

O estágio de vida do estudante védico (*brahmacarya*) nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*: aspectos religiosos e sociológicos

The life stage of vedic student (*brahmacarya*) in the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*: religious and sociological aspects

Matheus Landau de Carvalho*

Resumo

O objetivo deste artigo é identificar aspectos religiosos e sociológicos, partindo de uma visão moderna dos usos que as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* fazem da etapa de vida do estudante védico (*brahmacarya*). Para isso, lançou-se um olhar sobre a maneira pela qual as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* descrevem e qualificam este estágio segundo as funções sociológicas que lhe atribui no âmbito do sistema *varṇa-āśrama*, de modo a enxergar nesses usos explicações racionais inerentes à funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção. Além disso, buscou-se salientar o modo como as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* elaboram explicações metarracionais e religiosamente fundamentadas, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais.

Palavras-chave: *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. sistema *varṇa-āśrama*. estudante védico (*brahmacārī*).

Abstract

This paper aims to identify religious and sociological aspects, from a modern viewpoint, in the uses that the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* have upon the vedic student's stage of life (*brahmacarya*). For this, a glance was cast at the way the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* describe and qualify this stage according to the sociological functions it is assigned to in the ambit of *varṇa-āśrama* system, so as to see in such uses rational explanations inherent in the functionality of the vedic society in accordance with practical aims necessary to its maintenance. Besides this, this paper tries to highlight the way that the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* formulate meta-rational explanations religiously grounded, with actions aiming to transcendental purposes according to the prescription of ritual injunctions and the search for spiritual benefits.

Key-words: *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *varṇa-āśrama* system. vedic student (*brahmacārī*).

* Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista – 2010 – e Mestre – 2013 – pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. E-mail: matheuslcarvalho@ig.com.br.

Introdução

As *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) foram o primeiro texto hindu com características legislativas a ser traduzido para um idioma ocidental moderno com a versão inglesa de Sir William Jones, em 1794, após ser designado juiz da Suprema Corte em 1783, estabelecendo-se em Calcutá, onde fundou a *Sociedade Asiática de Bengala*, da qual foi presidente vitalício. Esta iniciativa foi um reflexo não só de interesses puramente acadêmicos, apresentando as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) – doravante *MDh* – para o resto do mundo pela primeira vez¹, mas também do plano de administração da justiça na Índia proposto em 1772 pelo Governador Geral Britânico Warren Hastings, segundo um projeto de um império europeu na Índia iniciado de maneira mais definitiva, após a conquista militar da província de Bengala pela Companhia Inglesa das Índias Orientais na Batalha de Plassey, em 1757. Os juízes britânicos precisavam de um acesso aos textos legislativos originais da Índia para implementar a política britânica de “administrar a lei nativa para os nativos” (Olivelle, 2005, p. 62)².

Enquanto um tratado hindu que aponta para um modelo espiritual idealizado de prescrição social, o *MDh* é essencialmente constituído por preceitos éticos e jurídicos, injunções rituais e perspectivas futuras de condições ônticas da alma que visam a um fim qualitativo a ser alcançado. Uma questão advinda desta perspectiva se debruça sobre as plausibilidades históricas ou empíricas de extensão das realidades rituais e ético-morais prescritas pelo *MDh*, 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 à sua composição. 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 devessem ser compreendidas como um registro de costumes regionais, e não apenas como códigos legais ou fantasias morais brâhmanicas.” (Michaels, 2010, p. 58).

Na condição de um *modus vivendi sui generis* da cultura hindu, igualmente trabalhado pelo *MDh*, a etapa de vida do estudante védico (*brahmacarya*) se constitui em pré-requisito para o estabelecimento das competências necessárias e propedêuticas ao cumprimento das demandas e objetivos religiosos e sociológicos das outras etapas de vida (*āśramas*), previstas por tradições do Hinduísmo:

A centralidade da preocupação com o ensino é absolutamente evidente e fundamental para a tradição. O longo aprendizado aos pés do mestre – quer em sua dinâmica salvífica ou mesmo enquanto domínio de um saber específico no terreno da laicidade – treina o aluno não só para o ‘despertar’ como também para certo conteúdo ‘curricular’ [...] nos mecanismos de difusão e reprodução dos variados saberes, inculcando desde cedo em seus discípulos um conjunto de procedimentos e metodologias. (Andrade, 2014, p. 5)

A partir disto, é possível questionar: quais são os aspectos religiosos e sociológicos nos usos que o *MDh* faz do estágio do estudante védico (*brahmacarya*)? Como descreve e qualifica este estágio segundo as funções sociológicas e religiosas que lhe atribui? Como ele enxerga nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção? Como o mesmo *MDh* fundamenta religiosamente as explicações meta-rationais, com ações orientadas para fins transcendentais, a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais, a partir deste *āśrama*?

1. As Leis de Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*), o sistema *varṇa-āśrama* e o estágio do estudante védico (*brahmacarya*)

O *MDh* constitui um dos principais *Dharmaśāstras* (*Tratados sobre o Dharma*), ou seja, antigos textos sagrados em sânscrito que suplementam e explicam as determinações ou proibições contidas nas quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* – *Rgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*³ – através de um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos que contêm leis, regras e diretrizes para a vida social – e em alguns aspectos, também familiar e individual – dos seguidores da cultura védica⁴. Compostos de forma poética com versos citados para legitimar julgamentos e conselhos legais, os *Dharmaśāstras* servem como um encaminhamento propedêutico àqueles textos que propiciam

uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência presentes nas quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, a saber, os *Brāhmaṇas*, manuais em prosa sobre como realizar os rituais védicos, discutindo muitas das ações individuais destes rituais (Witzel, 2003, p. 81), com instruções e comentários sobre o significado dos *mantras* e sua aplicação nas cerimônias rituais relativas a estas tradições ritualísticas. Os *Brāhmaṇas* não só refletem as demandas do *dharma*, mas também nos dizem como estas demandas se processam no universo do ritual.

O conceito de *dharma*, tal como se apresenta nos *Dharmaśāstras*, pode ser compreendido a partir da doutrina dos *puruṣārthas*, 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 lhes empresta um novo sentido⁵. *Kāma* se refere 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. *Artha*, por sua vez, engloba não só a busca e obtenção de prosperidade material, como também trata de aspectos relacionados ao exercício da política e da economia. O último dos *puruṣārthas* elencados, *mokṣa*, vem da raiz *muc*, que significa “desatar, livrar, soltar, libertar, liberar, deixar em liberdade, sair de, abandonar, largar” (Zimmer, 2003, p. 41), 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).

A dimensão semântica do conceito de *dharma* que interessa aqui é a de que ele governa todo aspecto e toda atividade na vida de um praticante hindu ao englobar toda uma prescrição de deveres éticos e pressupor a realização de rituais por parte do indivíduo, constituindo 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 inter-relacionam através de um princípio de causa e efeito (*karma*),

fundado em ações produzidas em existências anteriores pelo indivíduo, que também podem produzir consequências para existências vindouras de sua respectiva alma.

Vale ressaltar que o *samsāra* incorpora a polissemia dos termos modernos 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 o *MDh*, de modo que, apesar de apoiar-se numa dinâmica espiritual, “o termo *samsāra* também é amplamente aplicado à existência mundana em si” (Rodrigues, 2006, p. 51, grifo do autor). A compreensão de *dharma* tal como desenvolvido no *MDh* se dá muito em função da compreensão da doutrina do *samsāra* por esta conferir uma plausibilidade material e espiritual à vida de um hindu em sua totalidade.

