

Dimensões religiosas e seculares do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*) nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

Religious and secular dimensions of Hindu renouncing asceticism (*parivrajyā*) in the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

Matheus Landau de Carvalho*

Resumo

O objetivo deste artigo é identificar dimensões religiosas e seculares, de um ponto de vista moderno, nos usos que as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* fazem da etapa de vida do asceta renunciante hindu (*parivrajyā*). 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 de natureza secular que lhe atribui no âmbito do sistema *vaṃṣa-āśrama*, de modo a enxergar nestes 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 meta-racionais 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 *vaṃṣa-āśrama*. Ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*). *Dharma. Mokṣa*.

Abstract

This paper aims to identify religious and secular aspects, from a modern viewpoint, in the uses that the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* have upon the stage of life of the Hindu renouncing ascetic (*parivrajyā*). For this, we have looked at the way the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* describe and qualify this stage according to the functions of secular nature which is assigned to in the ambit of *vaṃṣa-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 seeks to highlight the way that the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* formulate meta-rational explanations religiously grounded with actions aiming at transcendental purposes according to the prescription of ritual injunctions and the search for spiritual benefits.

Key-words: *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *Vaṃṣa-āśrama* system. Hindu renouncing asceticism (*parivrajyā*). *Dharma. Mokṣa*.

* 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 e estabelecer-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*) 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 com a conquista militar da província de Bengala pela Companhia Inglesa das Índias Orientais na Batalha de Plassey, em 1757. Os juizes 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.

Segundo as tradições do Hinduísmo³, 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*⁴, que começa com a criação (*ṣṛṣṭi*), quando o universo é emanado pela substância divina, transcendente e não manifestada, e se encerra com a dissolução (*pralaya*) ao fundir-se novamente com o Absoluto, do qual novamente emana o universo, numa determinada concepção de 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 Vivasvat’ – 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, o filho do Não-Criado [Svāyambhūva]: 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 Não-Criado [Svāyambhūva] 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 [am̐tara].⁵

Enquanto um tratado hindu que aponta para um modelo espiritual idealizado de prescrição social, as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* – doravante *MDh* – são essencialmente constituídas por preceitos éticos e jurídicos, injunções rituais e perspectivas futuras de condições ônticas da alma que visam 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 a 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 brāhmanicas.” (Michaels, 2010, p. 58).

Por se constituir num *Tratado sobre o Dharma (Dharmaśāstra)*, o *MDh* se dedica principalmente às realidades seculares e religiosas vinculadas ao chefe de família hindu (*gr̥hin*) e condicionadas às perspectivas existenciais circunscritas às doutrinas do *karma* e do *saṃsāra*, ao contrário do *modus vivendi* do asceta mendicante (*parivrājaka*), baseado justamente numa suspensão de toda e qualquer busca objetiva, seja mundana, seja transcendente, segundo a aspiração humana (*puruṣārtha*) expressa no ideal de *mokṣa*, diametralmente oposta ao *dharma*. Mediante a constatação de que o *MDh* é o primeiro *Dharmaśāstra*, especificamente falando, a tratar diretamente do ascetismo mendicante hindu (*parivrajyā*) e de *mokṣa*, é possível questionar: por que o *MDh* também trabalha a etapa de vida (*āśrama*) do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*) em um de seus capítulos, assim como da aspiração humana (*puruṣārtha*) de *mokṣa*? Quais são os aspectos religiosos e seculares nos usos que o *MDh* faz deste *āśrama* dedicado ao ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*) e deste *puruṣārtha*? Como os descreve e qualifica segundo as funções seculares e religiosas que lhes atribui? Como elas enxergam nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários a 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* e deste *puruṣārtha*?⁶

1. As Leis de Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*) e a doutrina das aspirações humanas hindus (*puruṣārthas*)

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*⁷ – 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 védica⁸. 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 empresta um novo sentido⁹. *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.

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

Consoante à possibilidade de evolução da alma conferida pelo *samsāra*, o *MDh* trata da importância do acúmulo de méritos espirituais (*puṇyas*) por parte do praticante hindu através das várias existências de sua alma neste mundo, concluindo que o único aspecto da existência transmigracional de sua alma que de fato permanece são os méritos espirituais (*puṇyas*) acumulados através das várias existências da alma. Este acúmulo é necessário como salvaguarda (*pradhāna*) 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): “O *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.”¹⁰. Um obstáculo a ser superado em nome da obtenção de um paraíso (*svarga*) como consequência dos méritos espirituais (*puṇyas*) acumulados durante várias existências neste mundo é a concepção de dívida existencial (*ṛṇa*). Baseado no *Taittirīya Brāhmaṇa* e no *Śatapatha Brāhmaṇa*, o autor e pesquisador Patrick Olivelle nos relata que as divindades (*devas*)

havam 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*.’¹¹

Estas três dívidas existenciais (*ṛṇas*) seriam pagas (i) aos grandes *ṛṣis* através do estudo e da recitação do *Veda* (*svadhyāya*), 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 (*pitṛs*) pela geração de descendentes homens (*putras*) necessária à manutenção do fogo sacrificial doméstico de sua linhagem familiar.

Vale ressaltar que o *samsāra* incorpora a polissemia dos termos secular 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 seculares 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 desenvolvida 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.

O último dos *puruṣārthas* acima elencados, *mokṣa*, vem da raiz sânscrita *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), cuja doutrina encontra-se refletida nas *Upaniṣads*, textos em sânscrito que contêm o conhecimento espiritual ligado à especulação filosófica segundo as quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* com relação à natureza do mundo e dos humanos, seu destino e morte (Witzel, 2003, p. 83), assim como discussões sobre a escatologia da existência. Neste sentido, Hillary Rodrigues ressalta que *mokṣa* é um “desvencilhamento da existência mundana. É a libertação da sujeição à ignorância na [própria] liberação que vem com o conhecimento do Eu (*ātman*) ou da Realidade Absoluta (Brahman)”¹². No que diz respeito às distinções religiosas qualitativas entre *dharma* e *mokṣa*, a autora explica que

mokṣa não pode ser alcançado somente através do exercício de ações kármicas benignas, tais como a realização rotineira de rituais, e da refração ao *karma* negativo. Estas últimas atividades resultariam apenas em frutos kármicos necessários, tais como renascimentos em existências melhores, ainda circunscritos à realidade do *saṃsāra*. Uma vez que *mokṣa* é a completa transcendência do *karma*, as ações kármicas em si não podem liberar quem quer que seja do *karma*. *Mokṣa* exige o alcance de uma sabedoria libertadora, de um insight penetrante na Verdade, no Si-mesmo, ou na Realidade Absoluta. E considera-se possível e necessário alcançar tal realização ainda numa vida neste mundo. Portanto, *mokṣa* não é uma condição tipicamente alcançada após a morte, como uma recompensa paradisíaca por uma vida correta. É, antes, o entendimento que confere a imortalidade antes de se morrer fisicamente.¹³

Há milênios o Hinduísmo, sob suas várias vertentes confessionais, apresenta manifestações literárias e pragmáticas imbuídas de construções de sentido e elaborações racionais que possibilitam aos seus praticantes horizontes existenciais de sincronia entre aspectos mundanos imediatos e dimensões transcendentais a longo prazo. Neste intuito, o estudo do *MDh* nos permite enxergar de que maneira tradições ritualísticas e filosóficas do Hinduísmo conjugam as doutrinas do *karma* e do *saṃsāra* com os *puruṣārthas* de *dharma* e *mokṣa* através de modos de vida estabelecidos segundo diretrizes ortodoxas e ortopráticas dos *Vedas* expressas em estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida organicamente relacionadas entre si, num sistema originalmente denominado em sânscrito de *varṇa-āśrama*, imprescindível para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*) no *MDh*.

