa existência herdam consequências de ações de existências anteriores, podendo também produzir consequências para existências vindouras da alma hindu.

samskāra – rito de transição que simboliza uma transformação segundo as tradições do Hinduísmo, tais como o *upanayana* e o *samāvartana*.

sapta prakṛti – os sete elementos constitutivos de um reino, a saber, o rei; os ministros e conselheiros; a capital; seus domínios territoriais; seu tesouro; seu exército; e seus aliados.

sattva – um dos atributos da alma eterna e individual, que define uma condição espiritual plena de júbilo, uma espécie de luz pura e tranquila, supostamente predominante na alma de um indivíduo nascido no *varṇa* dos *brāhmaṇas*.

Sāmaveda – uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, relativa à sabedoria das melodias, constituindo uma *śākhā* ou escola védica particular subdividida em

quatro dimensões, a saber, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*.

sādhu – designação de um homem sábio, virtuoso e honorável.

Sāvitrī – verso frequentemente entoado no ritual de iniciação védica que simboliza o ingresso do menino nascido nos três *varṇas* superiores na comunidade ritual dos *āryas*, o *upanayana*., também conhecido como o mantra *Gāyatrī*.

Smṛti – categoria de textos que estabelecem uma relação preliminar e mediada com o conhecimento védico, constituindo um *corpus* de ensinamentos que serviriam como um encaminhamento introdutório ao *Śruti*, apesar de não o constituírem e serem considerados como secundários em autoridade, dentre os quais se encontra as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*.

snātaka – *ārya* que depois de realizar a cerimônia de purificação exigida no fim de seu período de estudante védico (*brahmacarya*), retorna para sua casa e começa sua segunda etapa de vida, a de chefe de família (*grhastha*).

Soma – 1. a Lua, a quem são oferecidas oblações no *Bhuta-yajña*. 2. néctar sagrado dos deuses hindus, supostamente dotado de poderes mágicos ao qual recorriam os *devas* para aumentar sua força e poder contra os demônios, também utilizado em rituais védicos.

sṛṣṭi – criação ou evolução do tempo de vida de um *Brahmā*, equivalente a 311.040.000.000.000 anos na contagem humana, momento no qual o universo é emanado pela substância divina, transcendente e não manifestada.

sūtra – texto descritivo e prescritivo que contém breves exposições aforísticas nas quais nenhuma palavra ou sílaba está sem sentido, num estilo peculiar de composição caracterizado por sua brevidade e rígida sistematização.

svadharma – os direitos e deveres (*dharma*) próprios de cada indivíduo hindu, determinados pela estratificação sócio-ocupacional (*varṇa*) e a etapa de vida (*āśrama*) nas quais o indivíduo se encontrar.

svarga – condição existencial paradisíaca conquistada pelo hindu através do fluxo transmigracional segundo o cumprimento das injunções rituais e condutas ético-morais estabelecidas pelo *dharma*.

svādhyāya – estudo e prática de recitação dos *Vedas*, num contexto de inculcação de princípios de fundamentação ética dos rituais hindus.

- Svāyambhu – divindade auto-existente, não-gerada, a quem se atribui a criação original do conteúdo das *Leis de Manu (Mānava-Dharmasāstra)*, posteriormente transmitido a Manu.
- tamas – um dos atributos da alma eterna e individual, que define uma condição espiritual de confusão, sem uma referência nítida, insondável e imperceptível ao intelecto, supostamente predominante na alma de um indivíduo nascido no *varṇa* dos *sūdras*.
- tapas – exercício ascético ou austeridade.
- upadhyaya – um dos perfis humanos qualificados para a instrução no *Veda*, neste caso o homem que ensina uma seção do *Veda* ou dos *Vedaṅgas* como meio de sobrevivência.
- upanayana – ritual de iniciação védica que simboliza o ingresso do menino nascido nos três *varṇas* superiores na comunidade ritual dos *āryas*, tornando-se com isso um hindu duplamente nascido (*dvija*), e qualificando-se para a etapa do estudante védico (*brahmacarya*).
- Upaniṣad – texto que contém o conhecimento espiritual ligado à especulação filosófica sobre as tradições ritualísticas dos *Vedas* – *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* – com relação à natureza do mundo e dos humanos, seu destino e morte, assim como discussões sobre a escatologia da existência, e que refletem as demandas de *mokṣa*.
- vaikhānasa – eremita que cuida dos fogos sagrados usando plantas e árvores que crescem em solo não-cultivado fora da aldeia; que realiza os cinco grandes sacrifícios; e que, assim, busca o *ātman*.
- vaiśya – agricultor e/ou comerciante pertencente à terceira estratificação sócio-ocupacional hindu (*varṇa*) mais elevada.
- varṇa – uma das estratificações sócio-ocupacionais dispostas numa hierarquia composta pelo *brāhmaṇa* (sacerdote erudito), pelo *kṣatriya* (guerreiro ou administrador público), pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *sūdra* (servo), que reflete uma concepção religiosa baseada no fluxo espiritual de evolução da alma individual através de várias de suas existências, de modo que se pressupõe a predominância de um dos atributos (*guṇas*) da alma eterna e individual dos indivíduos nascidos em cada *varṇa*. A palavra casta às vezes é utilizada para se referir aos *varṇas*.
- vānaprastha – uma das quatro etapas de vida (*āśramas*) previstas pelas *Leis de Manu (Mānava-Dharmasāstra)*, circunscrita à vida retirada na floresta enquanto uma fase intermediária e preparatória à etapa da renúncia (*saṃnyāsa*).

