

A controvérsia sobre saṃnyāsa nas Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)

The controversy about saṃnyāsa in the Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)

*Matheus Landau de Carvalho**

Resumo

Nos últimos dois séculos, livros e manuais de introdução ao Hinduísmo, assim como dicionários ocidentais de sânscrito, têm definido saṃnyāsa como a etapa de vida (āśrama) do ascetismo renunciante hindu. Contudo, revisões acadêmicas modernas apontam para uma natureza sui generis adquirida pela palavra saṃnyāsa nas Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra) e ausente na grande maioria das fontes em sânscrito e tradições hindus. O objetivo deste artigo é lançar um olhar sobre a maneira pela qual as Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra) descrevem e qualificam saṃnyāsa segundo as funções de natureza secular que lhe atribui no âmbito do sistema varṇa-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 varṇa-āśrama. Saṃnyāsa. Dharma. Mokṣa.

Abstract

In the last two centuries, books and manuals of introduction to Hinduism, as well as western dictionaries of Sanskrit, have been defining saṃnyāsa as the stage of life (āśrama) of Hindu renouncing asceticism. However, modern academic revisions point out to a sui generis nature acquired by the word saṃnyāsa inside the Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra) and absent in the majority of Hindu Sanskrit resources and traditions. The aim of this this Paper is to cast a glance at the way the Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra) describe and qualify saṃnyāsa according to the functions of secular nature 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. Saṃnyāsa. Dharma. Mokṣa.

* Mestre em Ciência da Religião (UFJF). 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 *manvaṃtara* 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 (*sr̥ṣṭi*), 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 *manvaṃtara* recebe o nome de uma manifestação do ancestral sobrevivente do respectivo dilúvio: *Manu Vivasvata* – ‘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 [aṃtara].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 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 brāhmaṇicas.” (Michaels, 2010, p. 58).

Por se constituir num *Tratado sobre o Dharma* (*Dharmaśāstra*), o *MDh* se dedica principalmente a realidades seculares e religiosas vinculadas ao chefe de família hindu (*gṛhin*) 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*. Neste contexto, uma característica inusitada do *MDh* merece atenção aqui: revisões acadêmicas modernas apontam para uma natureza *sui generis* adquirida pela palavra *saṃnyāsa*⁶ no *MDh* e ausente na grande maioria das fontes em sânscrito e tradições hindus. Como o *MDh* descreve e qualifica o *modus vivendi* pressuposto em *saṃnyāsa* segundo as funções seculares e religiosas que lhe atribui? Como o *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 de *saṃnyāsa*? Como ele enxerga nos usos que faz de *saṃnyāsa* explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua

manutenção? Em suma, quais são os aspectos religiosos e seculares nos usos que o MDh faz de *saṃnyāsa*?

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 e filosóficas 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 (*saṃsāra*), 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 *saṃsāra*, 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 *saṃsāra*, 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 (*r̥ṇas*) seriam pagas (i) aos grandes *r̥ṣis* 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 *saṃsāra* 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 *saṃsāra* também é amplamente aplicado à existência mundana em si.” (Rodrigues, 2006, p. 51, itálico da autora). A compreensão de *dharma* tal como desenvolvida no *MDh* se dá muito em função da compreensão da doutrina do *saṃsāra* por esta conferir uma plausibilidade material e espiritual à vida de um hindu em sua totalidade.

O último dos *puruṣārthas* acima elencados, tradicionalmente conhecido como *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 e filosóficas 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. Antes, é 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 de *varṇa-āśrama* em sânscrito, importante para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares de *saṃnyāsa* 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 não só como uma característica religiosa e secular exclusiva das tradições 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 *śūdra* (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 rituais sócio-ocupacionais (*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.

Segundo Decan Quigley (2003, p. 502), *jāti* designa a comunidade empírica geograficamente determinada à qual se pertence por nascimento, o grupo hereditário que tradicionalmente baseia sua identidade específica no pertencimento a uma comunidade ritual e simbólica, endogâmica, e caracterizada por uma ocupação própria, apesar do reconhecimento de mudanças sociais em curso que conferem uma aplicação mais elástica ao conceito de *jāti*, que pode se referir também ao grupo étnico, sem excluir a exogamia (Dumont, 1997, p. 113). Para o antropólogo indiano M. N. Srinivas, “Um ponto que emergiu da pesquisa de campo recente é que a posição de uma casta [*jāti*] na hierarquia pode variar de aldeia para aldeia. Não é só que a hierarquia é nebulosa aqui e ali, e que castas [*jātis*] são imóveis por um período de tempo, mas a hierarquia é até certo ponto local. O esquema de *varṇa* oferece um contraste perfeito a este quadro.”¹⁴

Para o antropólogo francês de origem grega Louis Dumont, a realidade social com a qual a tradição literária dos *Dharmaśāstras* lida, descreve e explica é o sistema de *varṇas*: “Em particular, esse será o único esquema que os textos clássicos do Hinduísmo utilizarão para caracterizar as pessoas e suas funções na sociedade, mesmo quando apareçam grupos concretos, quando então o lugar desses grupos no esquema será sempre ambíguo. [...] é sempre às *varṇas* que eles se reportarão, é sempre através das *varṇas* que eles a verão” (Dumont, 1997, pp. 120-121). Esta breve digressão sobre as *jātis* é necessária pelas implicações que esta categoria sócio-ocupacional hindu pode ter para a compreensão da maneira pela qual o *MDh* descreve e qualifica os aspectos seculares e religiosos de *saṃnyāsa*¹⁵.