2. As Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra) e o sistema varṇa-āśrama

Principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras*, e, por extensão, do *MDh*, o sistema *varṇa-āśrama* pode ser visto, de um ponto de vista moderno, não só como uma característica religiosa e secular 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 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, por sua vez, pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *sūdra* (servo). Esta hierarquia é um reflexo do *saṃsāra*, 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 que pressupõe 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*.

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.

As etapas de vida (*āśramas*) consistem na etapa do estudante védico (*brahmacarya*), que se constitui na prática do estudo e recitação dos *Vedas* (*svādhyāya*) e de austeridades morais a serem vividas pelo estudante (*brahmacārī*); no estágio marital (*gṛhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu, seja de modo restrito no âmbito familiar. Importante ressaltar aqui que a consubstanciação do matrimônio também se dá através da realização de cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) que constituem comportamentos imperativos hindus enquanto desdobramentos inevitáveis de ações realizadas em existências anteriores (*prarabdha-karma*): (i) *Deva-yajña* – oferta 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 hóspedes (*atithis*); e (v) *Brahma-yajña* – recitação suave dos textos védicos. O *MDh* adverte categoricamente que aquele que conhece o *dharma* não deve jamais inquirir sobre a competência e pertinência de realização desses rituais (*Pañca Mahāyajña*) pelos *brāhmaṇas*.

O terceiro *āśrama* corresponde à vida retirada na floresta (*vānaprastha*), um eremitismo védico que poderia ser considerado uma fase intermediária e, simultaneamente, 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 mendicante¹⁴. As discussões sobre as origens das tradições renunciantes e ascetismos mendicantes na Índia ainda despertam muitas dúvidas. Segundo o autor e pesquisador Patrick Olivelle, a evidência literária mais antiga que aponta para a existência específica de códigos escritos de ascetismo independente dentro da tradição *brāhmaṇica* encontra-se no tratado de gramática sânscrita *Aṣṭādhyāyī* (c. séc. IV A.E.C.), de Pāṇini, onde, num determinado trecho explicativo (IV.3.110-111), há uma clara referência aos *bhikṣusūtras* (códigos em sânscrito de conduta para mendicantes), proclamados por Pārāśarya e Karmandin (Olivelle, 1992, p. 13)¹⁵. Os Éditos e Pilares do rei Aśoka Maurya (c. 273 A.E.C.-233 A.E.C.), por sua vez, estão entre as fontes datáveis mais antigas a testemunhar a existência de ascetismos renunciantes indianos, ressaltando sua capacidade dinâmica de lidar com várias circunstâncias históricas. O autor argumenta que, por trás da imagem de uma Índia essencialmente renunciante e ascética, repousa um núcleo de verdade, o de que

a tradição renunciante tem sido um ingrediente central e importante na mistura sociocultural que contribuiu para a formação das religiões históricas na Índia. Assim como qualquer instituição humana, entretanto, este núcleo e as religiões indianas em si mudaram no tempo e no espaço.¹⁶

Também o antropólogo francês de origem grega, Louis Dumont, reconhece a significância da renúncia mendicante para a compreensão de diretrizes determinantes de algumas religiosidades hindus, imbuídas de certas representações que estão

em relação imediata com a crença de que é possível escapar à cadeia das existências, atingir a liberação *mokṣa*. A natureza da liberação, os caminhos e as técnicas para chegar a ela ocupam, como se sabe, o maior lugar na especulação. O ascetismo, não só como via de salvação, mas como orientação geral, como tendência

à negação do mundo, da ultramundandade, impregna profundamente o hinduísmo. (Dumont, 1997, p. 324)

De modo geral, algumas pessoas que decidiam renunciar à vida material e mundana costumavam a formar grupos em torno de proeminentes líderes ascéticos e carismáticos na Índia. Alguns grupos se desenvolveram até constituir grandes organizações religiosas, como o Budismo e o Jainismo, ainda existentes nos dias de hoje. Outros, como os *ājīvikas*, existiram por séculos e desapareceram (Olivelle, 2003, p. 274).

As etapas de vida (*āśramas*) que constituem o sistema *vaṃṣa-āśrama* adquirem uma relevância especial para os *brāhmaṇas*, os *kṣatriyas* e os *vaiśyas* do sexo masculino, pois os varões destes três *vaṃṣas* 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 *vaṃṣas* superiores serem designados como *dvijas*, ou duplamente nascidos –, e ingresso na comunidade dos *āryas* – da qual não fazem parte os *sūdras*¹⁷.

Do ponto de vista técnico, 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 morte¹⁸. Por outro lado, 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 obrigatória, pelo menos como um ideal a ser aspirado, diferenciando-se dos quatro *Dharmasūtras* que o antecedem cronologicamente. 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* ou *parivrajyā*):

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 [*parivrajyā*], 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 [*parivrajyā*] – 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.¹⁹

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 sâstras, conduzem um brāhmaṇa que age da maneira prescrita à condição mais elevada.”²⁰. 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, 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”²¹.

Uma característica determinante do *MDh*, importante também para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*), 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 seculares e religiosos previstos pelo sistema *varṇa-āśrama*. Segundo uma dinâmica textual que conjuga características prescritivas e descritivas, é possível identificar, no *MDh*, 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 seculares e espirituais almejados.

Vale destacar também a relevância dos nove comentários (*bhāṣyas*) em sânscrito²² 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 seculares e religiosas do sistema *varṇa-āśrama* identificáveis em todo o seu texto, e, por extensão, do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*).