Veda – uma das quatro tradições ritualísticas hindus – *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* – subdivididas em quatro dimensões, a saber, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*.

Vedāṅga – texto de conhecimento suplementar aos *Vedas*, podendo circunscrever pronúncia (*śikṣā*), métrica (*chandas*), gramática (*vyākaraṇa*), astronomia (*jyotiṣa*), e ritual (*kalpa*).

vighā – aprendizado do conhecimento védico.

Viśvedevas – uma categoria de divindades hindus, dispostos em cinco pares, a saber, Kratu e Dakṣa, Vasu e Satya, Dhuri e Locana, Kāla e Kāma, Purūravas e Ārdrava, aos quais se oferecem oblações no *Deva-yajña*.

vrātya – menino *ārya* rejeitado pelos *dvijas* pelo fato de ter excedido os prazos determinados para a realização do *upanayana* segundo as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*).

Vyāhṛtis – palavras sagradas relativas a três esferas da existência, quais sejam, a terra (*bhu*), a atmosfera (*bhuvah*) e o céu (*sva*), pronunciadas por um *ārya* na realização do *saṃdhyā*.

yajana – oferecimento de sacrifícios védicos.

yajña – um rito sacrificial, um ato de devoção ritual.

yajñopavīta – cordão sagrado recebido pelo menino nascido nos três *varṇas* superiores no ritual de iniciação védica denominado *upanayana*.

Yajurveda – uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, relativa a um corpo de mantras que ensinam como realizar os sacrifícios, constituindo uma *śākhā* ou escola védica particular subdividida em quatro dimensões, a saber, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*.

APÊNDICE

APÊNDICE A - Literatura sagrada das tradições do Hinduísmo

		<i>Brāhmaṇas</i>	<i>Upaniṣads</i>
<i>Ṛgveda</i>		<p><i>Śākhā Śakala</i> (Aitareya Brāhmaṇa)</p> <p><i>Śākhā Baṣkala</i> (Kauṣītāki Brāhmaṇa)</p>	<p>Aitareya - Mukhya Upaniṣad</p> <p>e outros</p>
<i>Yajurveda</i>	<i>Kṛṣṇa Yajurveda</i>	<p>Maitrāyaṇi Saṃhitā</p> <p>Kaṭha Saṃhitā</p> <p>Kaṣīṣṭhalakatha Saṃhitā</p> <p>Taittirīya Saṃhitā</p>	<p>Kaṭha - Mukhya Upaniṣad</p> <p>Taittirīya - Mukhya Upaniṣad</p> <p>Śvetāśvatara - Mukhya Upaniṣad</p> <p>e outros</p>
	<i>Śukla Yajurveda</i>	<p><i>Śākhā Mādhyandina</i> (Śatapatha Brāhmaṇa)</p> <p><i>Śākhā Kanva</i> (Śatapatha Brāhmaṇa)</p>	<p>Īśa - Mukhya Upaniṣad</p> <p>Bṛhadāranyaka - Mukhya Upaniṣad</p> <p>e outros</p>
<i>Sāmaveda</i>		<p><i>Śākhās Kauthuma e Rāṇāyanīya</i> (Pañcaviṃśa Brāhmaṇa Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa Sāmavidhāna Brāhmaṇa Ārṣeya Brāhmaṇa Devatādhyāya Brāhmaṇa Chāndogya Brāhmaṇa Saṃhitopaniṣad Brāhmaṇa Vaṃśa Brāhmaṇa)</p> <p><i>Śākhā Jaiminīya</i> (Jaiminīya Brāhmaṇa Jaiminīya Ārṣeya Brāhmaṇa Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa)</p>	<p>Kena - Mukhya Upaniṣad</p> <p>Chāndogya - Mukhya Upaniṣad</p> <p>e outros</p>
<i>Atharvaveda</i>		<p><i>Śākhās Śaunaka e Paippalāda</i> (Gopatha Brāhmaṇa)</p>	<p>Māṇḍūkya - Mukhya Upaniṣad</p> <p>Muṇḍaka - Mukhya Upaniṣad</p> <p>Praśna - Mukhya Upaniṣad</p> <p>e outros</p>

Os *Brāhmaṇas* e as *Upaniṣads* ligados às tradições ritualísticas dos *Vedas*.

		<i>Śrautasūtras</i>	<i>Gṛhyasūtras</i>
<i>R̥gveda</i>		Āśvalāyana Śrautasūtra Sāṅkhāyana Śrautasūtra	Āśvalāyana Gṛhyasūtra Kausītaki Gṛhyasūtra Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra
<i>Yajurveda</i>	<i>Kṛṣṇa Yajurveda</i>	Baudhāyana Śrautasūtra Vādhūla Śrautasūtra Mānava Śrautasūtra Bharadvāja Śrautasūtra Āpastamba Śrautasūtra Hiraṇyakeśi Śrautasūtra Vārāha Śrautasūtra Vaikhānasa Śrautasūtra	Baudhāyana Gṛhyasūtra Hiraṇyakeśi Gṛhyasūtra Mānava Gṛhyasūtra Bhāradvāja Gṛhyasūtra Āpastamba Gṛhyasūtra Āgniveśya Gṛhyasūtra Vaikhānasa Gṛhyasūtra Kāthaka Gṛhyasūtra Vārāha Gṛhyasūtra Vādhūla Gṛhyasūtra Kapisthala Katha Gṛhyasūtra
	<i>Śukla Yajurveda</i>	Kātyāyana Śrautasūtra	Pāraskara Gṛhyasūtra Katyayana Gṛhyasūtra
<i>Sāmaveda</i>		Lātyāyana Śrautasūtra Drāhyāyana Śrautasūtra Jaiminīya Śrautasūtra	Gobhila Gṛhyasūtra Khādira Gṛhyasūtra Jaiminiya Gṛhyasūtra Kauthuma Gṛhyasūtra
<i>Atharvaveda</i>		Vaitāna Śrautasūtra	Kauśika Gṛhyasūtra