Assim como os *Dharmaśāstras*, os *Grhyasūtras* são textos que também estabelecem uma relação indireta, preliminar e mediada com o conhecimento védico, servindo igualmente como um encaminhamento introdutório aos *Brāhmaṇas* ao descrever especificamente os rituais domésticos comuns, que tratam das simples cerimônias de caráter diário ou sazonal do lar hindu e visam ao cumprimento de deveres para com os ancestrais, além de constituir desdobramentos inevitáveis de ações de existências anteriores, sem produzir resultados para existências subsequentes (*prarambdha-karma*). Os *Dharmaśāstras* e os *Grhyasūtras* fazem parte de um conjunto maior de textos e tradições religiosas do Hinduísmo tradicionalmente designados pelo termo sânscrito de *Kalpasūtras*, “principalmente preocupados em oferecer uma descrição sucinta e sistemática de todos os sacrifícios védicos e costumes prevalentes no momento da sua composição”⁶, que não só refletem as demandas do *dharma*, como também determinam fundamentalmente o sistema *varṇa-āśrama*, principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras*.

O sistema *varṇa-āśrama* pode ser visto não só como uma característica religiosa e sociológica exclusiva das tradições religiosas do Hinduísmo, como também um dos desdobramentos da antiga e plural 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 védica.

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 pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *sūdra* (servo). Esta hierarquia é um reflexo do *saṃsāra*, concepção religiosa hindu baseada no fluxo espiritual de evolução da alma individual através de várias de suas existências. Uma dimensão implícita no sistema de *varṇas* é o fato de configurar uma condição ôntica da alma eterna neste mundo, pressupondo uma mobilidade na hierarquia sócio-ocupacional através deste 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*.

Outra dimensão que a categoria de *varṇa* pode historicamente adquirir é a de um grande conjunto compreendendo uma pluralidade de 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* especificamente⁷.

As etapas de vida (*āśramas*) consistem na etapa do estudante védico (*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 (*gṛhastha*), 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 propedêutica ao quarto estágio (*parivrajyā*), no qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que vinculem aos laços

familiares e sociais, de modo que o *parivrājaka* 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 morte⁸.

As etapas de vida (*āśramas*) que constituem o sistema *varṇa-āśrama* 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 (*samśkāra*) 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 *śūdras*⁹ – : “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”¹⁰. Após o *upanayana*, o menino *ārya* inicia sua primeira etapa de vida (*āśrama*), a etapa do estudante védico – *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*)¹¹. Depois de cumprir o período de *brahmacarya* e passar pelo rito de retorno para a casa de seus pais (*samāvartana*), o homem começa sua vida de chefe de família – *gṛhastha* –, 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*).

Uma característica determinante do *MDh*, importante também para a compreensão dos aspectos religiosos e sociológicos do *brahmacarya*, é sua propensão em 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*, sendo possível identificar 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.

Vale destacar também a relevância dos nove comentários (*bhāṣyas*) em sânscrito¹² redigidos entre os séculos VI e XVII E.C. para a compreensão de alguns pontos obscuros ou controversos propensos a várias interpretações possíveis e legítimas sobre a maneira como o *MDh* prescreve e descreve as realidades sociológicas e religiosas do sistema *varṇa-āśrama* identificáveis em todo o seu texto, e, por extensão, do *āśrama* de *brahmacarya*.

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 filho homem tanto nesta vida quanto após sua morte (*MDh* II,26), de modo que haja uma perspectiva espiritual com reflexo no *saṃsāra* a partir de rituais hindus realizados em prol de um feto. No intuito de remover a mácula advinda do sêmen e do útero sobre os homens *āryas*, os pais devem realizar os ritos do fogo sacrificial para o benefício do respectivo feto, o rito do nascimento (*jātakarman*), o rito do primeiro corte de cabelo (*cūḍakarman*), e o rito de recebimento do cordão sagrado *muñja* (*mauñjībandhana*) (*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, devendo-se colocar uma pequena mistura de ouro, mel e manteiga em sua boca enquanto fórmulas védicas são entoadas¹³.

No décimo ou décimo-segundo dia de nascido, procede-se ao rito de nomeação (*nāmadheya*), num dia ou momento considerado auspicioso ou que se encontre sob uma constelação auspiciosa (*MDh* II,30). Presume-se que o sentido do nome de um menino *ārya* deva refletir a expectativa social depositada sobre o *varṇa* no qual ele nasce. 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,31-32)¹⁴. A dimensão sociológica da vida de um menino *ārya*, mesmo antes do *upanayana*, pressupõe uma dimensão religiosa, pois, para sair pela primeira vez de seu lar (*grha*) e,

consequentemente, 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 da primeira saída de casa (*niṣkramaṇa*), descrito em alguns *Ġrhyasūtras*¹⁵, e, no sexto mês, pela cerimônia de ingestão de arroz (*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 diretrizes do *Śruti*¹⁶ (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”¹⁷.

O MDh ressalta 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*¹⁸. A negligência no cumprimento dos prazos indicados pelo MDh acerca do *upanayana* comporta consequências religiosas com a exclusão do filho de pais duplamente nascidos da comunidade dos *āryas* e sua consequente desqualificação ritual ainda numa existência terrena, pois o menino de um dos três *varṇas* que excede os prazos estipulados 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 *Sāvitrī*, estas devem ser chamadas pelo nome *vrātya*. De um *vrātya* do *varṇa* dos *brāhmaṇas* advêm o *bhrijjakaṇṭaka* 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 *karaṇa*, 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*.¹⁹

Esta estratégia de lidar com realidades tão adversas quanto irrevogáveis revela importantes dimensões sociológicas da vida de um praticante hindu no momento determinante de seu ingresso oficial na comunidade dos *āryas* 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 nos moldes do sistema *varṇa-āśrama*, pois 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). Após passar pelo *upanayana*, o menino *ārya* está qualificado para ingressar no primeiro *āśrama*, o *brahmacarya*.

2. Aspectos religiosos e sociológicos do ritual e da instrução védica (*svādhyāya*) no estágio do estudante védico (*brahmacarya*)

Svādhyāya designa o estudo específico dos *Vedas* assim como a prática de sua recitação, servindo tanto como pré-requisito para a eficácia de todos os demais sacrifícios quanto como contexto de inculcação de princípios de fundamentação ética dos rituais hindus, num processo que se inicia no *brahmacarya* e continua no *gr̥hastha*, com a possibilidade de se estender aos dois últimos *āśramas* previstos pelo *MDh*. De fato o *Śatapatha Brāhmaṇa* afirma categoricamente que

Sejam quais forem as tarefas que devam ser realizadas entre o céu e a terra, a mais elevada é o *svādhyāya*. Esse é o objetivo para aquele que, sabendo isso, realiza seu estudo próprio. E sempre que ele estuda os hinos dos *Vedas*, ele que de fato sabe isso realiza um ritual completo, ao realizar seu estudo próprio. Ao realizar o seu estudo próprio, mesmo se estiver adornado, perfumado e bem alimentado, deitado em um leito macio e confortável, ele realiza austeridades até a ponta das unhas. Por isso, deve-se realizar o estudo próprio [*svādhyāya*]. (Martins, 2014, p. 5)²⁰

Realmente, por maior que seja o mundo que ele ganha doando esta terra cheia de riquezas, ele ganha três vezes isso e mais, ele ganha um mundo imperecível, aquele que, sabendo isso, realiza

diariamente seu estudo próprio [svādhyāya]. Portanto, que ele realize seu estudo próprio [svādhyāya]. (Idem)²¹

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 ele passe pelo *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*²² e os *Rahasyas*²³ é conhecido como *ācārya*, investido de uma certa proeminência na preparação ritual e espiritual do *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*²⁴ 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*²⁵ –; e a pessoa que, após ser devidamente escolhida, realiza o *agnyādheya*, o *pākayajña* e os grandes sacrifícios (*śrauta*), como o *agniṣṭoma*²⁶ – reconhecida como sacerdote oficiante (*ṛtvij*). Com efeito,

O mestre não se limita a sua natureza física ou espiritual, ele representa, incorpora e torna presente a própria tradição, a *paraṃparā*. Essa *paraṃparā* se inicia com o próprio *brahman* e, a partir dos elos divinos e posteriormente humanos da corrente de transmissão discipular (*guruśiṣya-paraṃparā*), disponibiliza e canaliza, através do guru, o conhecimento salvífico com a força herdada e acumulada por incontáveis gerações de mestres e discípulos. Prostrar-se perante o mestre significa se aproximar e se prostrar perante a tradição, todos os membros da cadeia; significa ainda prostrar-se perante o conhecimento, além de assinalar também a possibilidade de dar início formal a sua transmissão e perpetuação. (Andrade, 2014, p. 54)

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 considerados 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 [*artha*], uma pessoa honesta, e um parente – estes dez podem ser instruídos no *Veda* de acordo com o *dharma*.²⁷

O *MDh* é claro ao estabelecer, em seguida, que o homem que viola o *dharmā* 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]”²⁸, 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 equivocadas²⁹. Conclui-se, portanto, que 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 guardião³⁰.