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 védico (*brahmacārī*); no estágio marital (*grhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu, seja de modo restrito no âmbito familiar, sendo permitido aos cônjuges a satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como o amor, o afeto, e todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos. O terceiro *āśrama* corresponde à vida retirada na floresta (*vānaprastha*), um eremitismo védico que poderia ser considerado uma fase intermediária e, simultaneamente, propedêutica ao estágio do ascetismo renunciante hindu¹⁶, a quarta etapa na qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que vinculem aos laços familiares e sociais. O sânscrito possui algumas palavras para designar os ascetas renunciantes hindus em geral, a maioria dos quais também presentes no *MDh*: (i) *yati* ou *yatin*, termos que remetem ao exercício do controle dos sentidos, à moderação dos impulsos; (ii) *bhikṣu*, *bhikṣuka* ou *bhikṣāka*, que comungam da mesma raiz da palavra sânscrita que designa a principal fonte de subsistência do asceta hindu, a “esmola” (*bhikṣā*); (iii) *muni*, que designa um homem devoto, a quem se atribui um aura de sabedoria de vida e santidade; (iv) *pravraj*, *pravrajaka* ou *pravrajita*, que apontam para a errância, o vagar sem lugar fixo do renunciante védico¹⁷; (v) assim como *parivrāj*, *parivrājaka* ou *yāyāvāra*; (vi) e, por fim, *saṃnyāsī* ou *saṃnyāsīn*, estes dois últimos designando uma atitude de abandono, uma refração a algo, geralmente usados para nomear o quarto *āśrama*, adquirindo, no *MDh*, outro sentido, e designando outro *modus vivendi* hindu.

No âmbito do *MDh*, 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 (*saṃskāra*) que simboliza uma transformação segundo as tradições do Hinduísmo equivalente a um ritual de iniciação (*upanayana*), no qual recebem um cordão sagrado (*yajñopavīta*), representando seu segundo nascimento – daí os membros dos três *varṇas* superiores serem designados como *dvijas*, ou duplamente nascidos –, e ingresso na comunidade dos *āryas* – da qual não fazem parte os *śūdras*¹⁸.

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 morte¹⁹. 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:

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, a qual, na nova formulação, ocupa os dias finais da vida de um homem. Os modos de vida rigorosamente ascéticos – aqueles do eremita e do renunciante – 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.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 da maneira pela qual trabalha *saṃnyāsa*, 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*, 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 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, de *saṃnyāsa*.

3. A associação de *saṃnyāsa* com o ascetismo renunciante hindu na literatura acadêmica moderna de introdução ao Hinduísmo

De um modo geral, o *modus vivendi* do asceta renunciante hindu comporta uma sincronia de dois processos, quais sejam, um de natureza sociológico-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, de natureza religiosa – caracterizado, num primeiro momento, pela internalização dos ritos, e, num segundo momento, pela busca de *mokṣa*. A internalização de ritos e fogos rituais (*agnisamāropa*) é uma concepção brāhmaṇica de renúncia segundo a qual o asceta devolve seus fogos, seja ao produzir um fogo utilizando os utensílios necessários ou assoprando sobre um fogo convencional, tornando-se um sábio sem casa ou fogo externo, sem qualquer propensão a obter coisas prazerosas no âmbito de sua existência material mais imediata à percepção dos sentidos.

O asceta renunciante hindu deve se entregar ao 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. Ele deve exercitar sua indiferença tanto com relação às garantias materiais de existência neste mundo quanto com relação aos impulsos dos sentidos, sem fazer caso pelo que recebe, sem lamentar no caso de nada receber, nem se exaltar quando conseguir alguma esmola, contendo-se no caso de ser atraído pelo ímpeto dos sentidos.

A mendicância também é uma de suas principais marcas. Observa-se no caso do ascetismo renunciante hindu 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. Prescreve-se o afastamento dos aspectos sociológicos cotidianos da aldeia, tais como a vida familiar e os hábitos alimentares, através de um perambular constante, silencioso e solitário, bem como um amortecimento dos instintos sensoriais. Sua mente deve ser direcionada para a obtenção de bens espirituais e desapego de valores seculares, de modo que a mendicância seja, ao mesmo tempo, o ponto no qual estas duas dimensões se tangenciem no âmbito sociológico do renunciante hindu:

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.²³

Para além da restrição violenta dos órgãos dos sentidos, do consequente desapego dos seus impulsos, da internalização dos ritos e da mendicância, o asceta errante hindu sempre deve ter um compromisso possível de não-agressão (*ahimsā*) a todo aspecto vivente no mundo como um princípio irrevogável da sua condição. Outra importante dimensão religiosa do *modus vivendi* da renúncia védica é o fato da realização de rituais e austeridades éticas e sensoriais 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.

Uma dimensão religiosa do *modus vivendi* do asceta hindu está intimamente atrelada à prática da *yoga*. Segundo o próprio *MDh*, através da meditação da *yoga*, ele deve refletir sobre a natureza sutil do *ātman* mais elevado,

assim como sobre a forma que ele pode assumir nos corpos mais elevados e nos mais inferiores:

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.²⁴

Segundo as tradições do Hinduísmo, a condição ontológica da alma numa determinada existência neste mundo seria caracterizada segundo a predominância de um dos três atributos (*guṇas*) espirituais, consoantes com o grau ou nível de evolução espiritual acumulada ao longo do *saṃsāra*. Os três *guṇas* seriam *sattva* – o qual caracteriza uma condição existencial de júbilo, luz e tranquilidade –, *rajas* – que configura uma condição existencial de dor, aflição e indulgência com prazeres sensuais –, e *tamas* – a qual caracteriza uma condição existencial de confusão, sem referências nítidas e propensa ao desvio da conduta considerada apropriada pela sociedade védica. Do ponto de vista religioso, os ascetas hindus em geral são pessoas cujas almas eternas e individuais são predominantemente constituídas por *sattva*, atributo (*guṇa*) que denota a fruição de uma condição de excelência existencial neste mundo²⁵.