3. Dimensões religiosas do asceta renunciante hindu (*parivrājaka*) nas Leis de Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*)

De acordo com o *MDh*, depois de passar o terceiro quarto de sua vida na floresta (*vana*) segundo a maneira prescrita (*MDh* VI,1-32), um *brāhmaṇa* deve 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, ele deve renunciar a seu lar e seus apegos mundanos e perambular como um asceta errante (*parivrājaka*), iniciando sua vida no estágio da renúncia²³: “Depois de partir de seu lar com um tecido para filtrar água, o sábio deve vaguear, ignorando os deleites sensoriais que se lhe apresentem.”²⁴. Segundo as tradições do Hinduísmo, o procedimento como um todo para ingressar na renúncia hindu é constituído por três momentos essenciais, a saber, quando o hindu declara sua intenção de seguir tal caminho (*saṃkalpa*); quando recita a fórmula *praīṣa*, ao pronunciar por três vezes as palavras sânscritas *saṃnyastaṃ mayā* (“Eu renunciei”); e quando assume o compromisso de não-agressão a todo aspecto vivente no mundo, segundo as diretrizes do *ahiṃsā*, ao dizer *abhayaṃ sarvabhūtebhyo mattaḥ* (“Nenhum perigo ou ameaça a qualquer criatura virá de mim”)²⁵.

Já na etapa de *vānaprastha* observa-se um estágio intermediário que traz em seu bojo uma sincronia de dois processos de renúncia propedêuticos ao *modus vivendi* do *parivrājaka*, quais sejam, um processo de natureza secular – 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 segundo momento, pela busca de *mokṣa*. O *MDh* prescreve ao eremita depositar os fogos sagrados em seu próprio corpo, numa concepção *brāhmaṇica* de renúncia manifesta na internalização de ritos e fogos rituais (*agnisamāropa*): o eremita devolve seus fogos, seja ao produzir um fogo utilizando os utensílios necessários ou assoprando sobre um fogo convencional²⁶, 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 (*agnisamāropa*) traz em si não a renúncia enquanto uma refutação total de todo e

qualquer tipo de ritual, mas, ao contrário, enquanto uma intenção na busca 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.²⁷

De fato, já no Capítulo IV o *MDh* faz uma breve alusão a certas concepções rituais de ascetas hindus, como o fato de alguns 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)²⁸. Acerca desta última particularidade ritualístico-gnóstica hindu, Gavin Flood afirma que “as tradições não teístas sustentam que a liberação é alcançada através da prática do ascetismo e da meditação enquanto esforço persistente de desapego da alma com relação ao mundo sensório que levaria a um estado de gnosis (*jñāna*)”²⁹.

Logo após a seção sobre o terceiro *āśrama* (*vānaprastha*) no sexto capítulo, o *MDh* enuncia o trecho sobre o quarto *āśrama* afirmando categoricamente que

Depois de passar o terceiro quarto de sua vida desta maneira na floresta (*vana*), ele deve se livrar de seus apegos e vaguear como um asceta durante o quarto. Quando um homem se torna um asceta (*pravraj*) depois de ter passado de *āśrama* em *āśrama*, oferecido sacrifícios, controlado seus sentidos, e se dedicado exaustivamente a oferecer esmolas (*bhikṣās*) e oblações (*balis*), ele prosperará após a morte.³⁰

Aqui há uma questão crucial para a compreensão do ascetismo renunciante hindu segundo a maneira pela qual o *MDh* elabora o sistema *varṇa-āśrama*: o quarto estágio de vida é reservado exclusivamente para os *brāhmaṇas* ou está, de fato, aberto aos três *varṇas* superiores (*dvijas*)? O argumento de que a palavra *brāhmaṇa* é usada no texto (*saṃhitā*) do *MDh* como uma sinédoque englobando todos os três *varṇas* superiores (*dvijas*) é esposada não só pelo autor

da compilação *Smṛticandrikā*, Devaṇṇabhaṭṭa (séc. XII-séc. XIII E.C.), como também pela minoria dos nove comentadores do *MDh*, a saber, Bhāruci, Rāghavānanda, Nandana e Manirāma (Olivelle, 1993, p. 198). Por outro lado, a partir da perspectiva de que os *Dharmaśāstras* foram escritos por *brāhmaṇas* e para *brāhmaṇas*, um dos outros cinco comentadores, Medhātithi, descarta a hipótese da sinédoque, afirmando que o uso genérico do termo *dvija* deve ser entendido à luz do sentido de todo o capítulo VI do *MDh*:

O sentido que estabelecemos é aquele derivado de um exame minucioso da passagem inteira [MDh VI]. O termo “duplamente nascido” [*dvija*], por isso, deve ser tomado num sentido restritivo referindo-se ao *brāhmaṇa*, pois todo *brāhmaṇa* é um duplamente nascido [*dvija*], ao passo que nem todos os duplamente nascidos [*dvijas*] são *brāhmaṇas*. Dado que mesmo nesta frase [MDh VI,1] o sentido literal de “duplamente nascido” [*dvija*] é aplicável, é impróprio recorrer a um sentido indireto no que diz respeito à sua conexão sintática.³¹

Ao longo do sexto capítulo do *MDh*, onde consta o trato com os eremitas da floresta (*vānaprasthas*), os ascetas renunciantes (*parivrājakas*) e os recolhidos védicos (*saṃnyāsīs*), observa-se uma predominância do termo *dvija*, ao invés de *brāhmaṇa*, como sujeito das injunções rituais e condutas éticas segundo a maneira pela qual o *MDh* lhes prescreve e descreve as diretrizes ortodoxas do *dharma*. A palavra *brāhmaṇa*, que aparece duas vezes justamente no trecho dedicado aos *parivrājakas*, encontra-se circunscrita a dimensões ritualísticas dos *Vedas*, seja como alusão ao ritual de ingresso no quarto *āśrama* (*parivrajyā*) (MDh VI,38)³², seja na exortação ao controle da respiração na recitação dos *Vyāhṛtis* e da sílaba *Om*³³ como o maior dos exercícios ascéticos (*tapas*) para um *brāhmaṇa* (MDh VI,70)³⁴. A palavra *dvija*, por sua vez mais recorrente em todo o capítulo sexto (MDh VI,1.37.40.85.91.94), é predominantemente conjugada com aspectos éticos, como a recomendação de cuidado com todos os seres vivos e abstenção de tomar a vida do que quer que seja segundo um princípio de não-agressão irrestrita (*ahimsā*) para o *dvija* no *parivrajyā* (MDh VI,40)³⁵, e espirituais, tanto com relação às condições necessárias de uma busca bem sucedida por *mokṣa* realizada por um *dvija* (MDh VI,37)³⁶, quanto a respeito das consequências espirituais para um *dvija* no cumprimento adequado do *modus vivendi* de um *parivrājaka* (MDh VI,85)³⁷.