Os *Śrautasūtras* e *Gṛhyasūtras* ligados às tradições ritualísticas dos *Vedas*.

<i>Āpastamba-Dharmasūtra</i>	terceiro século A.E.C.
<i>Gautama-Dharmasūtra</i>	início do segundo século A.E.C.
<i>Baudhāyana-Dharmasūtra</i>	meados a fins do segundo século A.E.C.
<i>Vasiṣṭha-Dharmasūtra</i>	primeiro século A.E.C.
<i>Mānava-Dharmaśāstra</i>	segundo século E.C.
<i>Yājñavalkya-Dharmaśāstra</i>	quarto a quinto século E.C.
<i>Nārādīya-Dharmaśāstra</i>	quinto a sexto século E.C.
<i>Bṛhaspati-Dharmaśāstra</i>	quinto a sexto século E.C.
<i>Vaiṣṇava-Dharmaśāstra</i>	sétimo século E.C.
<i>Kātyāyana-Dharmaśāstra</i>	sétimo a oitavo século E.C.
<i>Parāśara-Dharmaśāstra</i>	sétimo a oitavo século E.C.
<i>Vaikhānasa-Dharmasūtra</i>	sétimo a oitavo século E.C.

Datas hipotéticas atribuídas por Patrick Olivelle à composição dos *Dharmasūtras* e dos *Dharmaśāstras*.

FONTE: Patrick OLIVELLE. *Dharmaśāstra: a textual history*. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 57.

APÊNDICE B – Traduções ocidentais das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*)

BÜHLER, Georg (tr.). *The Laws of Manu*. SBE 25. Oxford: Oxford University Press, 1886.

BURNELL, A. C. (tr.). *The Ordinances of Manu*. Completed and edited by E. W. Hopkins. 1884. Reprint. Delhi: Mushiram Manoharlal, 1995.

DAVE, J. H. (ed.). *Manu-Smṛti with Nine Commentaries by Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavānanda, Nandana, Rāmacandra, Mañirāma, Govindarāja, and Bhāruci*. 6 volumes. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1972-84.

DERRETT, J. D. M. (ed. & tr.). *Bhāruci's Commentary on the Manusmṛti* (The Manu-Śāstra-Vivaraṇa, Books 6-12). 2 vols. Wiesbaden, 1975.

DESLONGSCHAMPS, A. L. (ed.). *Lois de Manou publié en Sanscrit avec des notes contenant un choix de variants et de scholies*. Paris: Levrault, 1830.

_____ (tr.). *Lois de Manou comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens*. Paris: de Crapelet, 1833.

DONIGER, W. (tr.). *The Laws of Manu*. London: Penguin, 1991.

JHA, G. (ed. & tr.). *Manusmṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi*. 10 volumes. 1920-39. Reprint. Delhi: Motilal Barnarsidass, 1999.

JOLLY, J. (ed.). *Mānava Dharma-śāstra: The Code of Manu. Original Sanskrit Text Critically Edited according to the Standard Sanskrit Commentaries*. London: Trübner, 1887.

JONES, W. (tr.). *Institutes of Hindu Law or the Ordinances of Menu according to the Gloss of Cullūka*. Calcutta: 1794.

KĀVYATĪRTHA, N. R. A. (ed.). *The Manusmṛti with the Commentary Manvarthamuktāvalī of Kullūka*. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1946.

MANDLIK, V. N. (ed.). *Mānava-Dharma Śāstra with the Commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavānanda, Nandana, Rāmacandra*. 2 volumes and a supplement containing the commentary of Govindarāja. Bombay: Ganpat Krishnaji's Press, 1886.

NENE, G. S. (ed.). *The Manusmṛti with the 'Manvartha-muktāvalī' Commentary of Kullūka Bhaṭṭa*. Kashi Sanskrit Series 114. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1970.

OLIVELLE, Patrick (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005.

STREHLY, G. (tr.). *Les Lois de Manou*. Paris: Ernest Leroux, 1893.

FONTE: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*, p. 1000.