Com efeito, é possível observar claramente, em vários manuais e obras de introdução ao Hinduísmo desde o século XIX E.C. até os dias de hoje, uma associação nítida da palavra sânscrita *saṃnyāsa* com as dimensões seculares e religiosas do *modus vivendi* descrito acima enquanto um *āśrama*. No segundo capítulo (*Brāhmanism*) de sua obra *Brāhmanism and Hindūism* (1891), Sir Monier Monier-Williams²⁶ registra que “Um Brāhmaṇa tinha que passar por quatro estágios de vida; 1. Estudante religioso solteiro (Brahma-cārin); 2. Chefe de família casado (Gṛihastha); 3. Anacoreta (Vānaprastha); 4. Refratário a preocupações mundanas (Sannyāsin ou Sannyāsī)”²⁷. Ao discorrer sobre os *brāhmaṇas Ayengār* no quinto capítulo (*Vaishṇavism*), o autor ressalta que “provavelmente se tornarão, em sua velhice, Sannyāsīs, de acordo com o ensinamento do antigo legislador Manu, que ordenou que a realização de deveres domésticos é incompatível com a obtenção de uma maior proximidade com o Ser Supremo, e que, por isso, todo homem

duplamente nascido é obrigado a abandonar todos os laços familiares na medida que avança na vida.”²⁸. No quinto capítulo (*Brāhmanical Law, Domestic Usages, and Caste*) de sua obra *Hinduism* (1897), Monier-Williams afirma que “Todo Brāhmaṇa tinha que passar por quatro Āśramas, ou condições de vida; quer dizer, sua vida era dividida em quatro períodos de acordo com o que ele ia se tornando – 1. estudante solteiro (*brahma-čārin*); chefe de família casado (*griha-stha*); 3. anacoreta (*vānaprastha*); 4. devoto religioso (*bhikshu* ou *parivrājaka* ou *sannyāsin*)”²⁹.

Na segunda parte do segundo volume de sua monumental obra *History of Dharmaśāstra*, V. P. Kane dedica o capítulo XXVIII justamente ao *sannyāsa*, identificando-o, em algumas passagens, com o ascetismo renunciante hindu. Kane afirma que “De acordo com a antiga e a moderna Lei Hindu, quando um homem se tornava um *sannyāsin*, ele se desvincilhava de sua família e perdia todos os direitos à propriedade, partição e herança naquela família.”³⁰. O autor ainda ressalta que “A palavra ‘*sannyāsa*’ transmite duas ideias: abandono de todas as ações (*kāmya karma*) que advêm do desejo de garantir um objeto ou outro e, em segundo lugar, seguir um determinado modo de vida (*āśrama*) cujos sinais externos são o porte de um bastão e objetos afins e o ingresso que é precedido pelo enunciado do *praīṣa*.”³¹. No início do parágrafo final do capítulo, Kane registra claramente que

Após esta revisão do estágio de *saṁnyāsa* nós vemos que o ascetismo apresenta vários aspectos viz. jejum ou pelo menos redução de ingestão de comida, abstenção de carne, bebida [alcoólica] e prazeres dos sentidos, total ausência de satisfação sexual e supressão de emotividade sexual, voto de silêncio, dormir em chão nu, nudez ou uso mínimo de roupas, desprezo pelo mundo e suas riquezas.³²

No capítulo XXII (*Religion and philosophy*) de sua magnífica obra *India of Vedic Kalpasūtras* (1983), Ram Gopal escreve que “De acordo com o esquema de vida previsto nos Dharmasūtras, a vida de um Ārya como um todo é dividida em quatro estágios (*Āśramas*), a saber, *Brahmacharya*, *Gārhaṣṭhya*, *Vānaprastha*, e *Samnyāsa*.”³³. O indiano destaca que

Samnyāsa, que significa a renúncia de posses e relações com o mundo, é o quarto e último estágio de vida. [...] Um *Samnyāsin* deve levar uma vida de completa resignação, satisfação, auto-abnegação e meditação. Ele deve ser inteiramente indiferente aos prazeres e dores da vida. Ele deve desejar o bem a todos os seres vivos, não deve nem temer nem amedrontar quaisquer criaturas.³⁴

Ao apresentar os quatro āśramas – os quais denomina “quatro ordens espirituais” – no sétimo capítulo (*A filosofia social védica*), de sua obra *Introdução à filosofia védica* (1986) (*Readings in Vedic Literature* no original), Satsvarūpa dāsa Gosvāmi afirma que, após o estágio de *vānaprastha*, “Finalmente, o homem rompe com todas as ligações familiares e aceita *sannyāsa*, a ordem renunciada. [...] Por ser a personificação da renúncia, o *sannyāsī* goza da mais alta estima. [...] Após formalmente aceitar *sannyāsa*, ele rapa a cabeça, usa vestes açafroadas simples e carrega um bastão de *sannyāsī* (*daṇḍa*). Ele é considerado civilmente morto, e sua esposa, deixada ao encargo dos filhos mais velhos, torna-se oficialmente viúva.” (Gosvāmi, 1986, p. 70, itálicos do autor).

Em nota sobre os “Quatro Estágios (*āśrama*) do plano de vida hindu” ao capítulo II (*A mitologia de Viṣṇu*) do livro *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia* (1989), Heinrich Zimmer coloca “na velhice, o estágio do mendicante itinerante (*sannyāsī*): o eremita abandona a choupana e a floresta idílica, convertendo-se em esmoler itinerante, em santo pedinte, a andar pelas estradas como que sem destino, mas percorrendo, na realidade, o caminho da libertação da servidão terrena do renascimento.” (Zimmer, 1989, p. 53, n. 8, itálicos do autor). Em sua renomada obra *Filosofias da Índia* (2003), Zimmer reitera que “As quatro etapas na biografia do indivíduo são: 1. *brahmacārin*, 2. *gr̥hastha*, 3. *vānaprastha*, 4. *sannyāsīn*.” (Zimmer, 2003, p. 109, n. 15, itálicos do autor).