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.”³¹ 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* – palavras sagradas relativas às três esferas da existência, ou seja, a terra (*bhu*), a atmosfera (*bhuvah*) e o céu (*sva*) – e o verso *Sāvitrī* (*MDh* II,76-77). O *brāhmaṇa* que recitar suavemente o *Om* e o *Sāvitrī* precedidos pela exclamação dos *Vyāhṛtis* durante o *saṃdhyā*³² obtém o mérito conferido pelo *Veda*, e se os recitar mil vezes fora da aldeia se livrará mesmo da transgressão mais atroz no prazo de um mês, “como uma serpente de sua pele” (*MDh* II,79). 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.”³³ Porém, o *ārya* que negligenciar o *Sāvitrī* e não realizar oportunamente seus ritos merecerá o desprezo dos *sādhus*³⁴.

O *MDh* preocupa-se com uma certa hierarquia qualitativa entre tipos de recitação védica, pois 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, submeter seus órgãos e sua mente ao devido 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 –. Com isso, 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*.

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 *guru* deve, logo após iniciar (*upanayana*) um discípulo (*śiṣya*), instruí-lo na purificação, na conduta apropriada (*ācāra*), no fogo sacrificial (*agnihotra*), e na devoção matinal e crepuscular (*saṃdhyā*) (*MDh* II,69). De acordo com prescrições do *MDh*, a remoção de manchas e transgressões contraídas é diretamente proporcional à diligência na realização do *saṃdhyā*, ao recitar o *Sāvitrī*, de modo que sua negligência acarreta a exclusão ritual da comunidade dos *dvijas*, pois 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). Além disso, o homem que negligenciar o *saṃdhyā* deve ser excluído como um *sūdra* de todos os ritos *āryas* (*MDh* II,103).

Quando estiver preparado para a recitação védica, o *brahmacārī* deve 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 *brahmāṅjali*

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 excessivas (Olivelle, 2005, p. 248, n. 2.70). Sempre mantendo seu braço direito exposto e olhando para a face de seu *guru*, o *brahmacārī* deve se comportar e vestir devidamente, e, quando solicitado, sentar-se, de modo que sua comida, suas roupas e vestes sempre devem ser de qualidade inferior às de seu *guru*.

O *MDh* recomenda a recitação atenta e cotidiana das seções métricas do *Veda* e dos *Brāhmaṇas*, e o estudo diligente dos *śāstras*³⁵ que propiciam o desenvolvimento da sabedoria, otimizam a aquisição de riqueza e 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 brahmacārī* deve dedicar-se 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 *Vedāṅgas* em seus momentos devidamente previstos (*MDh* IV,95-98)³⁶.

O *MDh* estabelece, categoricamente, a proeminência da recitação védica sobre as demais austeridades religiosas, na medida em que o desvio de ênfase na direção de outros assuntos resulta na desqualificação sócio-ocupacional equivalente à condição do *vaṃsa* mais inferior. 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.”³⁷, de modo que o dispêndio de grandes esforços em outros assuntos, sem se dedicar ao estudo do *Veda*, conseqüentemente, o 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, cultivar e oferecer libações aos *devas*, aos *ṛsis* e aos ancestrais, 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 um guarda-sol, a lascívia, o ódio, a ganância, a dança, o canto, o som de instrumentos musicais, o jogo, as conversas fúteis, a calúnia, as mentiras, contato físico e visual com mulheres, e ferir quem quer que seja.³⁸

Ao observar o trato do *MDh* sobre as condutas a serem observadas pelo estudante para com seu mestre espiritual, é evidente não só subserviência e inferioridade do *brahmacārī* ao seu *guru* através do vestuário, dieta e comportamentos no *gurukula*, como também cumplicidade tanto na maneira de se comunicar proximamente, quanto no modo de se referir ao seu *guru* à distância: 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 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, sob o risco de sofrer consequências transmigracionais devido a possíveis negligências nessa cumplicidade, 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”³⁹. 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*”⁴⁰.

Segundo o *MDh*, mesmo hábitos comezinhos de recorrência cotidiana podem guardar não só metodologias rituais rigorosamente detalhadas, como também determinadas consequências religiosas. 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. O *MDh* também lembra que um *ārya* sempre deve bebericar água do modo apropriado antes e depois de comer de maneira absorta, e, após a refeição, passar água nos olhos, nas orelhas, nas cavidades nasais e na boca (*MDh* II,53). 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*), segundo uma lógica de equivalência fisiológica de realidades espirituais, 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* purificar-se com a água que atinge seu coração, o *kṣatriya*, sua garganta, e o *vaiśya*, com a água levada à boca (*MDh* II,61-62)⁴¹.

3. Aspectos religiosos e sociológicos das dimensões sociais do estágio do estudante védico (*brahmacarya*)

O estudo das dimensões sociais do estágio do estudante védico (*brahmacarya*) a partir das tendências enciclopédicas e taxonômicas do *MDh* na compilação e na avaliação qualitativas de pessoas e coisas para a realização dos rituais e o exercício de condutas éticas segundo os fins seculares e espirituais almejados, permitem-nos enxergar e compreender alguns padrões de reciprocidade social consuetudinariamente constituídos através de dimensões religiosas e sociológicas estruturadas em parâmetros genuinamente védicos. Estas dimensões sociais são expressas no *MDh* através da maneira de se apresentar formalmente à sociedade, dos padrões de tratamento com a família e com autoridades védicas, assim como nos sacrifícios domésticos diários atribuídos ao *dharma* do chefe de família hindu (*gr̥hin*), na mendicância (*bhikṣā*) e na abstinência sexual compulsórias do *brahmacarya*, nos dezoito casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*), e na observância religiosa relativa ao falecimento de um estudante védico.

Com efeito, o *MDh* é bem descritivo ao prescrever as vestimentas, os utensílios e o cordão sagrado (*yajñopavīta*) pressupostos pela tradição para o *brahmacārī* de cada um dos três *vaṃas* superiores, de modo que a sociedade védica não tenha quaisquer problemas na identificação cotidiana imediata em relação às naturezas sociológicas e religiosas de suas respectivas condições existenciais segundo a lógica hierárquica do sistema de *vaṃas*, inclusive com a perspectiva ritual de reposição de quaisquer destes itens numa contingência de danificação (*MDh* II,41-47.64).