Apesar de esposar a opinião de que as instituições centrais do *dharma* (sacrifício, *saṃskāras*, *āśramas*), pelo menos teoricamente, deveriam estar

abertas a todos os *dvijas*, Olivelle aponta para duas razões sócio-econômicas que podem ter influenciado o pensamento brâhmanico do século VI E.C. ao século XVII E.C., período de composição dos comentários (*bhāṣyas*) ao *MDh*, na direção de limitar o ascetismo renunciante hindu aos *brāhmaṇas*. Pesquisas históricas e evidências arqueológicas sugerem que a partir de meados do primeiro milênio E.C. houve forte decadência das cidades e da economia urbana, gerando um amplo processo de feudalização e dispersão de famílias brâhmanicas pela zona rural, as quais, segundo R. N. Nandi em sua obra *Social Roots of Religion in Ancient India* (1986), permitiram vários desenvolvimentos da ideologia e da prática religiosa típicas dos *brāhmaṇas*, que passaram a dominar templos, mosteiros e vastas extensões de terra cultivada (Olivelle, 1993, p. 201). Neste mesmo contexto histórico, Olivelle afirma que a renúncia aos moldes brâhmanicos se torna *de facto* monástica:

Quando um homem se tornava um renunciante brâhmanico ele não apenas se tornava um mendicante solitário mas ingressava em um mosteiro (*maṭha*) com uma organização hierárquica. Se olharmos para a questão de quem tinha a prerrogativa de se tornar um renunciante nesta perspectiva, fica evidente que o que está em questão é o direito de se tornar um membro de uma comunidade monástica. (Olivelle, 1993, p. 201, grifo do autor)

Segundo o autor, limitar aos *brāhmaṇas* o ingresso nestes mosteiros que então representavam, com uma certa proeminência, o ideal de ascetismo renunciante hindu passou a ser algo comum e natural³⁸.

Com relação aos aspectos religiosos da vida de um *parivrājaka* como um todo, o *MDh* estabelece que o *brāhmaṇa* sempre deve ter o *ahimsā* como um princípio irrevogável da sua condição de asceta errante – baseado num compromisso possível de não-agressão a todo aspecto vivente no mundo, como supracitado. Outra importante dimensão religiosa do *modus vivendi* do quarto *āśrama* é o fato da realização de austeridades éticas, sensoriais e rituais adquirir não só a qualidade de expiação de transgressões cometidas, como também ser simultaneamente considerada uma condição *sine qua non* e um verdadeiro prelúdio à realização de *mokṣa* já numa existência neste mundo.

Outra dimensão religiosa do *modus vivendi* de um *parivrājaka* segundo o *MDh* relaciona o ascetismo à prática da *yoga*. Hillary Rodrigues aponta para uma certa proximidade de *yoga* com *mokṣa* ao afirmar que “A palavra *yoga*, em si, pode ser entendida no sentido de *mokṣa*, porque *yoga* refere-se tanto ao caminho

espiritual para a auto-realização quanto ao seu objetivo.”³⁹ Gavin Flood salienta que a *yoga* enquanto disciplina espiritual não se restringe a qualquer filiação sectária ou condição social específica, e destaca também que “o desenvolvimento da *yoga* e da ideia de [...] (*mokṣa*) que lhe é correlata devem ser compreendidos historicamente no contexto das tradições da renúncia que [...] constituem um complexo social e ideológico que se desenvolveu [...] na Índia antiga.”⁴⁰ O autor ressalta que a ideologia da renúncia atribui ao conhecimento (*jñāna*) uma precedência sobre a ação (*karma*), e o

desprendimento do mundo material e social é cultivado através de práticas ascéticas (*tapas*), do celibato, da pobreza e de métodos de disciplina mental (*yoga*). O propósito desta disciplina é o estímulo de estados alterados ou superiores de consciência que culminarão na experiência mística de bem-aventurança de libertação final dos laços da ação [*karma*] e do renascimento [*samsāra*]⁴¹.

Segundo o *MDh*, através da meditação da *yoga*, o *parivrājaka* 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:

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 a alma [*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.⁴²

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 aos *parivrājakas*, 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.⁴³

Mesmo coberto por trajes finos e elegantes, afirma o *MDh*, ele deve cumprir seu *dharma* independentemente do *āśrama* no qual estiver, tratando todas as criaturas da mesma forma, de modo que sempre esteja atento por onde caminha, verificando o chão onde pisa para 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 purificar⁴⁴. Controlar a respiração mesmo por três vezes de acordo com a regra enquanto se recita os *Vyāhrtis* 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.”⁴⁵. 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 [pravṛāj] após a salvaguarda de não colocar em risco nenhuma das criaturas.”⁴⁶, 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 de desejo segundo uma disposição interior; assim como repousa sozinho em *Brahman* o

parivrājaka que renunciar gradualmente a todos os apegos dessa maneira e se libertar dos pares de opostos (MDh VI,80-81): “Se um *dvi*ja viver como um *parivrāj* seguindo a sequência de práticas supracitadas [MDh VI,33-84], ele se livrará de suas transgressões neste mundo e alcançará o *Brahman* mais elevado.”⁴⁷

Importante salientar que o pouco espaço dedicado pelo *MDh* aos ascetas mendicantes (*parivrājakas*) (MDh VI,33-86) deve-se ao fato do texto constituir-se num tratado preocupado com as aspirações e fins relativos a *dharma*, e não a *mokṣa*, caso este circunscrito aos *parivrājakas*. 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*.”⁴⁸. 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.”⁴⁹.

Do ponto de vista religioso, os ascetas em geral (*yatis*) comungam de determinados estados ônticos espirituais, pois segundo as perspectivas religiosas do *MDh*, são pessoas cujas almas eternas e individuais são predominantemente constituídas por *sattva*, atributo (*guṇa*) que define uma condição espiritual plena de júbilo, imersa numa espécie de luz pura e tranquila, denotando com isso a fruição de uma condição de excelência existencial neste mundo (MDh XII,48).

4. Dimensões seculares do asceta renunciante hindu (*parivrājaka*) nas Leis de Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*)

Com relação aos aspectos seculares mais gerais do *modus vivendi* de um *parivrājaka*, o *MDh* exorta o asceta à prática do desapego dos valores de uma existência material mundana, sem 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 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.

O *parivrājaka* 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 cólera com a ira ou proferir palavra falsa espalhada pelas sete cavidades⁵⁰, mas abençoar aqueles que o amaldiçoam. 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 *parivrājaka*. 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 recipientes⁵¹ sejam limpos com água. Um asceta errante só pode mendigar após a brasa e a fumaça se extinguirem na cozinha dos lares hindus, o pilão estiver em repouso, as pessoas terminarem suas refeições, e as louças terem sido recolhidas nas casas (MDh VI,56). Como bem destaca Flood,

O renunciante [...] ao viver inteiramente da mendicância [...] não cozinha seu próprio alimento. Se o fogo e o alimento cozido são símbolos da cultura e a comida crua da natureza, como sugere Lévi-Strauss, então o renunciante, ao renunciar ao fogo, renunciou, num certo sentido, à cultura; ele está tentando transcender a cultura e alcançar uma dimensão pura e trans-humana da liberação espiritual.⁵²

O *parivrājaka* 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, nem através de seu conhecimento de astrologia ou quiromancia, assim como ao dar

conselhos ou mesmo se engajar em discussões (MDh VI,50-51). Deve sempre conseguir comida suficiente apenas para se sustentar, sem se apegar ao luxo de seus utensílios ou à grande quantidade de esmolas (*bhikṣās*) pelo risco de se estimular o apego aos impulsos sensoriais.