No primeiro capítulo (*Points of departure*) de sua obra *An introduction to Hinduism* (1996), o autor Gavin Flood registra que “*Dharma* implica numa distinção fundamental entre a afirmação da vida no mundo e dos valores sociais por um lado, e a rejeição da vida no mundo ou renúncia (*saṃnyāsa*) a fim de se alcançar a salvação ou liberação (*mokṣa*). [...] Caminhos podem exigir celibato completo e a renúncia à vida social, caso no qual o hindu se tornaria um renunciante (*saṃnyāsīn*), um asceta errante”³⁵. O autor é enfático ao escrever, no terceiro capítulo (*Dharma*), que “Os quatro estágios são: aquele do estudante celibatário (*brahmacārya*), chefe de família (*gr̥hastha*), eremita ou habitante da floresta (*vanaprastha*), e renunciante (*sannyāsa*).”³⁶. No capítulo seguinte (*Yoga and renunciation*), Flood explica que “Enquanto não há monasticismo na tradição brahmânica primordial, o sistema tetrapartite de āśramas ou estágios de vida se desenvolve, no qual a renúncia (*saṃnyāsa*) é a instituição final, de liberação.”³⁷

No capítulo 4 (*The Dharmaśāstras*) do livro *The Blackwell Companion to Hinduism*, organizado por Gavin Flood, Ludo Rocher escreve que “Depois do segundo estágio de vida o hindu pode entrar no terceiro *āśrama*, retirar-se da vida ativa, e tornar-se um *vanaprastha*, ‘habitante da floresta’, para entrar, afinal, no quarto estágio, aquele de um *saṃnyāsin*, ‘renunciante’.”³⁸

No quarto capítulo (*Dharma and the individual*) de sua obra *Introducing Hinduism* (2006), Hillary Rodrigues afirma que “Os quatro estágios de vida, prescritos principalmente para membros masculinos dos *vaṃsas* duplamente nascidos, eram: 1) *śiṣya* ou *brahmacarya*, 2) *grhastha*, 3) *vānaprastha*, e 4) *saṃnyāsa*.”³⁹. A autora também registra que

É ainda mais raro para os hindus ingressar no estágio final de vida recomendado, isto é, *saṃnyāsa*. Em geral, o *saṃnyāsin*, ou renunciante, é respeitado pela coragem necessária para embarcar neste estágio. Espera-se que os *saṃnyāsins* se despeçam de suas cônjuges e de outros, realizem seus ritos fúnebres, queimem seus fios sagrados, abandonem o fogo doméstico, e vagueiem pelo mundo em busca do último e mais elevado objetivo, isto é, liberação ou *mokṣa*.⁴⁰

Portanto, após esta enumeração de vários exemplos bibliográficos concretos, é possível concluir que *saṃnyāsa* pode claramente designar um quarto estágio de vida hindu pressupondo todo um *modus vivendi* que engloba a refração às preocupações mundanas familiares ou sociais; a ênfase de uma devoção religiosa cotidiana baseada na meditação yóguica; uma errância constante sem residência fixa; um ascetismo baseado na disciplina dos sentidos e dos impulsos afetivos humanos; e uma busca pela liberação da servidão terrena do ciclo de renascimentos pela alma eterna individual, cujos praticantes hindus podem ser designados pelos termos sânscritos *bhikṣu*, *parivrājaka* ou *sannyāsin*, exatamente nas mesmas diretrizes apresentadas acima acerca da etapa de vida (*āśrama*) do ascetismo mendicante hindu.

Esta acepção de *saṃnyāsa* como o *modus vivendi* de um asceta renunciante hindu provavelmente já estava consagrada quando Paul Deussen classificou as *Upaniṣads* relativas à tradição do *Atharva Veda* em cinco grupos de acordo com a tendência predominante em cada uma delas, isto é, *Upaniṣads Puramente Vedânticas*, *Yoga Upaniṣads*, *Samnyāsa Upaniṣads*, *Śiva Upaniṣads*, e *Viṣṇu Upaniṣads*, tornando-se o primeiro a utilizar a categoria *Samnyāsa Upaniṣads* em sua tradução alemã de sessenta *Upaniṣads* ao todo, intitulada *Sechzig Upanishad's*

des Veda (1905). O número de sete *Upaniṣads* inseridas nesta categoria (*Samnyāsa*) por Deussen – *Brahma, Saṃnyāsa, Āruneya, Kaṭhaśruti, Paramahaṃsa, Jābāla* e *Āśrama* – foi estendido para vinte ao todo na edição crítica de F. Otto Schrader, *The Minor Upaniṣads, Vol. 1, Saṃnyāsa Upaniṣads* (1912), a qual serviu de base para a edição crítica de P. Olivelle, *Saṃnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation* (1992), utilizada para este artigo.

Revisões acadêmicas recentes têm identificado um uso inusitado que o *MDh* faz do termo sânscrito *saṃnyāsa* comparado com a maneira pela qual ele é majoritariamente descrito e definido por manuais e livros de introdução ao Hinduísmo nos dois últimos séculos, principalmente com relação aos aspectos seculares e religiosos perceptíveis por um ponto de vista moderno que procure identificá-los. A questão, portanto, é: quais são os aspectos religiosos e seculares nos usos que o *MDh* faz de *saṃnyāsa*?

4. Aspectos religiosos e seculares de *saṃnyāsa* nas Leis de Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*)⁴¹

Em seu artigo pioneiro *Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa*, publicado no *Journal of the American Oriental Society* em 1981, o scholar Patrick Olivelle argumenta, em linhas gerais, que, além de ser um termo relativamente novo na história do léxico sânscrito e exclusivamente utilizado em textos brāhmaṇicos, *saṃnyāsa* indicava, em seus primeiros usos na literatura sagrada hindu, apenas o aspecto de abandono da atividade ritual (*karman*) previsto pelo ascetismo renunciante hindu como um todo. O autor acredita que, apesar de iniciativas de atribuir-lhe sentidos técnicos restritos no começo de seu desenvolvimento semântico, o termo *saṃnyāsa* não teria adquirido aceitação popular, assumindo seu sentido clássico de ascetismo renunciante hindu enquanto um *āśrama* como sinônimo de *parivrajyā* ou *pravrajya* alguns séculos após o período histórico atribuído ao surgimento do *MDh* (séc. II A.E.C.-séc II E.C.)⁴².