APÊNDICE C - Os 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*) presentes no *dharma* do *kṣatriya* (governante)

1. ṛnādāna	7. saṃvidvyatikrama	13. steya
[VIII,47-178]	[VIII,219ss]	[VIII,302-343]
Não pagamento de débitos	Quebra de acordo ou contrato	Furto
2. nikṣepa	8. krayavikrayānuśaya	14. sāhasa
[VIII,179-196]	[VIII,222-228]	[VIII,344-351]
Depósito	Rescisão de compra e venda	Roubo e violência
3. asvāmivikraya	9. svāmipālavivāda	15. strīsaṃgrahaṇa
[VIII,197-205]	[VIII,229-244]	[VIII,352-420]
Venda sem propriedade	Disputas entre o dono do gado e seus servos	Adultério ou crimes sexuais contra as mulheres
4. saṃbhūyasamutthāna	10. sīmāvivāda	16. strīpuṇḍharma
[VIII,206-211]	[VIII,245-266]	[IX,1-103]
Negócio entre sócios	Disputas sobre fronteiras	Deveres do homem e da esposa
5. dattasyānapākarma	11. vākpāruṣya	17. vibhāge
[VIII, 212ss]	[VIII,267-278]	[IX,104-220]
Retomada ou não-entrega de presentes	Difamação	Partilha da herança
6. vetanādāna	12. daṇḍapāruṣya	18. dyūtasamāhvaya
[VIII,215-218]	[VIII,279-301]	[IX,221-251]
Não-pagamento de salário	Assalto	Jogo e aposta

Os 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*) presentes no *dharma* do *kṣatriya*, segundo as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*.

FONTE: MDh VIII,47-IX,251. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 169-203.

APÊNDICE D – Trechos selecionados traduzidos do inglês das
Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra). MDh I,1-31:
 Versos iniciais acerca da origem da Era Cósmica e dos quatro *varṇas*

1. Manu estava sentado, absorto em contemplação, quando grandes ṛṣis vieram até ele, prestaram reverência na maneira apropriada, e se dirigiram a ele nestas palavras:
2. “Por favor, Senhor, diga-nos precisamente e na ordem apropriada os dharmas de todos os varṇas, assim como de seus grupos intermediários;
3. Pois somente tu, Mestre, conheces o verdadeiro significado contido em toda esta lei do Auto-existente [Svāyaṃbhū], uma lei para além dos poderes do pensamento e da cognição.”
4. Sendo assim questionado na maneira apropriada por aqueles homens magnânimos, este Ser de poder ilimitado prestou reverência àqueles grandes ṛṣis e respondeu: “Escutai!”
5. Havia então este mundo – mergulhado na completa escuridão, imperceptível, destituído de marcas distintas, inconcebível, incompreensível, imerso em repouso profundo.
6. Então apareceu o Senhor Auto-existente [Svāyaṃbhū] – o Não-manifesto, fazendo com que este mundo se revelasse ao começar com os cinco elementos, com irresistível poder criativo, e dissipando a escuridão.
7. Este Ser – o qual está além do alcance dos sentidos; o que não pode ser compreendido; que é sutil, não-manifesto, e eterno; que contém todos os seres; e que transcende o pensamento – é ele que resplandece por si mesmo.
8. Ao concentrar seus pensamentos no desejo de engendrar diversas criaturas de seu próprio corpo, foram as águas que primeiro ele criou; e nelas ele depositou seu sêmen,
9. o qual se tornou um ovo dourado, tão fúlgido quanto o sol; e aí mesmo ele nasceu como Brahmā, o progenitor de todos os mundos.
10. As águas são denominadas Nāra; as águas, claramente, são fruto de Nara. Por sua primeira estadia [ayana] ter sido nelas, a tradição [smṛti] o chama de Nārāyaṇa.
11. A partir desta causa primeira, não-manifesta e eterna, a qual traz consigo a natureza tanto do que existe quanto do que não existe – o Supremo Ser [Puruṣa] daí gerado é celebrado no mundo como Brahmā.
12. Após habitar naquele ovo por um ano completo, este Senhor cindiu o ovo em dois através de seus próprios pensamentos.
13. Das duas metades ele formou o céu e a terra, e entre eles a atmosfera, os oito pontos do horizonte, e a eterna morada das águas.

14. Além disso, de seu corpo ele extraiu a mente, que é tanto existente quanto não-existente; e da morte, o ego – produtor e senhor da auto-consciência –
15. assim como o grande ātman, todas as coisas compostas pelos três atributos [guṇas] e gradualmente os cinco órgãos sensoriais que percebem os objetos dos sentidos.
16. Além disso, ao fundir minúsculas partículas destes seis possuindo incomensurável poder nas partículas de seu próprio corpo, ele formou todos os seres.
17. Pelo fato das seis partículas de sua estrutura física terem se juntado [ā-śri] a estes seres, o sábio denomina sua estrutura física de “corpo” [śarīra].
18. Acompanhados de suas minúsculas partículas, os grandes elementos, seguidos de suas ações, permeiam, assim como a mente, o gerador imperecível de todos os seres.
19. Das minúsculas partículas das estruturas físicas destes sete varões de grande poder, este mundo veio à existência, o perecível a partir do imperecível.
20. Destes, cada elemento subsequente adquire a qualidade específica de cada precedente. Assim, cada elemento, diz a tradição [smṛti], possui o mesmo número de qualidades correspondentes ao seu número na sequência.
21. No início, através das palavras do Veda, ele moldou nomes e ações para todas as criaturas, assim como suas condições específicas.
22. O Senhor trouxe à existência o grupo dos devas, dotados com o fôlego da vida, e cuja natureza é a ação; o pequeno grupo dos sādhyas; e o sacrifício eterno.
23. Do fogo, do vento e do sol ele extraiu o eterno e triplo Veda, caracterizado pelos versos do Ṛk, pelas fórmulas do Yajus e pelos cânticos do Sāman, com o propósito de realizar o sacrifício.
24. O tempo, as divisões do tempo, as constelações, os planetas, os rios, os oceanos, as montanhas, o terreno plano e o irregular,
25. a austeridade, a fala, o prazer sexual, o desejo, e a ira – ele engendrou esta criação no seu desejo de produzir estas criaturas.
26. Além disso, para estabelecer distinções entre as ações, ele discerniu dharma de adharma e afligiu estas criaturas com os pares de opostos, tais como prazer e dor.
27. Junto com as partículas atômicas percíveis dos cinco elementos mencionados pela tradição [smṛti], todo este mundo veio à existência numa sequência bem ordenada.
28. Assim como foram sucessivamente trazidas à existência, cada criatura traz consigo a ação a si designada, no início, pelo Senhor.