O MDh incita o *parivrājaka* a uma reverência sem fazer caso pelo que recebe, pois “mesmo um asceta que atingiu a liberação final, se atrela (aos grilhões do saṃsāra) ao aceitar (esmola dada) em consequência de saudações humildes.”⁵³. Não deve lamentar no caso de nada receber, nem 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 pelo ímpeto dos sentidos: “Ao amortecer seus impulsos sensoriais, ao suplantar o amor e o ódio, e ao cessar de causar dano às criaturas [ahimsā], ele está preparado para a imortalidade [amṛta].”⁵⁴. Ao discorrer sobre o que denomina *coincidentia oppositorum*, Eliade observa bem esta característica do asceta oriental,

cujas técnicas e métodos contemplativos têm em vista transcender radicalmente todas as qualidades, qualquer que seja a sua natureza. O asceta, [...] o místico indiano [...] esforça-se por suprimir da sua experiência e da sua consciência toda a espécie de “extremos”, quer dizer, por adquirir um estado de neutralidade e indiferença perfeitas, por se tornar impermeável ao prazer e à dor... por se tornar autônomo. Esta superação dos extremos por meio da ascese e da contemplação conduz, também, à “coincidência dos contrários”: a consciência de tal homem deixa de conhecer conflitos e os pares de contrários – prazer e dor, desejo e repulsa, frio e quente, agradável e desagradável – desaparecem da sua experiência (Eliade, 1977, p. 494, grifo do autor)

Observa-se no caso do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*) que, ao contrário dos outros três *āśramas* já discutidos, não existe uma associação automática e imediata entre um modo de vida e o local de sua realização. À semelhança do *vānaprastha*, prescreve-se o afastamento dos aspectos seculares 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 meramente materiais, de modo que a mendicância seja, ao mesmo tempo, o ponto no qual estas duas dimensões se tangenciem no âmbito sociológico do *parivrājaka*:

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.⁵⁵

Considerações finais

Manifestação genuína de religiosidade milenar indiana⁵⁶, o *parivrājaka* representa um capítulo genial de expressão superlativa de ascetismo e espiritualidade na história do *homo religiosus*. Sua presença insólita, assim como de *mokṣa*, num *Dharmaśāstra*, se deve, muito provavelmente, às diretrizes taxonômicas e enciclopédicas que caracterizam os processos de prescrição e descrição da ortodoxia e ortopraxia hindus presentes em todo o *MDh*, segundo sua propensão em classificar e qualificar, exaustivamente, a existência humana nos limites de experiência e objetivos seculares e religiosos previstos pela consuetudinabilidade védica do sistema *varṇa-āśrama*.

Assim, nas maneiras pelas quais propõe o sistema *varṇa-āśrama*, o *MDh* se torna um índice de legitimação do modo de vida renunciante hindu ao possibilitá-lo dentro das perspectivas do *dharma* que, desta forma, experimenta, inusitadamente, uma elastização de sua própria polissemia ao contemplar simultaneamente os horizontes da transmigração (*svarga*) e da liberação final (*mokṣa*), a ponto de transformar o termo outrora contraditório aos olhos da ortodoxia brāhmaṇica, *mokṣadharmā*⁵⁷, numa vertente reconhecida e respeitada da ciência do *dharma*. Com efeito, a percepção das dimensões religiosas e seculares do *parivrājaka* nos possibilita compreender não apenas estas e outras dimensões *sui generis* das tradições do Hinduísmo no cenário religioso mundial, mas também da Índia enquanto um dos casos extraordinários de exceção em nível superlativo da humanidade, pois “tudo o que é esplêndido é tão difícil quanto raro”⁵⁸.

Referências bibliográficas

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.

- 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, Vāsishtha and Baudhāyana. Oxford: The Clarendon Press, 1879;1882. (Sacred Books of the East, Volumes 2 e 14).
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Edições Cosmos; Livraria Martins Fontes Editora, 1977.
- FLOOD, Gavin. *An introduction to Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- GOPAL, Ram. *India of Vedic Kalpasūtras*. 2. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- 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 (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005.
- OLIVELLE, Patrick. A Denifition of World Renunciation. In: *Collected Essays II: Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*. Firenze: Firenze University Press, 2008, cap. 4, pp. 63-70.
- _____. Contributions to the Semantic History of *Samnyāsa*. *Journal of the American Oriental Society*, 101.3, 1981, pp. 265-274.
- _____. *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.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.
- 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.

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 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 desta política, às vezes caracterizada como um “mal-entendido bem intencionado”.

³ Os termos “hinduísmo” e “hindu” começaram a ser usados pelos islamitas que habitavam a região da Pérsia como designações religiosas que diferenciavam os muçulmanos aquém do rio Indo (em sânscrito *sindhu*, lit. “mar”, “oceano”) dos não-muçulmanos que habitavam além do mesmo rio. Após o estabelecimento soberano dos muçulmanos sobre grande parte do subcontinente indiano, os britânicos se apropriaram, a partir do século XVIII, destes termos como denominadores comuns para se referir a vários segmentos religiosos distintos entre si então presentes na região, contribuindo para sua divulgação e uso amplamente estabelecidos (Rodrigues, 2006, p. 4). Por Hinduísmo compreende-se um conjunto de expressões culturais singulares que tendem a se adequar às diversidades regionais, históricas, individuais e comunitárias oriundas do subcontinente indiano, segundo uma pluralidade de tradições com suas comunidades de praticantes, seus sistemas de atos, seus conjuntos de doutrinas e seus processos de sedimentação de experiências, revelando uma flexibilidade e uma abertura acostuada à coexistência de opostos nas esferas ritualística, gnóstica e mística.

⁴ Nas palavras de Heinrich Zimmer, “O dia em transcurso é chamado de *Varāha Kalpa*, ‘O *kalpa* do Javali’, pois é durante seu transcurso que *Viṣṇu* encarna, sob a forma desse animal. É o primeiro dia do quinquagésimo primeiro ano de vida do ‘nosso’ *Brahmā* e findará – passados mais sete dilúvios – na próxima dissolução [*pralaya*].” (Zimmer, 1989, p. 20, grifo do autor).

⁵ “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: Olivelle, 2005, p. 90). No *saṃhitā* consta: “svāyambhūvasyāsya manoh ṣaḍvaṃśyā manavo’pare / sṛṣtvantaḥ prajāḥ svāḥ svā mahātmāno mahaujaṣaḥ / svārociṣaṣcauttamiṣca tāmaso raivatatasthā / cākṣuṣaṣca mahātejā vivasvatsuta eva ca / svāyambhūvādyaḥ saptaite manavo bhūrtejaṣaḥ / sve sve’ntare sarvamidamutpādyāpuṣcarācaram”.