Um primeiro comentário sobre *saṃnyāsa* no *MDh* merece atenção. Ao que parece, o único trecho no qual o *MDh* associaria o termo sânscrito *saṃnyāsa* com o ascetismo renunciante hindu encontra-se no capítulo V, num momento que versa sobre os meios de purificação do corpo para os hindus em geral. Este trecho parece aludir muito mais a determinado provérbio compartilhado reciprocamente

pelos indivíduos da sociedade védica na época em que o *MDh* foi composto e registrado por escrito em sânscrito, no qual *saṃnyāsa* é uma conduta de purificação para transgressões e profanações outrora cometidas:

O que precisa de purificação é purificado com o uso de terra e água, um rio com a sua correnteza, uma mulher de pensamentos impuros com seu fluxo menstrual, e os brāhmaṇas com *saṃnyāsa*. O corpo é purificado com a água, a mente com a verdade [satya], a alma individual [ātman] com o aprendizado [vidyā], e a austeridade [tapas] e o intelecto com o conhecimento [jñāna].⁴³

Os contornos religiosos e seculares do termo *saṃnyāsa* não ficam claros segundo a maneira pela qual o *MDh* o aborda neste trecho, deixando em suspenso se designa o *modus vivendi* de um asceta renunciante hindu ou não. Neste sentido, Olivelle argumenta que há uma tendência em alguns *Dharmasūtras* e *Dharmaśāstras* de considerar o eremitismo védico e o ascetismo renunciante hindu não apenas como penitência e arrependimento para expiação de transgressões cometidas, mas também como preparação para a morte, de modo que o ascetismo renunciante hindu é particularmente considerado um meio de purificação (*Mānava-Dharmaśāstra* V,108; *Yājñavalkya-Dharmaśāstra* III,32; *Vaiṣṇava-Dharmasūtra* XXII,91, cf. Olivelle, 1984, p. 106). Parece que, apesar de se utilizar da palavra *saṃnyāsa*, seu emprego neste trecho se difere qualitativamente do modo como ele é majoritariamente tratado pelo *MDh*.

O *MDh* é dividido em 12 capítulos ou lições (*adhyāyas*) ao longo da maioria dos quais encontra-se sua exposição particular do sistema *vaṃṣa-āśrama*. Já no fim do primeiro *adhyāya* é possível observar que o termo *saṃnyāsa* é colocado numa esfera diversa de *mokṣa*. Ao elencar o conteúdo tratado por todo o seu *saṃhitā*⁴⁴ numa espécie de sumário (*MDh* I,111-118), o *MDh* anuncia que irá abordar, entre outros temas,

[...] O dharma pertencente às mulheres [strī], o modo de vida do eremita [tāpasya], a renúncia [mokṣa], *saṃnyāsa*, todo o dharma pertencente ao rei [rāja], adjudicação de ações judiciais [...]⁴⁵

Nestes versos, o *MDh* registra os termos *mokṣa* e *saṃnyāsa* não como sinônimos consistindo em expressões concretas e nominalmente diferentes de uma mesma verdade ou natureza, nem como instâncias que sustentem uma reciprocidade religiosa baseada na mesma ortopraxia, mas como configurações distintas entre si comportando diferenças no que tange aos seus respectivos

aspectos religiosos e seculares segundo o próprio *MDh*. Olivelle afirma, categoricamente, que “*Saṃnyāsa* é, sem dúvida, um tópico diferente de *mokṣa*; em nenhum outro lugar na lista do sumário [MDh I,111-118] Manu utiliza dois termos para se referir a um tópico apenas.”⁴⁶

O momento textual que corrobora esta passagem do *MDh* localiza-se no sexto *adhyāya* de seu *saṃhitā*, que trata exatamente do *dharma* do eremitismo da floresta (MDh VI,1-32), do ascetismo renunciante hindu (MDh VI,33-86) e de *saṃnyāsa* (MDh VI,87-97). O *MDh* possui, ao longo de todo o seu *saṃhitā*, versos transitórios que marcam nitidamente a conclusão de um assunto e o início de outro⁴⁷. Um exemplo seria o seguinte:

Eu descrevi para vocês acima sucintamente a fonte do *dharma*, assim como a origem de todo este mundo. Saibam agora sobre o *dharma* dos *varṇas*.⁴⁸

Logo após a conclusão do trecho dedicado ao ascetismo renunciante hindu no sexto *adhyāya*, o *MDh* lança mão exatamente deste recurso discursivo do verso transitório para marcar claramente o encerramento de um tema e o anúncio de outro diverso:

Eu vos expliquei acima o *dharma* relativo ao domínio de si mesmo dos ascetas [*yatis*]. Escutai agora à disciplina ritual [*karmayoga*] dos *vedasaṃnyāsikas*.⁴⁹

Ao que tudo indica, estes *vedasaṃnyāsikas* não são nada mais, nada menos do que os *saṃnyāsīs* em si, como o próprio *MDh* confirma posteriormente (MDh VI,94-96) através do verbo sânscrito *saṃnyaset* enquanto o ato de ingresso específico neste *modus vivendi*⁵⁰. Ao reservar para este *vedasaṃnyāsika* (*saṃnyāsī*) a condição de vida expressa no termo *saṃnyāsa* – e não para o asceta renunciante –, o *MDh* prescreve que o *saṃnyāsī* deve entregar sua posição de chefe do lar ao seu filho e abandonar a vida ritual que lhe seja pressuposta (MDh VI,95). Segundo o *MDh* um *dvija* pode tornar-se, assim, um *saṃnyāsī* somente após ter gerado filhos homens segundo o *dharma*, estudado corretamente os *Vedas* e aprendido o *Vedānta* (as *Upaniṣads*) de acordo com as normas, oferecido os sacrifícios segundo suas possibilidades, pago suas três dívidas existenciais (*ṛṇas*) (MDh VI, 94), e seguido satisfatoriamente os dez pontos do *dharma*:

Homens *dvijas* pertencentes aos quatro *āśramas* devem sempre observar diligentemente os dez pontos do *dharma*. Satisfação, tolerância, domínio de si mesmo, abstenção de furto, purificação,

domínio dos órgãos, sabedoria, conhecimento do ātman, veracidade, e supressão da ira. Aqueles brāhmaṇas que aprendem os dez pontos do dharma e, após aprendê-los, os seguem, alcançam a condição mais elevada.⁵¹

O *MDh* é claro ao afirmar que, livrando-se da mácula inerente aos ritos ao abandonar todas as atividades rituais (*karmanas*), com seus sentidos sob controle, recitando o *Veda*, livre de apegos, inteiramente dedicado ao seu objetivo particular, podendo inclusive viver tranquilamente sob os cuidados de seu filho⁵², o *saṃnyāsi* apaga suas transgressões por meio de *saṃnyāsa* e alcança a condição mais elevada (*paramāṃ gatim*) (*MDh* VI,95-96).

A total ausência da palavra *mokṣa* no trecho relativo a *saṃnyāsa* (*MDh* VI,87-97)⁵³ e sua presença, por outro lado, nos versos dedicados ao ascetismo renunciante hindu (*MDh* VI,33-86)⁵⁴, é significativa com relação aos usos tecnicamente específicos que o *MDh* faz destes termos no sexto *adhyāya*, no qual *mokṣa*, por sua vez, não designa uma aspiração humana hindu (*puruṣārtha*), mas uma etapa de vida hindu (*āśrama*)⁵⁵. Concomitantemente, não há a presença de quaisquer dos termos sânscritos utilizados para designar o asceta renunciante hindu – *yati*, *yatin*, *bhikṣu*, *bhikṣuka*, *bhikṣāka*, *muni*, *pravraj*, *pravrajaka*, *pravrajita*, *parivrāj*, *parivrājaka*, *yāyāvāra* – neste trecho do *MDh* dedicado a *saṃnyāsa*.

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.”⁵⁶. O autor 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.”⁵⁷. Para Olivelle,

Mokṣa é uma referência clara à vida de um renunciante, isto é, o quarto *āśrama*; Manu [*MDh*] utiliza o termo com este sentido técnico por toda sua obra. *Saṃnyāsa* é, indubitavelmente, um tópico diferente de *mokṣa*; [...] O termo *saṃnyāsa* deve se referir à vida do *Vedaśaṃnyāsika*, que é o sujeito da última seção do capítulo [*adhyāya*] 6.⁵⁸

Esta ausência de concomitância textual entre *mokṣa* e *saṃnyāsa* é significativa para a identificação de dimensões religiosas e seculares, de um ponto de vista moderno, nos usos que o *MDh* faz do *modus vivendi* de *saṃnyāsa*. Com relação aos seus aspectos seculares, o *saṃnyāsī* se aproxima, por exemplo, do chefe de família hindu (*gṛhin*) e, simultaneamente, se afasta do asceta renunciante hindu, por prescindir da mendicância como garantia de sua subsistência ao se colocar sob os cuidados de seu filho, e habitar permanentemente numa residência fixa pelo fato do *MDh* não contemplar claramente sua inserção recorrente na vida cotidiana e social da aldeia hindu, não se encaixando o *saṃnyāsī*, plenamente, em nenhum dos dois *āśramas*.

Do ponto de vista religioso, o mesmo *saṃnyāsī* se afasta do *gṛhin* justamente por abandonar o dever da realização dos rituais védicos tradicionalmente atribuídos ao chefe de família hindu, aspecto no qual se aproxima do asceta renunciante hindu exatamente por se desvincular das injunções rituais védicas, além do dever de amortecer seus impulsos sensoriais e exercitar a prática do desapego dos valores de uma existência material mundana, num contexto que, em seu todo, não se encaixa, plenamente, em qualquer dos dois *āśramas*.

Olivelle afirma que muitos comentadores do *MDh*, como Kullūka, se equivocaram ao considerar o *vedasaṃnyāsika* como um “tipo inferior” de renunciante, visto que, de fato, ele se aproxima muito mais de um tipo de *gṛhin*, como sustentam Govindarāja e Bhārucci, de modo que os *vedasaṃnyāsikas* (*saṃnyāsīs*) seriam muito mais chefes de família que escolheram a reclusão e “aspiram à santidade sem recorrer aos dois tipos de ascetismo que [o *MDh* havia] descrito anteriormente.”⁵⁹, ou seja, do eremita e do renunciante. Coincidentemente, logo após o verso transitório que anuncia a disciplina ritual (*karmayoga*) dos *vedasaṃnyāsikas* (*MDh* VI,86), o *MDh* não se dirige diretamente a este assunto, mas dedica-se a uma exaltação do chefe de família hindu (*gṛhin*) como o indivíduo imprescindível para a realização dos modos de vida dos demais *āśramas*, num dos raríssimos trechos de seu *saṃhitā* onde elenca textualmente as quatro etapas de vida hindu:

O estudante [*brahmacārī*], o chefe de família [*gṛhin*], o eremita [*vānaprastha*] e o asceta [*yati*]: estes quatro *āśramas* distintos se originam do chefe de família [*gṛhin*]. Todos estes, quando são seguidos em sua devida sequência tal como expostos nos *śāstras*,

conduzem um brāhmaṇa que age da maneira prescrita à condição mais elevada [paramāṃ gatim].⁶⁰