De acordo com o *MDh*, 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. 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”⁴². Além 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. A este respeito, vale destacar que

[...] o papel do mestre nas tradições soteriológicas indianas se revela fundamental. Numa cultura [...] como a indiana [...] o mestre [...] representa, na realidade, o papel de (i) acervo da tradição, (ii) dínamo da aplicação das diversas metodologias salvíficas elaboradas pela tradição e, idealmente, (iii) materialização viva dos resultados positivos daquelas metodologias. Na nossa perspectiva ocidental, todavia, é difícil apreciar todas as implicações da figura do mestre, do *guru* ou *acārya*, nas tradições soteriológicas indianas. [...] numa cultura em que o conhecimento é cumulativo e se constrói sobre a reflexão crítica acerca do que foi herdado, é complicado aquilatar o papel daquele que é considerado mais importante do que os pais, encarnando não só o próprio conhecimento como a principal porta de entrada da tradição. O mestre ocupa a centralidade da

transmissão do conhecimento em todo e qualquer ramo do saber da civilização indiana (Andrade, 2014, p. 53)

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* não só qualificá-la como a austeridade (*tapas*) e o *dharma* mais elevado neste contexto, mas também por sua negligência impedir a produção de frutos pretendidos de qualquer um de seus ritos. O *MDh* recomenda ao estudante nunca tratar seu mestre e seus genitores 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)⁴³. Ao fazer o que seja agradável a estes três, o *brahmacārī* 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)⁴⁴. Pela devoção à sua mãe, ele obtém este mundo; ao seu pai, o mundo intermediário; e ao seu *guru*, o mundo de *Brahman*⁴⁵, 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). O *MDh* ressalta que o estudante sempre deve manter o mesmo padrão de comportamento para com todos aqueles que o guardam do *adharma* e o ensinam o que é benéfico (MDh II,206) que ele mantém com seus instrutores védicos e parentes consanguíneos. 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*⁴⁶.

A natureza hierárquica do sistema de *varṇas* adquire certas implicações nos padrões comportamentais previstos para o *brahmacārī* para com as mulheres do lar de seu respectivo mestre, pois a esposa que pertença ao mesmo *varṇa* do *guru* com quem se casou merece a mesma reverência do respectivo estudante védico, ao contrário da esposa que porventura vier de outro *varṇa*, de modo que lhe seja proibido assisti-la em quaisquer tarefas que impliquem contatos físicos (MDh II,210-211).

Interessante observar a maneira como o *MDh* conjuga certas pressuposições acerca das naturezas sexual e afetiva das mulheres com um mínimo de discernimento masculino na percepção de aspectos eróticos femininos passíveis de ocorrência no *gurukula*, a ponto de declarar, veementemente, que “é próprio da natureza das mulheres corromper os homens”⁴⁷, principalmente aqueles que já passaram dos vinte anos e conseguem distinguir o belo do desagradável, pois “uma mulher jovem e sedutora é capaz de desencaminhar não apenas os homens sem instrução mas também os homens instruídos dominados pela ira e pelo desejo”⁴⁸. O *MDh* também exorta o estudante védico à devida reverência para com a esposa do mestre em situações específicas, sem que ele se esqueça de evitar a companhia da mãe, da esposa ou da filha de seu *guru* longe de seu mestre (*MDh* II,215-217).

É possível identificar no *MDh* a precedência de certas pessoas a quem se deve saudar e suas supostas recompensas de natureza secular através da prescrição de comportamentos de etiqueta social para o *brāhmaṇa brahmacārī* para além dos próprios pais e do próprio mestre, pois “Quando se é consciencioso com a saudação e sempre se trata os mais velhos com reverência, obtém-se um aumento do tempo de vida, da sabedoria, da fama e da força”⁴⁹. 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 brahmacārī* 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, atividade específica dos *vaiśyas*.

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*⁵⁰ assumem alguns valores e sentidos no convívio social, desde o respeito e o apreço mútuo implícito entre mestre e *brahmacārī*, até à condição rebaixada, característica de um *śūdra*, que qualificaria um *brāhmaṇa* inconsciente dos aspectos de sua própria tradição. O *MDh* descreve de que maneira um *brāhmaṇa brahmacārī* deve saudar as pessoas com o próprio nome segundo uma tradição mantida pelos *ṛṣis*,

particularmente comum entre instrutor e estudante, denotando, com isso, respeito e apreço mútuo⁵¹. 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, que, 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 de 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, ao passo que um homem versado no *dharma* deve se dirigir a esta pessoa usando os termos *bho* e *bhava* (senhor) (MDh II,128). Segundo uma etiqueta social reconhecida pelo MDh, o estudante deve perguntar a um *brāhmaṇa* se está tudo bem com ele ao encontrá-lo (*kuśala*), de modo que o *brāhmaṇa* que não souber retornar uma saudação na maneira prescrita não é melhor do que um *śūdra*. O *brahmacārī* deve saudar um *vaiśya*, perguntando-lhe se suas posses estão seguras, procurando saber sobre o estado de saúde dos *śūdras* ao encontrá-los (MDh II,126-127).

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*⁵² 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 de 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 *grhastha*) deve ser reverenciado pelo rei, assim como ambos devem ser reverenciados por outros perfis sociais aos quais também se reserva certa preferência nas relações civis cotidianas, como pessoas em veículos, pessoas nonagenárias, enfermos, 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 guarde 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 *sūdra*, 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 *sūdra*.

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*, torna-se 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”⁵³, 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 ferilos, 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)⁵⁴. 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 como ele desejaria uma ambrosia, devido às vantagens de que ele pode vir a desfrutar nesta vida (*MDh* II,162-163). Com efeito, 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 dimensões, seja compreendida no conceito de *mokṣa*, nos frutos rituais védicos ou na completude da proficiência nos textos védicos.

O *MDh* também discute a maneira pela qual a tradição hindu (*smṛti*) lida com a presença do *brahmacārī* nos cinco grandes sacrifícios domésticos diários

(*Pañca Mahāyajña*)⁵⁵, principalmente descritos nos textos religiosos dedicados aos rituais domésticos comuns (*Gr̥hyasūtras*), e que definem a ritualidade compulsória e cotidiana de um chefe de família hindu (*gr̥hin*), bem como várias de suas consequências espirituais. Nesse sentido, o *brāhmaṇa brahmacārī* se encaixa nos critérios de elegibilidade para a comensalidade das oferendas nos rituais dedicados aos *devas* (*deva-yajña*) ou aos ancestrais (*pitṛ-yajña*) (MDh III,186), mesmo sob as condições de mendicância, comportando-se, assim, como um verdadeiro *ṛṣī*⁵⁶. Segundo prescrições do *MDh*, ao *brahmacārī* é permitido aceitar esmola (*bhikṣā*) de um chefe de família (*gr̥hin*) quando este já realizou as oferendas *bal*⁵⁷ e está no serviço (*pūjā*) de um hóspede (*atithi*) durante um ritual do *manuṣya-yajña* (MDh III,94). No que tange às penitências atreladas à negligência ritual ou dietética, o *MDh* prescreve uma penitência de jejum por três dias e a permanência na água por um dia inteiro para o *brahmacārī* que ainda não passou pelo *samāvartana* e participou da comensalidade ritual das provisões oferecidas num *śrāddha*⁵⁸ (MDh XI,158), assim como a penitência *Prājāpatya*⁵⁹ para um *brahmacārī* que consumiu mel ou carne, independentemente da circunstância (MDh XI,159).

Vale destacar também o valor que o *brahmacārī* adquire em relação aos outros *āśramas*, tanto de um ponto de vista do ritual religioso, quanto de um ponto de vista sociológico pelo viés do *MDh*. As diretrizes para limpeza de secreções e excreções do corpo para recitação dos *Vedas* e consumo de alimentos prescritas aos *brahmacārīs* equivalem ao dobro previsto para os chefes de família (*gr̥hins*), e são menores do que para os eremitas da floresta (*vānaprasthas*) e os ascetas errantes (*parivrājakas*) (MDh V,137), observando-se, com isso, a construção de uma determinada escala de gradação baseada no sistema de *āśramas*. Segundo prerrogativas conferidas à pessoa do *gr̥hin*, investido, por sua vez, de certa imprescindibilidade social segundo o *MDh*, os modos de vida dos demais *āśramas*, inclusive do *brahmacarya*, são assegurados também pelo cumprimento dos deveres do chefe de família hindu (*gr̥hyadharmā*) através do oferecimento de esmolas (*bhikṣās*) aos mendicantes, necessário 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 (MDh VI,87).