⁶ Pesquisas e revisões recentes têm apontado para uma dimensão semântica do termo sânscrito *saṃnyāsa* que se distancia consideravelmente das dimensões implícitas nos termos *parivrajyā* e *parivrājaka* segundo a maneira pela qual as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) descrevem e qualificam os aspectos seculares e religiosos do *modus vivendi* do ascetismo renunciante hindu ortodoxo (ver Olivelle, 1981, pp. 270-271 e Olivelle, 1993, pp. 140-142), tradicionalmente denominado em livros e manuais de introdução ao Hinduísmo como *saṃnyāsa*.

⁷ 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 (III, 145; IV, 123-124; XI, 262-266; XII, 112).

⁸ 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*.

⁹ As palavras do MDh 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 *saṃhitā* consta: “dharmārthāvucyate śreyāḥ kāmārthau dharma eva vā / artha eva vā śreyastrivarga iti tu sthitiḥ”.

¹⁰ “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: Olivelle, 2005, p. 136). No *saṃhitā* consta: “dharmapradhānam puruṣaṃ tapasā hatakilviṣam / paramokaṃ nayatyāṣu bhāsvantaṃ khaśarīṇam”.

¹¹ “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 (*arcantaḥ*) and toiling (*śrāmyantaḥ*), ‘for by toil (*śrama*) the gods indeed gained what they desired to gain, and so did the seers.” (Olivelle, 1993, p. 10, grifo do autor).

¹² “release from worldly existence. It is freedom from the bondage of ignorance into the liberation that comes with knowledge of the Self (*ātman*) or the Absolute Reality (Brahman).” (Rodrigues, 2006, p. 52).

¹³ “*mokṣa* cannot be achieved merely through the pursuit of good karmic acts, such as routine ritual performance, and the avoidance of pernicious *karma*. These latter activities might only result in desirable karmic fruits, such as better rebirths, still within saṃsāric reality. Since *mokṣa* is the complete transcendence of *karma*, karmic action alone cannot free one from *karma*. *Mokṣa* requires attainment of liberating wisdom, a penetrating insight into Truth, into the Self, or Absolute Reality. And it is held to be possible and necessary to achieve such a realization while one is alive. Thus *mokṣa* is not a state that is typically achieved in the afterlife, like a heavenly reward for a good life. Rather, it is an understanding that grants immortality before one physically dies.” (Idem).

¹⁴ É possível observar na literatura sagrada hindu pelo menos sete categorias diferentes de ascetas hindus renunciantes, definidos e distinguidos basicamente segundo o vestuário, o modo de mendicância e a consecução de bens espirituais, descritos de maneira sistemática em algumas *Upaniṣads*: (i) os *kuṭīcakas* ou *kuṭīcaras*; (ii) os *bahūdakas*; (iii) os *hamsas*; (iv) uma primeira classe de *paramahāṃsas* (*PhU*, I); (v) uma segunda classe de *paramahāṃsas* (*PhU*, II.IV); (vi) os *turiyātītas* (*NpU*, Cap. V); (vii) e os *avadhūtas* (Idem).

¹⁵ O autor prossegue assim com sua argumentação: “Que estes não eram textos genéricos destinados a todos em geral, mas códigos que regulavam a vida de grupos de mendicantes sociologicamente distintos, pode ser obtido da referência aos ‘mendicantes *pārāśarins*’ (*pārāśariṇo bhikṣavaḥ*), como um grupo distinto, por Patañjali, [autor] geralmente situado no segundo século A.E.C., em seu comentário *Mahābhāṣya* (IV.2.66) à gramática de Pāṇini.” (“That these were not generic texts intended for all but codes that regulated the life of sociologically distinct groups of mendicants can be gathered from the reference to ‘Pārāśarin mendicants’ (*pārāśariṇo bhikṣavaḥ*) as a distinct group by Patañjali, generally assigned to the second century B.C.E., in his commentary, *Mahābhāṣya* (IV.2.66), on Pāṇini’s grammar.” In: Olivelle, 1992, pp. 13-14, grifo do autor).

¹⁶ “the renouncer tradition has been a central and important ingredient in the sociocultural mix that contributed to the formation of the historical religions in India. As any human institution, nevertheless, that kernel and the Indian religions themselves changed over time and space.” (Olivelle, 2003, p. 271).

¹⁷ Daí serem designados como *ekajātayaḥ*, “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).

¹⁸ “[...] 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 brāhmanica posterior.” (“[...] 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 Brāhmanical literature.” In: Olivelle, 1993, p. 142).

¹⁹ “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.” (Olivelle, 1993, p. 131).

²⁰ “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: Olivelle, 2005, p. 153). No *saṃhitā* consta: “bramacārī gṛhasthaśca vānaprastho yatistathā / ete gṛhasthaprabhavāścatvāraḥ gṛthagāśramāḥ / sarve’pi kramaśastvete yathāśāstram niṣevitāḥ / yathoktakārinam vipraṃ nayanti paramāṃ gatiṃ”.

²¹ “the modes of life of those belonging to the *āśramas* of student, householder, and hermit [...] referred to by their respective residences: teacher’s house, home, and forest” (Olivelle, 1993, p. 18).

²² Os comentários (*bhāṣyas*) são o *Rjūmitākṣarā* de Bhāruci, o *Manubhāṣya* de Medhātithi, o *Manuīkā* de Govindarāja, o *Manvarthamuktāvalī* de Kullūka, o *Manvarthavivṛtti* de Nārāyaṇa, o *Manvarthacandrikā* de Rāghavānanda, o *Nandinī* de Nandana, além dos comentários de Rāmacandra e Manirāma.

²³ Para além das sete categorias diferentes de ascetas hindus renunciantes já tratadas acima, o sânscrito possui algumas palavras para designar os ascetas mendicantes em geral, também presentes no *MDh*: (i) *yatin*, termo que remete ao exercício do controle dos sentidos, à moderação dos impulsos; (ii) *bhikṣu* ou *bhikṣaka*, que comungam da mesma raiz da palavra sânscrita que designa a principal fonte de subsistência do asceta hindu, a “esmola” (*bhikṣā*); (iii) *pravraj* ou *pravrajaka* (também *pravrajita*), que apontam para a errância, o vaguear sem lugar fixo do renunciante védico; (iv) assim como *parivraj* ou *parivrajaka*; (v) e *saṃnyāsī* ou *saṃnyāsīn*, estes dois últimos geralmente usados para nomear o quarto *āśrama*, que, no *MDh*, pode adquirir outro sentido e designar outro *modus vivendi* hindu (o recolhimento védico). Em uma nota ao sexto capítulo do *MDh* (VI,85) de sua edição crítica, Olivelle salienta, pertinentemente, que o verbo *parivrajati* significa vaguear, perambular, e, por extensão, viver a vida ascética, o *modus vivendi* do renunciante hindu, enquanto que o verbo *pravrajati* refere-se especificamente à saída inicial do lar hindu e ao começo do ascetismo hindu em si (cf. Olivelle, 2005, p. 292, n. 6.85).