Importante observar neste trecho que, ao enumerar os quatro *āśramas* em seu *saṃhitā*, o *MDh* não usa a palavra *saṃnyāsī* para o asceta renunciante hindu, mas sim o termo *yati*, em mais um indício de que *saṃnyāsa* não é, plenamente, o ascetismo renunciante hindu no *MDh*. Logo após este trecho, o *MDh* enumera a lista dos dez pontos do *dharma* supracitados, como forma de enaltecimento de sua proeminência em relação às demais aspirações humanas hindus (*puruṣārthas*), i.e. *kāma*, *artha*, e a liberação final do *saṃsāra*, pontos que, por sua vez, antecedem, finalmente, a descrição e prescrição do *modus vivendi* dos *saṃnyāsīs*. Todo este pequeno momento textual transparece um ponto de vista védico no qual o *MDh* (VI,87-97) parece dizer, nas entrelinhas, que

Eu admito que todos estes quatro *āśramas* podem conduzir uma pessoa à condição mais elevada. Contudo, o chefe de família é o melhor e o principal dentre eles, e como tal é desnecessário deixar a vida de chefe de família na velhice. Eu ofereço, agora, este caminho alternativo para se levar uma vida santa, na velhice, no próprio lar.⁶¹

Apesar de enaltecer a proeminência do *modus vivendi* do chefe de família hindu como o principal e mais elevado *āśrama* (*MDh* VI,89-90), o *MDh* deixa claro que o ascetismo renunciante hindu, ainda que exclusivamente dedicado à busca pela liberação da alma individual, não é a única via para se obter a liberação final do *saṃsāra*, pois mesmo o *grhin* que siga e pratique suficientemente os dez pontos do *dharma* (*MDh* VI,91-93), pode igualmente atingir esta liberação: “É neste contexto que Manu [*MDh*] fala de *saṃnyāsa* como uma alternativa à renúncia (*mokṣa*).”⁶²

Esta certa proximidade do *modus vivendi* do *saṃnyāsī* com a vida religiosa e secular de um *grhin* praticante se expressa num trecho anterior do *MDh* pertencente ao *dharma* do chefe de família, no fim do capítulo IV, onde postula-se que

Depois que ele se desvencilhou de suas dívidas [ṛṇas] para com os grandes ṛṣis, ancestrais [pitṛs] e divindades [devas] de acordo com a norma, ele deve entregar tudo a seu filho e viver em plena tranquilidade. Ao viver em um lugar recolhido, ele deve refletir constantemente sobre o que é benéfico para ele mesmo; pois, ao refletir sozinho, ele alcança a beatitude suprema [paraṃ śreya].⁶³

Um último aspecto religioso do *vedasaṃnyāsika* (*saṃnyāsī*) merece atenção aqui: como supracitado, a condição ontológica da alma numa determinada existência neste mundo, segundo as tradições do Hinduísmo, seria caracterizada segundo a predominância de um dos três atributos (*guṇas*) espirituais, consoantes com o grau ou nível de evolução espiritual acumulada ao longo do *saṃsāra*⁶⁴. É interessante observar a ausência do *vedasaṃnyāsika* (*saṃnyāsī*) no trecho sobre os atributos (*guṇas*) da alma no *MDh* (XII,24-52), fato este que não nos permitiria configurar, espiritualmente, um *saṃnyāsī* do ponto de vista de um dos atributos pelo qual sua alma eterna e individual mais se distingue, quais sejam, *sattva*, *rajas* ou *tamas*.

Considerações Finais

Após identificar dimensões religiosas e seculares de *saṃnyāsa* no *MDh*, é interessante observar alguns de seus desdobramentos nas tradições do Hinduísmo como um todo enquanto uma conclusão deste mesmo processo. Olivelle destaca, pertinentemente, em sua obra *The Āśrama System* (1993, pp. 232-234), a existência de uma propensão do pensamento indiano em geral, claramente perceptível ao longo de sua história, de adicionar um elemento a um conjunto pré-estabelecido a fim de aperfeiçoar este mesmo conjunto, de modo que um total de cinco elementos tenha adquirido uma proeminência por vários motivos, e.g. os cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) de um chefe de família hindu (*grhin*), as cinco estações do ano na Índia (incluindo as monções), assim como a tendência de se identificar uma provável quinta tradição ritualística e filosófica dos *Vedas* (o “quinto *Veda*”) além do *Ṛgveda*, do *Yajurveda*, do *Sāmaveda* e do *Atharvaveda*, ou até um suposto quinto *varṇa* além do *brāhmaṇa*, do *kṣatriya*, do *vaiśya* e do *sūdra*. O autor menciona um documento, breve e singular no universo textual hindu, intitulado *O Procedimento para Ingressar no Quinto Āśrama* (*Pañcamāśramavidhāna*)⁶⁵, da tradição renunciante *Advaita*, que sugere a mesma propensão para o sistema de *āśramas*, assim como alguns *Purānas* que acabam por testemunhar a existência desta propensão ao combatê-la em seus próprios *saṃhitās*⁶⁶.

Neste sentido, é interessante observar não somente o verso supracitado em que o *MDh* elenca os quatro *āśramas* em seu *saṃhitā* (*MDh* VI,87-88) – logo após o verso transitório que encerra o trato do ascetismo renunciante hindu e anuncia

o trecho sobre a disciplina ritual (*karmayoga*) dos *vedasaṃnyāsikas* (MDh VI,86) –, mas também o verso com o qual o *MDh* encerra não apenas *saṃnyāsa*, como também todo o *dharma* do *brāhmaṇa*, dirigindo-se para o *dharma* dos *kṣatriyas*:

Eu expliquei para vós acima o *dharma* tetrapartite dos *brāhmaṇas*, um *dharma* que é sagrado e traz recompensas imperecíveis após a morte. Escutai agora o *dharma* dos reis.⁶⁷

em cuja expressão “*dharma* tetrapartite dos *brāhmaṇas*” (*dharma brāhmaṇasya caturvidhaḥ*) Olivelle enxerga uma clara indicação dos *āśramas* como uma classificação significativa do *dharma*⁶⁸. Confrontando estes dois versos alusivos ao sistema de quatro *āśramas* (MDh VI,87.97) com os aspectos religiosos e seculares que destacam o *vedasaṃnyāsika* (*saṃnyāsī*) como um caso isolado e essencialmente inusitado na maneira pela qual é descrito e qualificado pelo *MDh*, ainda resta uma última questão: seria *saṃnyāsa* um quinto *āśrama*, segundo o *MDh*?