Condição *sine qua non* do *modus vivendi* do estágio do estudante védico (*brahmacarya*), a mendicância (*bhikṣā*) sempre deve ser precedida de uma

purificação ritual pelo estudante, sendo que, na primeira vez, o *brāhmaṇa brahmacārī* deve se direcionar preferencialmente às mulheres de sua família, começando com a palavra *bhavati* (madame) e dirigindo-se 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* as provisões conseguidas, o *MDh* descreve de que maneira ele deve consumi-lo segundo as consequências sociológicas a que pode almejar, 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); assim como prováveis dimensões religiosas, segundo hipóteses levantadas por comentadores acerca do sentido obscuro que a palavra *ṛta* pode assumir enquanto um corolário à mendicância⁶⁰.

Nunca se esquecendo de que o estudante “deve acordar antes de seu guru e ir para a cama depois dele”⁶¹, o *brahmacārī* deve, após purificar-se, mendigar por comida todos os dias nas casas das pessoas que não negligenciam o *Veda* ou os sacrifícios hindus, e que se destacam no cumprimento de suas próprias ocupações. 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*), de modo que a mendicância (*bhikṣā*) seja atrelada às pessoas que correspondem às exigências sócio-religiosas do *dharma* – ritual ou ocupacional –. Além de salientar que a esmola (*bhikṣā*) recebida por um *brahmacārī* sempre é ritualmente pura (MDh V,129), o *MDh* é claro ao afirmar que sobreviver de esmolas equivale qualitativamente ao mérito do jejum, sendo inversamente proporcional ao ato de depositar numa pessoa os meios de subsistência própria.

De maneira geral, negligências na realização da mendicância, no estabelecimento do fogo sacrificial (*agnihotra*) ou no cumprimento da castidade compulsória pressuposta no *brahmacarya* comportam uma dimensão religiosa expressa num ritual hindu, pois, no caso do *brahmacārī* falhar na realização da mendicância ou do fogo sacrificial (*agnihotra*) por sete noites sem ficar doente, o *MDh* prescreve o *avakīṃin*, 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

mendicância em trajes designados, por um período de tempo (MDh XI,119-124).

Rodrigues salienta que

Sem dúvida, a manutenção da castidade é particularmente um desafio para os adolescentes homens. A ejaculação do sêmen é considerada como ritualmente profanadora, enquanto acredita-se que a retenção do sêmen desenvolve um calor de purificação interior (*tapas*) e confere uma grande força espiritual. O sêmen, capaz de gerar a vida, conota o processo de criação quando emitido, e o estágio de *brahmacarya* é visto como um período de morada no Brahman não-diferenciado, anterior à criação.⁶²

A abstinência sexual compulsória deve ser observada não somente na presença de uma mulher, mas também quando o *brahmacārī* estiver dormindo sozinho, “pois quando ele ejacula seu sêmen voluntariamente, ele quebra seu voto.”⁶³, de modo que, para reparar tal transgressão, ele deve se lavar, cultuar o sol e recitar suavemente por três vezes uma fórmula presente no *Āśvalāyana Gṛhyasūtra* 3.6.8⁶⁴. De fato, na seção relativa ao *brahmacarya*, o *MDh* reserva um espaço dedicado ao controle prescrito sobre os órgãos, classificados em órgãos de percepção – o ouvido, a pele, os olhos, a língua e as narinas –, e órgãos de ação – o ânus, o órgão sexual, as mãos, os pés e a fala –, por sua vez regidos pela mente, pois “ao dominá-la, domina-se ambos os quintetos.”⁶⁵. Ao submeter todos os órgãos ao devido controle e conter sua mente “como um cocheiro com seus cavalos” (MDh II,88), 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 previstas e o esforço ascético (MDh II,97)⁶⁶.

O discípulo (*śiṣya*) adquire determinada importância sociológica segundo a maneira pela qual o *MDh* lida com certas circunstâncias de natureza jurídica presentes no extenso trecho dedicado aos dezoito casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*), sendo-lhe permitido, por exemplo, servir como testemunha de credores individuais na ausência de testemunhas oficialmente qualificadas para casos judiciais envolvendo o não pagamento de débitos (*rnādāna*) (MDh VIII,70). Com relação às regras de partilha da herança (*vibhāge*), um discípulo (*śiṣya*) adquire o *status* legítimo de herdeiro de um falecido nas mesmas condições de seus respectivos parentes distantes ou de um *ācārya*, na ausência de um parente próximo (MDh IX,187)⁶⁷.

O *MDh* aponta para determinadas implicações rituais na observância religiosa do falecimento de um estudante védico. Segundo a tradição (*smṛti*), o período de impureza a ser observado após a morte de um *brahmacārī* é de um dia (MDh V,71), ao passo que a morte de um discípulo (*śiṣya*) acarreta para aqueles que com ele moram o tempo de impureza equivalente a dois dias seguidos ininterruptamente, um período de impureza menor do que a morte de um *ācārya* e seus familiares ou de um *śrotriya* (MDh V,81).

Antes de entrar na seção relativa ao *grhastha*, o *MDh* discorre sobre as possibilidades de conclusão do período de *brahmacarya*: se o estudante desejar viver o resto de sua vida na casa de seu *guru*, deverá 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,243-244). No caso de seu *ācārya* falecer durante seu período de estudo, 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 *sapinda*, 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*”⁶⁸ – ou dois, ou pelo menos um – 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 pode ingressar no segundo *āśrama*, o *grhastha*.

Considerações Finais

O estudo dos aspectos religiosos e sociológicos do estágio do estudante védico segundo o *MDh* revela um dos capítulos mais interessantes e importantes do estudo das tradições do Hinduísmo como um todo. Para além de um modo de vida que signifique uma “evolução”, um “progresso em *Brahman*” a partir do nascimento no *Veda* através do *upanayana* (Rodrigues, 2006, p. 90), o *brahmacarya* contempla igualmente processos de construção de paradigmas

culturais de toda realidade perceptível que envolve e determina a vida de um praticante hindu.

Uma das manifestações mais identitárias da cultura indiana, o *modus vivendi* do estudante védico (*brahmacarya*) engloba pré-requisitos ortodoxos e ortopráticos, estabelecidos dentro de uma determinada pedagogia propedêutica à otimização da experiência de outros dois *modi vivendi*, paradigmáticos para a compreensão das tradições sócio-religiosas que mais identificam, genuinamente, grande parte das tradições do Hinduísmo como um todo, a saber, as vidas do chefe de família hindu (*grhastha*) e do asceta renunciante (*parivrajyā*), que, apesar de polos diametralmente opostos em suas propostas sociológicas e seus escopos espirituais, encontram no *brahmacarya* não só seu denominador comum como também seu determinante irrevogável.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Clodomir B. de. A Produção do Conhecimento Soteriológico na Índia Antiga. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 17, n. 1, Juiz de Fora, 2014, p. 51-67.
- EGGELING, Julius (trad.). *The Śatapatha Brāhmaṇa*. Oxford: The Clarendon Press, 1882-1900, 5v. (Sacred Books of the East vols. 12, 26, 41, 43, 44)
- FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- GOPAL, Ram. *India of Vedic Kalpasūtras*. 2.ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- GRIFFITH, Ralph T. H. (trad.). *Hymns of the Rig Veda*. 1896. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com>>. Acesso em: 2005.
- LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- MARTINS, Roberto de Andrade. *Svādhyāya* ou estudo próprio: análise do conceito, pela tradição dos *Brāhmaṇas* e *Gṛhya Sūtras*. *Revista Cultura Oriental*, v. 1, n. 2, João Pessoa, 2014, p. 45-51.
- 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 (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press, 1993.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.
- WITZEL, Michael. Vedas and Upaniṣads. In: FLOOD, Gavin (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.