29. Violência ou não-violência, gentileza e crueldade, dharma ou adharma, veracidade e falsidade – o que quer que ele tenha atribuído a cada um no momento da criação, aderiu-se automaticamente à sua respectiva criatura.
30. Assim como na mudança das estações cada estação assume automaticamente suas próprias marcas distintas, da mesma maneira os seres corporificados assumem seus próprios atos distintos.
31. Além disso, para o desenvolvimento destes mundos, ele engendrou de sua boca, seus braços, suas coxas e seus pés o brāhmaṇa, o kṣatriya, o vaiśya e o śūdra.

APÊNDICE E – Trechos selecionados traduzidos do inglês das
Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra). MDh II,17-24:
Brahmāvarta / Āryāvarta ou o território sagrado sob a direção espiritual dos *brāhmaṇas*

17. A terra criada pelos deuses e estendendo-se entre os rios divinos do Sarasvatī e Dr̥ṣadvatī é chamada “Brahmāvarta” – a região do Brahman.
18. A conduta transmitida de geração em geração entre os varṇas e os grupos intermediários dessa terra é chamada de “conduta das pessoas apropriadas”.
19. Kurukṣetra e as terras dos Matsyas, Pañcālas, e Śūrasenakas constituem a “terra dos ṛṣis brāhmaṇas” [Brahmar̥ṣideśa], que delimitam o Brahmāvarta.
20. Todas as pessoas na terra devem aprender suas respectivas práticas de um brāhmaṇa nascido nessa terra.
21. Aquela terra entre as cadeias do Himalaya e do Vindhya, a leste do Vinaśana e oeste do Prayāga, é conhecida como a “Região Intermediária” [Madhyadeśa].
22. A terra entre as mesmas cadeias de montanha estendendo-se do mar oriental ao mar ocidental é o que o sábio chama de “Āryāvarta” – a região dos Āryas.
23. Aquela faixa natural do antílope negro é para ser reconhecida como a terra própria para o sacrifício; além dela está a terra dos estrangeiros [mleccha].
24. Os dvijas devem se estabelecer diligentemente nestas terras; mas um śūdra, quando estiver em desgraça devido ao seu meio de vida, pode viver em qualquer região.

APÊNDICE F - Trechos selecionados traduzidos do inglês das
Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra). MDh XII,24-52:
 Os três atributos (*guṇas*) do *ātman*