²⁴ “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: Olivelle, 2005, p. 150). No *saṃhitā* consta: “agārādabhiniṣkrāntaḥ pavitropacito munih / samupoḍheṣu kāmeṣu nirapekṣaḥ parivrajat”.

²⁵ Para mais detalhes acerca dos elementos que constituem a ritualística para ingresso no *modus vivendi* do ascetismo renunciante hindu, ver Olivelle, 2008, pp. 65-66.

²⁶ 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. (Olivelle, 2005, p. 289, n. 6.25).

²⁷ “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.” (Olivelle, 1992, pp. 68-69.71).

²⁸ Em sua obra *Samnyāsa Upaniṣads*, Olivelle salienta que a internalização de ritos e fogos rituais não é uma exclusividade do ascetismo renunciante védico, sendo um fenômeno religioso comum às tradições do Hinduísmo associado a viagens em geral: “Quando um brāmane que mantinha os fogos sagrados partia para uma viagem, era impraticável levar fisicamente com ele seus fogos. Entretanto, se ele não os levasse, ele não podia realizar os sacrifícios diários com o fogo ou cumprir com outras obrigações rituais.” (“When a Brahmin who maintained the sacred fires went along a journey, it was impractical to take with him his fires physically. If he did not take them along, however, he was not able to perform the daily fire sacrifices or to fulfill other ritual obligations.” In: Olivelle, 1992, p. 87). O autor ainda chama a atenção para duas diferenças significativas: ao passo que o *brāhmaṇa* que viaja reaccende periodicamente seus fogos sagrados e retorna para a casa, o asceta renunciante hindu mantém seus fogos rituais permanentemente internalizados, e jamais retornará para seu lar. (Idem, p. 89).

²⁹ “non-theistic traditions maintain that liberation occurs through the sustained effort of detaching the self from the sensory world through asceticism and meditation, which leads to a state of gnosis (*jñāna*).” (Flood, 1996, pp. 93-94).

³⁰ “33. After spending the third quarter of his life this way in the forest, he should cast off his attachments and wander about as an ascetic during the fourth. 34. When a man goes forth as an ascetic after he has moved from order to order, offered sacrifices, subdued his senses, and become

worn out by giving alms and oblations, he will prosper after death.” (MDh VI,33-34. In: Olivelle, 2005, p. 150). No *saṃhitā* consta: “vaneṣu tu vihrtyaivaṃ ṛṭṭiyaṃ bhāgamāyusaḥ / caturthamāyuso bhāgam tyaktvā saṅgānparivrajat / āśramādāśramam gatvā hutahomo jitendriyaḥ / bhikṣābalipariśrāntaḥ pravrajānpretya vardhate”.

³¹ “The meaning we settle upon is that derived from a thorough examination of the entire passage. The term “twice-born,” therefore, should be taken in a restrictive sense as referring to a Brahmin, for every Brahmin is a twice-born whereas not all twice-born are Brahmins. Given that even in this sentence the literal meaning is applicable, it is improper to resort to an indirect meaning with regard to their syntactical connection.” (Olivelle, 1993, p. 198).

³² “Somente após ter oferecido um sacrifício a Prajāpati, no qual todos os seus bens são entregues como oferenda sacrificial [dakṣiṇā] e depois de ter depositado os fogos sagrados dentro de si mesmo, deve um **brāhmana** deixar seu lar como um asceta.” (“Only after he has offered a sacrifice to Prajāpati at which all his possessions are given as the sacrificial gift and after he has deposited the sacred fires within himself, should a **Brahmin** go forth from his home as an ascetic.” MDh VI,38. In: Olivelle, 2005, p. 150). No *saṃhitā* consta: “prājāpatyām nirupyeṣṭim sarvavedasadakṣiṇām / ātmanyagninsamāropya **brāhmanaḥ** pravrajedgrhāt”.

³³ *Vyāhrtis* são 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*, conjunto de orações e preces realizadas nos momentos da aurora, meio-dia e crepúsculo. *Om* é a 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, deus criador por excelência nos *Brāhmaṇas* e nas *Upaniṣads*.

³⁴ “Controlar a respiração mesmo três vezes de acordo com a norma enquanto recita os *Vyāhrtis* e a sílaba *Om* é considerado o tipo de esforço ascético mais elevado para um **brāhmana**.” (“Controlling the breath even three times according to rule while reciting the Calls and the syllable OM is to be considered the highest type of ascetic toil for a **Brahmin**.” MDh VI,70. In: Olivelle, 2005, p. 152). No *saṃhitā* consta: “prāṇāyāmā **brāhmanasya** trayo’pi vidhivatkr̥tāḥ / vyāhrtipraṇavairyuktā vijñeyam param tapah”.

³⁵ “Porque não representou o mínimo de ameaça que seja para as criaturas, o **dvija** não tem o que temer de quem quer que seja depois que [sua alma] deixar seu corpo.” (“Because that **twice-born** has not been the cause of even the slightest fear to creatures, he has nothing to fear from anyone after he is freed from his body.” MDh VI,40. In: Olivelle, 2005, p. 150). No *saṃhitā* consta: “yasmādaṇvapi bhūtānām **dvijā**nnotpadyate bhayam / tasya dehādvimuktasya bhayam nāsti kutaścana”.

³⁶ “se um **dvija** busca a renúncia sem estudar os *Vedas*, sem gerar filhos, e sem oferecer sacrifícios, ele se desqualificará ritualmente.” (“if a **twice-born** seeks renunciation without studying the *Vedas*, without fathering sons, and without offering sacrifices, he will proceed downward.” MDh VI,37. In: Olivelle, 2005, p. 150). No *saṃhitā* consta: “anadhītya **dvijo** vedānanutpādyā tathātmajan / aṇiṣṭvā caiva yajñaiśca mokṣamicchanvrajatyadhah”.

³⁷ “Se um **dvija** viver como um asceta errante seguindo a sequência de práticas supracitadas, ele se livrará de suas transgressões neste mundo e alcançará o Brahman mais elevado.” (“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: Olivelle, 2005, p. 152). No *saṃhitā* consta: “anena kramayogena parivrajati yo **dvijah** / sa vidhūyeha pāpmānam param brahmādhigacchati”.