¹ Até o momento da redação deste artigo, era possível contar, desde a tradução de William Jones, dezesseis edições oficiais publicadas de traduções para idiomas ocidentais das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), sendo doze em língua inglesa e quatro em língua francesa (cf. Olivelle, 2005, p. 1000). 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 no original em sânscrito das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) tenha se dado entre 200 A.E.C. e 200 E.C.

² Críticas advindas de revisões acadêmicas contemporâneas têm enfatizado os limites e equívocos de aplicação prática dessa política, às vezes, caracterizada como um “mal-entendido bem intencionado”.

³ Cada uma destas quatro tradições está alicerçada em escolas (*śākhās*) de transmissão discipular de conhecimentos e ensinamentos refletidos em quatro dimensões textuais, quais sejam, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*. Para fins de uma definição mais precisa, parece que a tradição ritualística do *Atharvaveda* teria sido incorporada a uma matriz ortodoxa e ortoprática hindu de modo mais amplo posteriormente, sendo adicionada a uma lista que já continha três delas – o *Rgveda*, o *Yajurveda* e o *Sāmaveda* –, como atesta o próprio *MDh* por todo o seu texto (*MDh* III,145; IV,123-124; XI,262-266; XII,112).

⁴ Dentre os principais *Dharmaśāstras*, pode-se mencionar o *Yājñavalkya-Dharmaśāstra*, o *Kātyāyana-Dharmaśāstra*, o *Nāradiya-Dharmaśāstra*, o *Bṛhaspati-Dharmaśāstra* e o *Mānava-Dharmaśāstra*, também conhecido como *Leis de Manu*.

⁵ As palavras do *MDh* no trecho dedicado ao *dharma* do *brahmacarya* a respeito da propensão benfazeja dos três primeiros *puruṣārthas* listados são dignas de nota: “Alguns dizem que *dharma* e *artha* conduzem ao bem-estar; outros, *kāma* e *artha*; e outros ainda, que somente o *dharma* ou somente o *artha*. Mas a norma estabelecida é esta: todo o conjunto (trivarga) conduz ao bem-estar” (“Some say that Law and Wealth are conducive to welfare; others, Pleasure and Wealth; and still others, Law alone or Wealth alone. But the settled rule is this: the entire triple set is conducive to welfare”. *MDh* II,224. In: Olivelle, 2005, p. 106). No *samhitā*, consta: “*dharmārthāvucyate śreyah kāmārthau dharma eva vā / artha eveha vā śreyastrivarga iti tu sthitiḥ*”.

⁶ “chiefly concerned with giving a succinct and systematic account of all the Vedic sacrifices and customs prevalent at the time of their composition” (Gopal, 1983, pp. 1-2). De fato, nisto reside uma diferença fundamental entre os *Brāhmaṇas* e os *Kalpasūtras* no que diz respeito aos seus escopos e objetivos, pois enquanto os primeiros visam estabelecer doutrinas ritualísticas e explicar a significância de vários atos nos sacrifícios védicos, os últimos apenas registram os rituais e tradições correntes em suas respectivas escolas védicas (*śākhās*) sem a preocupação de explicá-los ou justificá-los (Idem).

⁷ Não é objetivo deste artigo entrar nas minúcias desses estudos antropológicos contemporâneos, nem explorar detalhes acerca da realidade histórica plural destas comunidades empíricas, rituais e simbólicas (*jātis*) que caracterizam e estruturam o que tradicionalmente se convencionou denominar sistema de castas. O foco deste texto é o esforço de enxergar dimensões religiosas e sociológicas como diretrizes que caracterizam o sistema *vama-āśrama* enquanto uma manifestação histórico-religiosa das tradições do Hinduísmo expressa literariamente nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), assim como em outros textos sagrados hindus.

⁸ “É claro, portanto, que para Manu 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: Olivelle, 1993, p. 142).

⁹ 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: Gopal, 1983, p. 114).

¹⁰ “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: Olivelle, 2005, p. 96). No *saṃhitā*, consta: “garbhāṣṭame’bde kurvīta brāhmaṇasyopanāyanam / garbhādekādaṣe rājño garbhātu dvādaṣe viśaḥ”.

¹¹ Olivelle afirma que o pensamento indiano antigo associava um padrão definitivo de comportamento ou conduta de vida com um lugar ou região específica, 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” (“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” In: Olivelle, 1993, p. 18).

¹² Os comentários (*bhāṣyas*) são o *Rjūmitākṣarā* de Bhāruci, o *Manubhāṣya* de Medhātithi, o *Manuṣikā* de Govindarāja, o *Manvarthamuktāvalī* de Kullūka, o *Manvarthavivṛtti* de Nārāyaṇa, o *Manvarthacandrikā* de Rāghavānanda, o *Nandini* de Nandana, além dos comentários de Rāmacandra e Manirāma.

¹³ 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 levá-los à boca da criança, ou ainda, de acordo com alguns *Gr̥hyasūtras*, colocava-se mel e manteiga numa colher ou vasilha de ouro, e segundo outros *Gr̥hyasūtras*, misturava-se os dois com pó de ouro. (Olivelle, 2005, p. 246, nota 2.29).

¹⁴ No caso do menino *sūdra*, o primeiro nome deve conotar desdém, e o segundo, serviço.

¹⁵ *Kausītaki Gr̥hyasūtra* I,18; *Pāraskara Gr̥hyasūtra* I,17,5-6; *Baudhāyana Gr̥hyasūtra* II,2,1-13 (Gopal, 1983, p. 277).

¹⁶ *Śruti* é uma palavra sânscrita que designa o *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 com a experiência contidos nos textos fundamentais das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* – *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* –, refletidos em quatro dimensões textuais, a saber, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*.

¹⁷ “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: Olivelle, 2005, p. 96). No *saṃhitā*, consta: “brahmavarcasakāmasya kāryaṃ viprasya pañcame / rājño balārthinaḥ ṣaṣṭhe vaiśya syehārthinoṣṭame”.

¹⁸ O verso *Sāvitrī* é frequentemente usado como uma metonímia do *upanayana* pelo fato de ser entoado no ritual de iniciação: “Possamos nós alcançar a glória excelente de Savitrī o deus: / E possamos nós, assim, estimular nossas preces.” (“May we attain that excellent glory of Savitar the God: / So May he stimulate our prayers.” *Rg Veda* III.62.10. In: Ralph T. H. GRIFFITH (trad.). *Hymns of the Rig Veda*.) No *saṃhitā*, consta: “tata saviturvareṇyaṃ bhargo devasya dhīmahi / dhiyo yo naḥ paracodayāta”.

¹⁹ “20. When children fathered by twice-born men on women of equal class do not keep the observances and have fallen from the *Sāvitrī*, they should be called by the name of *Vrātya*. 21. From a *Vrātya* of the Brahmin class are born the evil-natured *Bhr̥jjakaṅṭaka*, 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 *Karaṇa*, 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: Olivelle, 2005, p. 209). No *saṃhitā*, consta: “dvijātayaḥ savarnāsu janayantyavratāṃstu yān/ tānsāvitrīparibhraṣṭān vrātyānityabhinirdiṣet/ vrātyāttu jāyate viprāt pāpātmaḥ bhr̥jjakaṅṭkaḥ/ āvantyaṅvāṭadhānau ca puṣpadhaḥ śaikha eva ca/ jhallo mallaṣca rājanyād vrātyālicchivireva ca/ naṭaṣca karaṇaṣcaiva khasa draviḍa eva ca/ vaiśyāttu jāyate vrātyāt sudhanvācārya eva ca / kāruṣaṣca vijanmā ca maitraḥ sātvata eva ca”. Em nota a este trecho, Olivelle afirma que 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 estrangeiros assimilados como *jātis* segundo um processo de inclusão pela desqualificação ritual e ocupacional dentro da hierarquia dos *vamas*. (Idem, p. 335, nota 10.21-3).