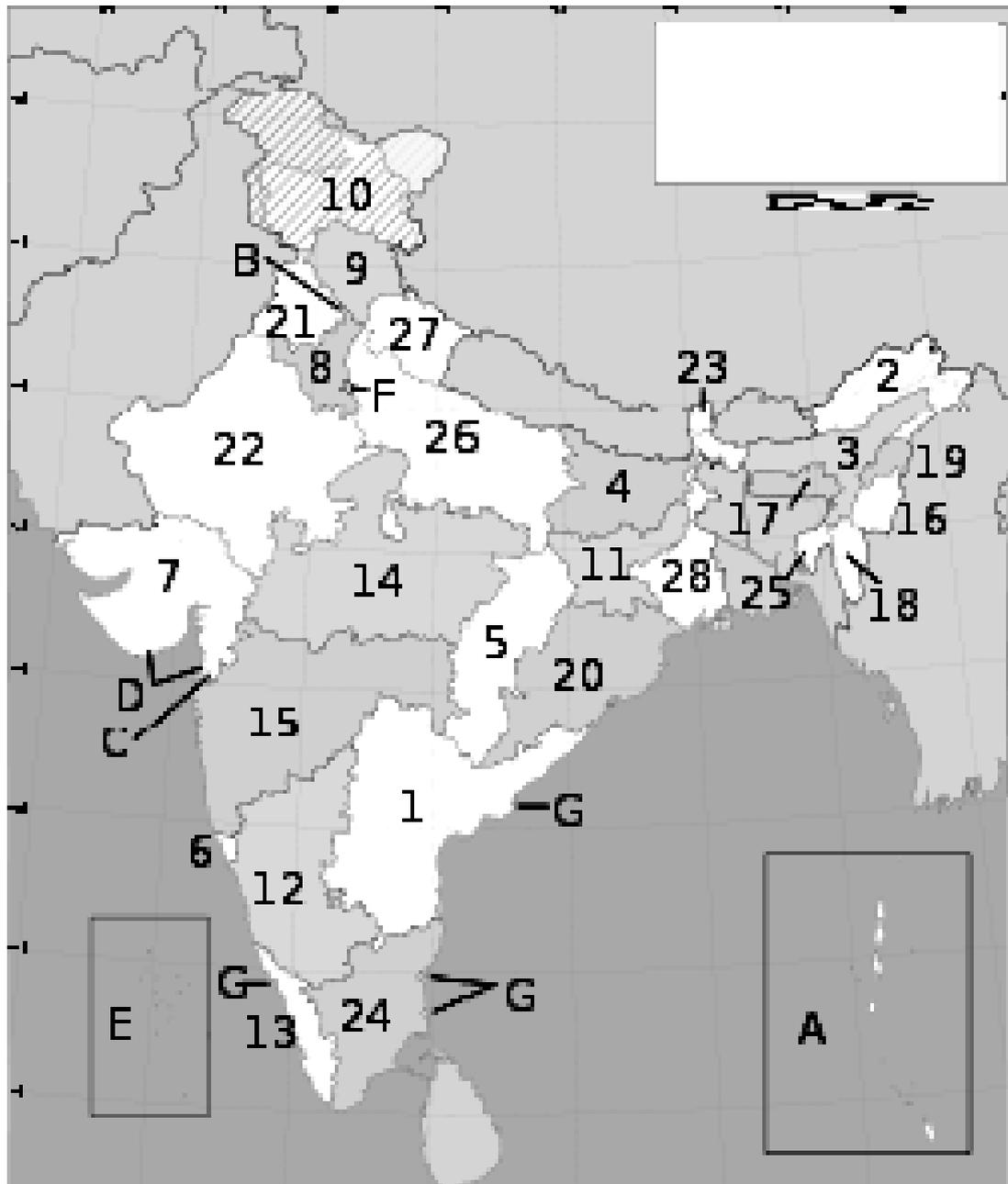
24. Deve-se entender *sattva*, *rajas* e *tamas* como os três atributos [*guṇas*] do *ātman*, atributos pelos quais Mahat, “o Magnânimo”, permanece completamente difuso por todas as existências.
25. A alma corporificada se distingue eminentemente por aquele dentre estes três atributos que mais se difunde pelo [respectivo] corpo.
26. *Sattva* é o conhecimento, nos diz a tradição [*smṛti*]; *tamas* é a ignorância; e *rajas* é a paixão e o ódio. Estas são as formas difusas e inerentes a todos os seres.
27. Quando alguém percebe dentro de si mesmo uma condição plena de júbilo, uma espécie de luz pura e tranquila, tal é a natureza de *sattva*;
28. Quando se está pleno de dor e aflição, sem qualquer alívio ou satisfação para a alma, tal é a natureza de *rajas*, irresistível e sempre conduzindo os seres corporificados;
29. Quando se está cheio de confusão, sem uma referência nítida, insondável e imperceptível ao intelecto, tal é a natureza de *tamas*.
30. Explicarei agora completamente a vós os frutos advindos de todos estes três atributos – os frutos mais elevados, os intermediários e os mais inferiores.
31. A recitação védica, a austeridade [*tapas*], o conhecimento [*jñāna*], a purificação [*śauca*], o controle dos órgãos, o *dharma*, e a contemplação do *ātman* – estes atributos caracterizam *sattva*.
32. O deleite em realizar atividades, firmeza na resolução, tomar para si tarefas impróprias, e a constante indulgência com prazeres sensuais – estes atributos caracterizam *rajas*.
33. Ganância, preguiça, indolência na resolução, crueldade, infidelidade, desvio da conduta apropriada, o hábito de solicitar favores desnecessários, e descuido – estes atributos caracterizam *tamas*.
34. Estas, de maneira breve e na ordem apropriada, devem ser conhecidas como as marcas de todos estes três atributos, localizados no presente, no passado e no futuro.
35. Um ato do qual um homem se envergonha, seja após realizá-lo, enquanto o realiza, ou quando está para realizá-lo – um homem instruído deve reconhecer tal condição como característica de *tamas*.
36. Um ato pelo qual um homem procura obter muita fama no mundo e não se desaponta ao fracassar nesta tentativa – deve-se reconhecer tal situação como atributo de *rajas*.

37. O que um homem busca saber com todo o seu coração e não se envergonha de realizar, no qual seu ser interior se regozija – tal é o atributo de sattva.
38. Diz-se que kāma é uma marca de tamas; artha, de rajas; e dharma, de sattva. Cada uma destas é superior à sua precedente.
39. Quais destes atributos conduzem a quais tipos de transmigrações – eu as estabelecerei na ordem apropriada com respeito a este mundo como um todo.
40. Aqueles repletos de sattva se tornam deuses; aqueles repletos de rajas se tornam humanos; aqueles repletos de tamas sempre se tornam animais – este é o curso triplo das transmigrações.
41. Deve-se reconhecer, no entanto, que este curso triplo baseado nos atributos é, em si mesmo, dividido em três, nomeadamente, o mais elevado, o intermediário, e o mais inferior.
42. Criaturas que não se movem, vermes e insetos, peixes, serpentes, animais rastejantes, animais domésticos, e chacais – estes constituem o curso mais inferior relativo a tamas.
43. Elefantes, cavalos, sūdras, estrangeiros desprezíveis, leões, tigres, e javalis – estes constituem o curso intermediário relativo a tamas.
44. Cāraṇas, suparṇas, homens hipócritas, rakṣāsas, e piśācas – estes constituem o mais elevado dentre os cursos relativos a tamas.
45. Jhallas, mallas, naṭas, homens que vivem de ocupações vis, e pessoas viciadas em jogo e bebida – estes constituem o primeiro curso relativo a rajas.
46. Reis, kṣatriyas, purohitas, debatedores profissionais e soldados – estes constituem o curso intermediário relativo a rajas.
47. Gandharvas, guhyakas, yakṣas, os servos dos deuses, e todos os apsarases – estes constituem o mais elevado dentre os cursos relativos a rajas.
48. Eremitas, ascetas, brāhmaṇas, tropas divinas das deidades Vaimānikas, asterismos, e os Daityas – estes constituem o primeiro curso relativo a sattva.
49. Os sacrificadores, os ṛṣis, os deuses, os Vedas, as luzes celestiais, os anos, os ancestrais, e os sādhyas – estes constituem o segundo curso relativo a sattva.
50. Os sábios declaram que Brahmā, os criadores do cosmos, o dharma, o Mahat, e o Não-manifesto constituem o curso mais elevado relativo a sattva.
51. Eu apresentei acima tudo que provém dos três tipos de ação – todo o ciclo de transmigração que afeta todos os seres, um ciclo triplo que também se subdivide em três em cada uma de suas principais divisões.