³⁸ Muito desta “naturalidade” se deve às ações do renomado pensador hindu representante da tradição filosófica do Advaita Vedānta, Śaṅkara (c. 788-820 E.C.), responsável pela fundação de dez Ordens monásticas (*Daśanāmis*) distribuídas em centros monásticos na Índia (Śṛṅgeri em Kerala, Dvarka no extremo oeste, Badrinath nos Himalayas, e Puri na costa leste) (Flood, 1996, p. 92). Em linhas gerais, Śaṅkara representa a posição da exclusividade brāhmanica no ingresso do quarto *āśrama*.

³⁹ “The word *yoga* itself may be understood as meaning *mokṣa*, because *yoga* refers to both a spiritual path to Self-realization and its goal.” (Rodrigues, 2006, p. 52).

⁴⁰ “[...] the development of *yoga*, and the idea of [...] (*mokṣa*) to which it leads, must be understood historically in the context of traditions of renunciation, which [...] form an ideological and social complex developing [...] in ancient India” (Flood, 1996, p. 94).

⁴¹ “detachment from the material and social world is cultivated through ascetic practices (*tapas*), celibacy, poverty and methods of mental training (*yoga*). The purpose of such training is the cultivation of altered or higher states of consciousness which will culminate in the blissful mystical experience of final liberation from the bonds of action and rebirth.” (Flood, 1996, p. 81).

⁴² “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: Olivelle, 2005, p. 151). No *saṃhitā* consta: “avekṣeta gaṭirññām karmadoṣasamudbhavāḥ / niraye caiva patanaṃ yātanāśca yamaḥkṣaye / viprayogaṃ priyaiścaiva saṃprayogaṃ tathāpriyaiḥ / jarayā cābhībhavanaṃ vyādhībhīscopapīḍanam / dehādutkramaṇam cāsmāt punargarbha ca saṃbhavam / yonikoṭisahasreṣu sṛtiścāsyāntarātmanaḥ / adharmaprabhavaṃ caiva duḥkhyogaṃ śarīrīññām / dharmārthaprabhavaṃ caiva sukhasaṃyogamaḥkṣayam”.

⁴³ “Everything prescribed here is contingent on meditation; for no one ignorant of the highest self can reap the fruits of his rites. 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: Olivelle, 2005, p. 152). No *saṃhitā* consta: “dhyānikam sarvamevaitad yadetadabhiśabditaṃ / na hyanadhyātmavitkaścit kriyāphalamupāśrute / adhiyajñam brahma japedādhidāivikameva ca / ādhyātmikam ca satatam vedāntābhihitam ca yat / idaṃ śaraṇamajñānāmidameva vijānatām / idamanvicchatām svargamidamānantyamicchātām”.

⁴⁴ Segundo nota de Olivelle em sua edição crítica, consta no *Vasiṣṭha-Dharmasūtra* que “Se, ao controlar sua respiração, ele recita três vezes o Gāyatrī junto com os Vyāhrtis, a sílaba Om e o (texto denominado) Śīras, chama-se a isto um controle da respiração.” (“If, suppressing his breath, he thrice recites the Gāyatrī together with the Vyāhrtis together with the syllable Om and with the (text called) Śīras, that is called one suppression of breath.” VDh XXV.13. In: Bühler, 1882, Vol. 14, p. 126).

⁴⁵ “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: Olivelle, 2005, p. 152). No *saṃhitā* consta: “ahiṃsayendriyāsaṅgairvaidikāiścaiva karmabhiḥ / tapasaścaraṇaiścograih sādhyantiha tatpadam”.

⁴⁶ “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: Olivelle, 2005, p. 150). No *saṃhitā* consta: “yo dattvā sarvabhūtebhyaḥ pravrajatyabhayaṃ grhāt / tasya tejomayā lokā bhavanti bramavādīnaḥ”

⁴⁷ “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: Olivelle, 2005, p. 152). No *saṃhitā* consta: “anena kramayogena parivrajati yo dvijah / sa vidhūyeha pāpmānaṃ paraṃ bramādhigacchati”. Em nota ao trecho aparentemente controverso – 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 ímpetos passionais (Olivelle, 2005, p. 292, n. 6.80).

⁴⁸ “The only clear historical relationship between a *puṛuṣārtha* 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 Brahman.” (Olivelle, 1993, pp. 218-219, grifo do autor). Heinrich Zimmer parece corroborar 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.” (Zimmer, 2003, p. 43, grifo do autor).

⁴⁹ “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.” (Olivelle, 2005, p. 243, n. 1.114).

⁵⁰ 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 vigentes em suas respectivas épocas.

⁵¹ “Uma cabaça, uma vasilha de madeira, uma vasilha de barro, e uma vasilha de vime – Manu, o filho do Não-Criado [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: Olivelle, 2005, p. 151). No *saṃhitā* consta: “alābūṃ dārupātraṃ ca mṛnmayaṃ vaidalaṃ tathā / etāni yatipātrāṇi manuḥ svāyambhuvo’ bravīt”.

⁵² “The renouncer [...] living entirely by begging [...] does not cook his own food. If fire and cooked food are symbols of culture and raw food of nature, as Lévi-Strauss has suggested, then the renouncer in relinquishing fire has, in a sense, relinquished culture; he is attempting to transcend culture for a pure, trans-human realm of spiritual liberation” (Flood, 1996, p. 63).

⁵³ “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: Bühler, 1886). No *saṃhitā* consta: “abhipūjitalābhāṃstu jugupsetaiva sarvaśaḥ / abhipūjitalābhaistu yatirmukto’pi badhyate”.

⁵⁴ “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: Olivelle, 2005, p. 151). No *saṃhitā* consta: “indriyāṇāṃ nirodhena rāgadveṣakṣayeṇa ca / ahimsayā ca bhūtānāmamṛtatvāya kalpate”.

⁵⁵ “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.” (Olivelle, 2003, p. 272).

⁵⁶ A renúncia védica é “[...] uma negação de tudo o que faz da sociedade o que ela é. Sendo uma anti-estrutura da sociedade estabelecida, ela é definida não pelo que ela é, mas por sua rejeição às estruturas sociais. Isto é o que a deixa à parte de todas as outras instituições ascéticas e religiosas do mundo.” (“[...] a denial of all that makes society what it is. Being an anti-structure to the established society, it is defined not by what it is, but by its rejection of the social structures. This is what sets it apart from all other ascetic and religious institutions of the world”. Olivelle, 2008, p. 63).

⁵⁷ A renúncia védica “[...] não é definida por seu próprio *dharma*, mas pela negação do *dharma* da vida neste mundo. Nós podemos dizer, inclusive, que seu *dharma* consiste na negação do *dharma* da sociedade.” (“[...] is not defined by its own *dharma*, but by the negation of the *dharma* of life-in-the-world. We may even say that its *dharma* consists in the denial of the *dharma* of society.” Olivelle, 2008, p. 67, grifo do autor.)

⁵⁸ “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).

Recebido em 22/04/2017, revisado em 24/10/2017, aceito para publicação em 27/07/2017.