²⁰ A fonte utilizada pelo autor é a seguinte: “And, truly, whatever may be the toils here between heaven and earth, the study (of the scriptures) is their last stage, their goal (limit) for him who, knowing this, studies his lesson: therefore one’s (daily) lesson should be studied. And, verily, whatever portion of the sacred poetry (*khandas*) he studies for his lesson with that sacrificial rite, offering is made by him who, knowing this, studies his lesson: therefore one’s (daily) lesson should

be studied. And, verily, if he studies his lesson, even though lying on a soft couch, anointed, adorned and completely satisfied, he is burned (with holy fire) up to the tips of his nails, whosoever, knowing this, studies his lesson: therefore one's (daily) lesson should be studied.” (Śatapatha Brāhmaṇa XI.5.7.2-4. In: Eggeling, 1900, p. 100).

²¹ A fonte utilizada pelo autor é a seguinte: “And, verily, however great the world he gains by giving away (to the priests) this earth replete with wealth, thrice that and more--an imperishable world does he gain, whosoever, knowing this, studies day by day his lesson (of the Veda): therefore let him study his daily lesson.” (Śatapatha Brāhmaṇa XI.5.6.3. In: Eggeling, 1900, p. 96).

²² Os *Kalpasūtras* (ver nota 24 abaixo).

²³ Em nota, Olivelle afirma que o termo *Rahasya* provavelmente se refere às *Upaniṣads* e, talvez, também aos *Āraṇyakas* (cf. Olivelle, 2005, 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.

²⁴ Os *Vedaṅgas* são textos de conhecimentos suplementares aos *Vedas* que versam sobre pronúncia (*śikṣā*), métrica (*chandas*), gramática (*vyākaraṇa*), astronomia (*jyotiṣa*), e ritual (*kalpa*), constituindo nesta última parte os *Kalpasūtras*.

²⁵ Rodrigues afirma que “A tradição hindu usa o termo *guru* para designar tanto preceptores do conhecimento védico convencional quanto de uma compreensão mais liberal. Hoje em dia, costuma-se a usar o termo também para designar qualquer tipo de preceptor.” (“Hindu tradition uses the term *guru* to designate teachers of both conventional Vedic knowledge as well as liberative understanding. Nowadays, the term is often also used to designate any kind of teacher” In: Rodrigues, 2006, p. 90).

²⁶ *Agnyādheya* é o rito no qual se estabelecem os fogos sagrados que, em si mesmos, são empregados para a realização dos grandes sacrifícios (*śrauta*); *pākayajña* é um termo técnico utilizado pelos *Ṛghyasūtras* 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 (Gopal, 1983, pp. 17.533.546).

²⁷ “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: Olivelle, 2005, p. 100). No *saṃhitā*, consta: “ācāryaputraḥ śuśrūsurjñānādo dhārmikāḥ śuciḥ / āptaḥ śakto'rthadaḥ sādhuḥ svo'dhyāpyā daśā dharmataḥ”.

²⁸ “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: Olivelle, 2005, p. 100). No *saṃhitā*, consta: “brahma yastvananujñātamadhiyānādavāpnuyāt / sa brahmasteyasamyukto narakaṃ pratipaghate”.

²⁹ “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: Olivelle, 2005, p. 100). No *saṃhitā*, consta: “dharmārthau yatra na syātām śuśrūṣā vāpi tadvidhā / tatra vighā na vaptavyā śubhaṃ bijamivoṣare”.

³⁰ Interessantes são as palavras do próprio *MDh* a este respeito: “114. O conhecimento védico (*vighā*) aproximou-se do *brāhmaṇa* e disse: ‘Eu sou teu tesouro. Guarde-me! Não me entregue para um zombador. Deste modo, eu me tornarei extremamente robusto. 115. Um homem que você saiba que é honesto, comedido, e casto – apenas para este *brāhmaṇa* você deve me revelar, como para um guardião vigilante de teu tesouro” (“114. Vedic knowledge came up to the Brahmin and said, ‘I am your treasure. Guard me! Do not hand me over to a malcontent. I shall thus become supremely strong. 115. A man you know to be honest, restrained, and chaste – only to such a Brahmin should you disclose me, as to a vigilant guardian of your treasure.”. MDh II,114-115. In: Olivelle, 2005, p.100). No *saṃhitā*, consta: “vighā brāhmaṇametyāha śevadhiṣṭe'smi rakṣa mām / asūyakāya mām mā dāstathā syām vīryavattamā / yameva tu śuciṃ vighā niyatam brahmacāriṇam / tasmai mām brūhi viprayā nidhipāyāpramādiṇe”.

³¹ “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: Olivelle, 2005, p. 98). No *saṃhitā*, consta: “brahmaṇaḥ pranavaṃ kuryādādāvante ca sarvadā / sratvatanomkṛtaṃ pūrvam parastācca viśīryate”.

³² O *saṃdhyā* consiste em orações e preces realizadas nos momentos da aurora, meio-dia e crepúsculo, durante as quais o hindu deve entoar a sílaba sagrada *Om* e o verso *Sāvitrī*, além dos próprios *Vyāhṛtis*.

³³ “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: Olivelle, 2005, p. 99). No *saṃhitā*, consta: “ekākṣaram paraṃ brahma prāṇāyāmaḥ paraṃ tapaḥ / sāvitrīyāstu paraṃ nāsti maunāsasyaṃ viśiṣyate”.

³⁴ *Sādhu* designa geralmente um sábio virtuoso, honorável.

³⁵ O *MDh* afirma acerca de si mesmo que deve ser diligentemente estudado pelos discípulos (*śiṣyas*), e devidamente ensinado somente por um *brāhmaṇa* instruído (MDh I,103). No *saṃhitā*, consta: “viduṣā brāhmaṇenedamadhyetavyaṃ prayatnataḥ / śiṣyebhyaśca pravaktavyaṃ samyañ nānyena kenacit”.

³⁶ Um detalhe chama a atenção no *MDh* quanto às regras para suspensão da recitação védica, pois o discípulo (*śiṣya*) acarreta a própria ruína e desgraça ao realizar a recitação védica no décimo-quarto dia de um mês (MDh IV,114). No *saṃhitā*, consta: “amāvāsyā guruṃ hanti śiṣyaṃ hanti caturdaśī / brahmāṣṭakāpaurṇamāsyau tasmāttāḥ parivarjayet”.

³⁷ “for vedic recitation is recognized here as the highest ascetic toil for a Brahmin.” (MDh II,166. In: Olivelle, 2005, p. 103). No *saṃhitā*, consta: “vedameva sadābhyasyet tapastapsyandvijottamaḥ / vedābhyāso hi viprasya tapaḥ paramihocyate”.

³⁸ “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, hatred, greed, dancing, singing, playing musical instruments, gambling, gossiping, slander, lies, looking at and touching women, and hurting others.” (MDh II,177-179. In: Olivelle, 2005, p. 104). No *saṃhitā*, consta: “varjayenmdhu māmsaṃ ca gandhamālyam rasān striyaḥ / śuktāni caiva sarvāni prāṇinām caiva himsanam / abhyaṅgamañjanaṃ cākṣnorupānacchattradhāraṇam / kāmam krodham ca lobham ca nartanam gītavādanam / ghūtam ca janavādam ca parivādam tathānṛtam / strīṇam ca prekṣṇālbhamupaghātam parasya ca”.

³⁹ “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: Olivelle, 2005, p. 105). No *saṃhitā*, consta: “parivādāt khara bhavati śvā vai bhavati nindakah / paribhoktā kṛmirbhavati kīto bhavati matsarī”.