52. Homens vis e tolos alcançam vias transmigratórias negativas por seu apego aos sentidos e por sua falha em seguir o dharma.

ANEXOS

Anexo A - Mapa político da Índia



Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%8Dndia>>.
 Acesso em: 07 de janeiro de 2009, às 12:50.

Estados:

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| 1. Andhra Pradesh | 15. Maharashtra |
| 2. Arunachal Pradesh | 16. Manipur |
| 3. Assam | 17. Meghalaya |
| 4. Bihar | 18. Mizoram |
| 5. Chhattisgarh | 19. Nagaland |
| 6. Goa | 20. Orissa |
| 7. [Gujarat] | 21. Punjabe |
| 8. Haryana | 22. Rajastão |
| 9. Himachal Pradesh | 23. Siquim |
| 10. Jammu e Caxemira | 24. Tâmil Nadu |
| 11. Jharkhand | 25. Tripura |
| 12. Karnataka | 26. Uttar Pradesh |
| 13. Kerala | 27. Uttarakhand |
| 14. Madhya Pradesh | 28. Bengala Ocidental |

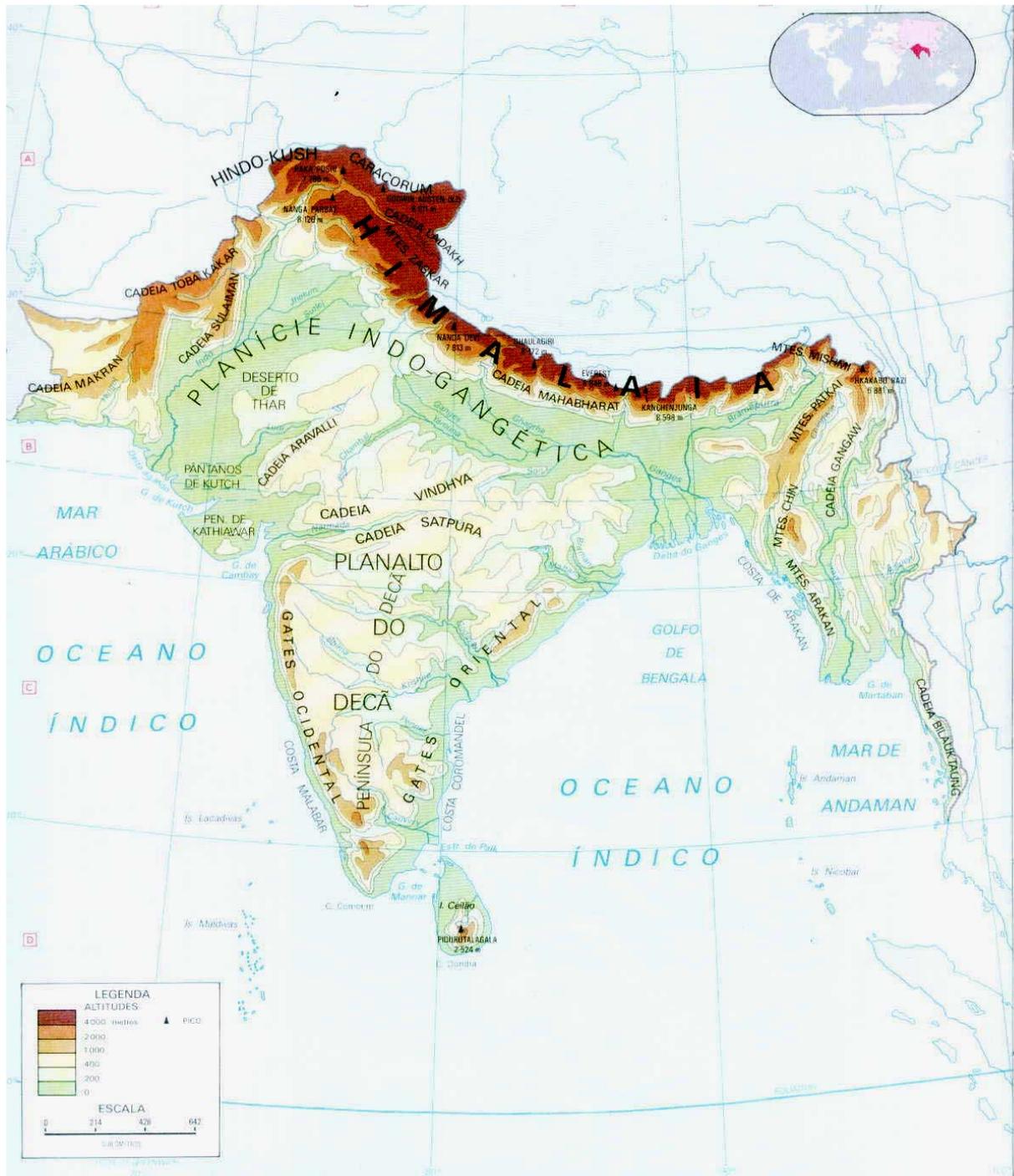
Territórios federais:

- A. Andamão e Nicobar
- B. Chandigarh
- C. Dadrá e Nagar Haveli
- D. Damão e Diu
- E. Laquedivas
- F. Délhi
- G. Pondicherry

Adicionalmente, apesar de nunca ter reclamado posse territorial na Antártida, a Índia tem aí instaladas duas bases científicas: Dakshin Gangotri e Maitri.

Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%8Dndia>>. Acesso em: 07 de janeiro de 2009, às 12:50.

Anexo B - Subcontinente Indiano físico



Mapa do Subcontinente Indiano físico mostrando a região (*Āryāvarta*) à qual se referem as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), correspondente à planície Indo-gangética.

FONTE: Maria Elena SIMIELLI. *Geoatlas*, p. 46.

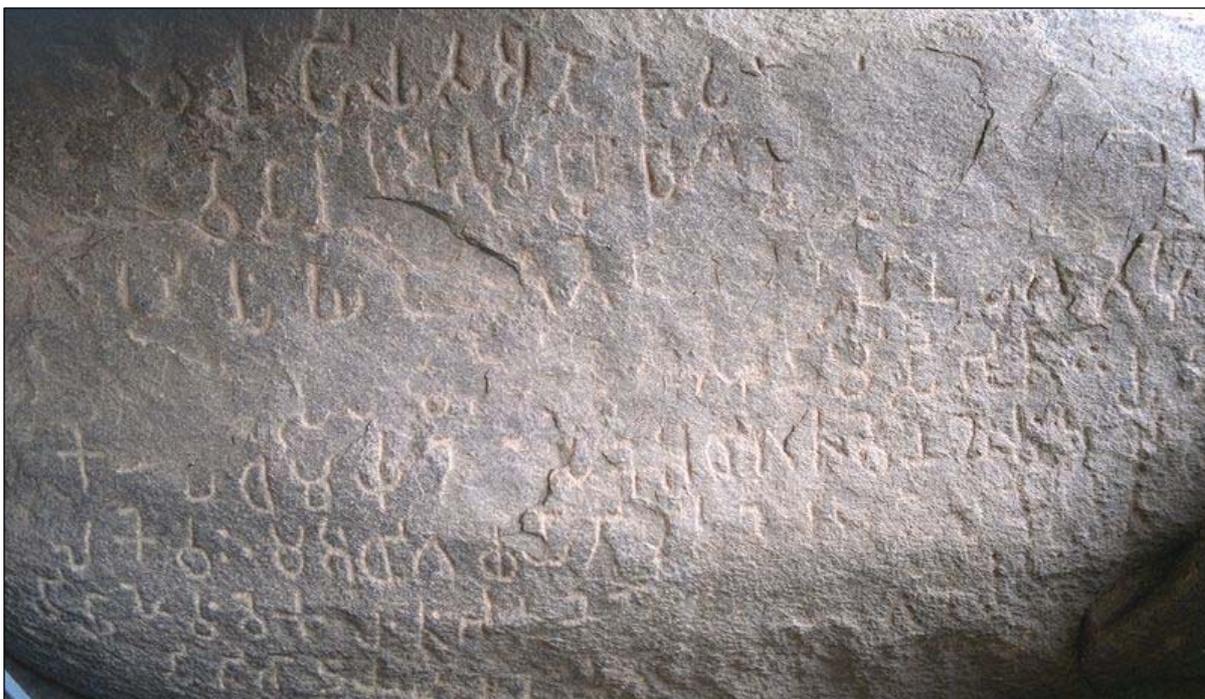
Anexo C - Mapa do Império de Aśoka com os Éditos de Pedra e os Pilares



Mapa do império de Aśoka com os locais dos Éditos de Pedra – indicados pelos pequenos quadriláteros vermelhos – e os Pilares – indicados pelos pontos azuis.

Disponível em: <<http://www.indiamapatlas.com/thematic-map/empire-of-ashoka-250-ad.html>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2012, às 18:45.

Anexo D - Édito de Aśoka em Maski



Édito de Aśoka em Maski, no distrito de Raichur, Karnataka, Índia. Este édito confirma o nome de Aśoka como o *Devānaṃpiya Piyadasī*.

Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Maski_Script_Original.jpg>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2012, às 00:45.

Anexo E - Pilar de Aśoka em Vaiśālī



Vaiśālī foi o local do segundo concílio budista, ocorrido um século após a morte de Siddhārtha Gautama. Este Pilar de Aśoka – uma reconstrução em seu atual estado – foi construído em homenagem ao evento. Originalmente feito de um único pedaço de arenito, media 18,3 metros de altura.

Disponível em: <<http://india7wonders.org/nomhtml/asokstup.html>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2012, às 20:10.