⁴⁰ “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: Olivelle, 2005, p. 105). No *saṃhitā*, consta: “gurorgurau saṃnihite guruvadvṛttimācāret / na cāniśṛṣṭo guruṇā svān gurūnabhivādayet”.

⁴¹ No caso do *śūdra*, com a água que simplesmente lhe umedeça os lábios.

⁴² “for a Brahmin’s birth in the Veda is everlasting, both here and in the hereafter.” (MDh II,146. In: Olivelle, 2005, p. 102). No *saṃhitā*, consta: “brahmanma hi viprasya pretya ceha ca śāśvatam / kāmānmātā pitā caivaṃ yadutpādayato mithaḥ”.

⁴³ Prajāpati, literalmente “Senhor das criaturas”, é o deus criador por excelência nos *Brāhmaṇas* e nas *Upaniṣads*; Prthivi é o mundo terrestre, a mãe-terra.

⁴⁴ “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: Olivelle, 2005, p. 106). No *saṃhitā*, consta: “ta eva hi trayo lokāsta eva trayā āśramāḥ / ta eva hi trayo vedāsta evoktāstrayo’gnayaḥ”.

⁴⁵ O Supremo Ser, considerado como impessoal e destituído de qualificativos e de ação, sendo causa material e eficiente do universo sensorialmente perceptível.

⁴⁶ 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: Olivelle, 2005, p. 105). No *saṃhitā*, consta: “utsādanam ca gātrāṇam snāpanocchiṣṭabhojane / na curyādguruputrasya pādayoścāvanejanam”.

⁴⁷ “It is the very nature of women here to corrupt men” (MDh II,213. In: Olivelle, 2005, p. 105). No *saṃhitā*, consta: “svabrāva eṣa nārīṇam nārāṇāmiha dūṣanam / ato’rthāna pramāghanti pramadāsu vipāścitaḥ”.

⁴⁸ “an alluring young woman is capable of leading astray not only the ignorant but even learned men under the sway of anger and lust.” (MDh II,214. In: Olivelle, 2005, p. 105). No *saṃhitā*, consta: “avidvāmsalam loke vidvāmsamapi vā punaḥ / pramadā hyutpatham netum kāmakrodhavaśanugam”.

⁴⁹ “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: Olivelle, 2005, p. 101). No *saṃhitā*, consta: “abhivādanaśīlasya nityam vṛddhopasevinaḥ / catvāri samyagvardhante āyuh prajñā yaśo balam”.

⁵⁰ De modo geral, o termo *ṛṣi* indica um homem sábio, eminente por suas virtudes e ascetismo. No *MDh* designa um dos dez sábios magnânimos aos quais se teria transmitido seu próprio conteúdo: 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*).

⁵¹ Olivelle, 2005, p. 251, n. 2.124. De acordo com o próprio *MDh*, o sentido de *bho* contém os significados essenciais de todos os nomes próprios (II,124). No *saṃhitā*, consta: “bhoḥśabdam kīrtayedante svasya nāmno’bhivādane / nāmnām svarūpabhāvo hi bhobhāva ṛṣibhiḥ smṛtaḥ”.

⁵² *Śrotṛiyas* são *brāhmaṇas* eruditos e versados nos *Vedas*.

⁵³ “eminence does not come from age, gray hairs, wealth, or kin” (MDh II,154. In: Olivelle, 2005, p. 102). No *saṃhitā*, consta: “na hāyanairna palitairna vittena na bandhubhiḥ / ṛṣayaścakrire dharmam yo’nūcānam sa no mahān”.

⁵⁴ 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. (Olivelle, 2005, p. 251, n. 2.166).

⁵⁵ São eles o *deva-yajña*, o *pitṛ-yajña*, o *bhūta-yajña*, o *manuṣya-yajña* e o *brahma-yajña*, sendo este último o próprio *svādhyāya*, discutido mais detalhadamente no item 2.

⁵⁶ O *MDh* exclui categoricamente os *kṣatriyas* e os *vaiśyas* desta possibilidade (MDh III,186).

⁵⁷ Oferenda apresentada a determinadas divindades para a realização do *bhuta-yajña*, um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) constituintes dos *dharma*s do chefe de família (*gṛhin*), do eremita da floresta (*vānaprastha*) e do asceta renunciante (*parivrājaka*), consistindo num sacrifício para com os seres vivos de modo geral.

⁵⁸ Sacrifício fúnebre aos ancestrais (*pitṛs*), de caráter sazonal, mais objetivamente determinado pela morte recente de um parente próximo.

⁵⁹ “Ao realizar a penitência *Prājāpatya*, um *dvija* deve se alimentar somente pela manhã pelos primeiros três dias, apenas à noite pelos três dias subsequentes, comer o que lhe vier ao acaso pelos três dias seguintes e se abster de comida nos últimos três dias.” (“A twice-born practicing the *Prājāpatya* penance should eat in the morning for three days and in the evening for three days, eat what is received unasked for three days, and abstain from food during the final three days” MDh XI,212. In: Olivelle, 2005, p. 226). No *saṃhitā*, consta: “tryaḥam prātastryaḥam sāyam tryaḥamaghādayācitam / tryaḥam param ca nāśniyāt prājāpatyaḥ carandvijah”.

⁶⁰ Em nota, Olivelle afirma que o sentido preciso de verdade (*rta*), em MDh II,52, é obscuro, haja vista 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*) (Olivelle, 2005, p. 247, n. 2.52).

⁶¹ “should wake up before his teacher and go to bed after him” (MDh II,194. In: Olivelle, 2005, p. 105). No *saṃhitā*, consta: “hinānnavastraveṣaḥ syāt sarvadā gurusamnidhau / uttiṣṭhet pratamaḥ cāsyā caramaḥ caiva saṃviśet”.

⁶² “The maintenance of chastity is undoubtedly particularly challenging for adolescent males. The spilling of semen is regarded as ritually polluting, while the retention of semen is believed to build up a purifying inner heat (*tapas*) and confer great spiritual potency. Semen, capable of engendering life, connotes the process of creation when spilled, and the *brahmacarya* stage is seen as a period of abiding in the undifferentiated Brahman, prior to creation.” (Rodrigues, 2006, p. 90).

⁶³ “for when he voluntary ejaculates his semen, he breaks his vow.” (MDh II,180. In: Olivelle, 2005, p. 104). No *saṃhitā*, consta: “ekaḥ śayīta sarvatra na retaḥ skandayet kvacit / kāmāddhi skandayan reto hinasti vratamātmanah”.

⁶⁴ “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.” Olivelle, 2005, p. 995).

⁶⁵ “by mastering it, one masters both those quintets.” (MDh II,92. In: Olivelle, 2005, p. 99). No *saṃhitā*, consta: “ekādaśaṃ mano jñeyaṃ svaguṇenobhayātmakam / yasmiñjite jitāvetau bhavataḥ pañcakau gaṇau”.

⁶⁶ O *MDh* ainda acrescenta: “Quando um homem não sente nem alegria nem repulsa ao escutar, ao tocar, ao ver, ao comer ou ao cheirar o que quer que seja, ele deve ser reconhecido como um homem que dominou seus sentidos.” (“When a man feels neither elation nor revulsion at hearing, touching, seeing, eating, or smelling anything, he should be recognized as a man who has mastered his organs.” MDh II,98. In: Olivelle, 2005, p. 99). No *saṃhitā*, consta: “śrutvā spṛṣtvā ca drṣtvā cabhuktvā ghrātvā ca yo narah / na hrṣyati glāyati vā sa vijñeyo jitengriyah”.

⁶⁷ O *MDh* salienta que um discípulo (*śiṣya*) se livra da mácula de um furto (*steya*) que ele mesmo realizou através da negligência de seu *guru* (MDh VIII,317).

⁶⁸ Vide nota 3.

Recebido em 10/09/2015, revisado em 13/04/2016, aceito para publicação em 26/05/2016.