Um dado que reforça esta suposição é que, em nenhum lugar do décimo *adhyāya* do *MDh* – dedicado às regras de ação para comunidades rituais sócio-ocupacionais (*jātis*) que aparentemente escapam às prescrições ideais do sistema *varṇa-āśrama*⁶⁹, mas que são concretamente reconhecidas pelo *MDh* na sociedade hindu da época atribuída ao seu surgimento –, encontra-se qualquer menção clara ou referência indireta aos *vedasaṃnyāsikas* (*saṃnyāsīs*) como um caso nitidamente particular no mundo védico. Com efeito, a antropóloga indiana Veena Das reconhece que o *MDh* tentou explicar a proliferação de *jātis* devido a matrimônios entre indivíduos de *varṇas* diferentes, gerando um contexto que não se encaixava no sistema de *varṇas*: “É óbvio que a teoria de Manu [*MDh*] não consegue explicar adequadamente o vasto número de *jātis* que não encontram lugar no esquema de *varṇas*. Mas o ponto é que pensadores hindus estavam eles mesmos conscientes que as *jātis* eram anômalas em relação à ordem dos *varṇas*”⁷⁰. Com isso, é possível concluir que o *MDh* não percebe o *vedasaṃnyāsika* (*saṃnyāsa*) como um desvio histórico-empírico anômalo da norma ideal tal como as *jātis* em seu décimo capítulo (*adhyāya*) com relação aos *varṇas*.

A partir desta última constatação, algumas conclusões objetivas podem ser extraídas acerca das dimensões religiosas e seculares de *saṃnyāsa* no *MDh*: não sendo nem *varṇa* nem *jāti*, *saṃnyāsī* é um perfil védico que já pressupõe um cumprimento satisfatório dos dez pontos do *dharma*, aproximando-se muito mais

da sugestão do *MDh* sobre o sistema de *āśramas* ao ser prescrito e descrito como um período temporário – localizado na velhice de um hindu –, ao invés de uma vocação permanente e vitalícia. Ao contrário da maneira pela qual manuais e livros de introdução ao Hinduísmo o têm descrito e definido nos últimos séculos, no *MDh saṃnyāsī* situaria-se, como um *modus vivendi*, a meio caminho entre duas etapas de vida (*āśramas*), i.e. o chefe de família hindu e o asceta renunciante hindu. Ao mesmo tempo que o *MDh* prevê o domínio dos sentidos, o desapego do mundo material, e uma residência fixa, seja no lar do próprio filho, seja na própria aldeia, como suas diretrizes seculares, por outro lado o abandono da vida ritual de um chefe de família hindu, a quitação das três dívidas existenciais (*ṛṇas*), a geração de descendência masculina, e o exercício de recitação do *Veda* constituem suas diretrizes religiosas, segundo as quais não nos é possível configurar, espiritualmente, um *saṃnyāsī* do ponto de vista de um dos atributos (*guṇas*) pelo qual sua alma eterna e individual mais se distingue⁷¹.

Muito mais do que um *modus vivendi* historicamente percebido e ortodoxamente incorporado pelo *MDh*, o *saṃnyāsa* é um ponto de interseção cultural insólito entre as propensões taxonômicas e enciclopédicas na compilação e avaliação de certos contextos de elegibilidade e seleção qualitativas de elementos humanos e materiais segundo os fins seculares e espirituais almejados no *MDh* – como um verdadeiro sintoma da natureza elástica de aplicação do *dharma* hindu –, com um momento singular na história de sua própria semântica no sânscrito, no qual já deixava de indicar somente um abandono da atividade ritual (*karman*) para adquirir, através de outros textos sagrados hindus e realidades consuetudinárias védicas, uma polissemia religiosa e secular muito mais ampla: “Assim, *saṃnyāsa* e *saṃnyāsīn* vieram a substituir as palavras mais antigas como os termos mais comuns para a renúncia e o renunciante, respectivamente.”⁷².

Manifestação genuína de religiosidade indiana, o *saṃnyāsa* representa um capítulo singular de espiritualidade na história não apenas das tradições do Hinduísmo em particular, mas do *homo religiosus* como um todo, contribuindo, entre outros, para que a Índia se constitua de fato num dos casos extraordinários de exceção em nível superlativo da humanidade, pois “tudo o que é esplêndido é tão difícil quanto raro”⁷³.

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 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).
- CARVALHO, M. L. Dimensões religiosas e seculares do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*) nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, vol. 8, n. 1, 2017, pp. 212-239.
- _____. O sistema *varṇa-āśrama* (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*: Aspectos religiosos e sociológicos. 180 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.
- DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.
- 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.
- GOSVĀMI, Satsvarūpa dāsa. *Introdução à filosofia védica: a tradição fala por si mesma*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.
- HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: explorations in Indian thought*. New York: State University of New York Press, 1991.
- KANE, Pandurang Vaman. Sannyāsa. In: *History of Dharmaśāstra: ancient and mediæval religious and civil law*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941, Vol. II, Part II, Cap. XXVIII, pp. 930-975.
- LEGGE, James (trad.). *A Record of Buddhistic Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fā-hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*. Oxford: Clarendon Press, 1886.
- LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- MCCRINDLE, J. W. (org.). *Ancient India as described by Megasthenēs and Arrian*. Calcutta: Thacker, Spink & Co.; Bombay: Thacker & Co.; London, Trübner & Co., 1877.
- 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.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.

- _____. *Brāhmanism and Hindūism*. 4. ed. Londres: John Murray, 1891.
- _____. *Hinduism*. Londres: Society for promoting Christian knowledge, 1897.
- 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 Saṃnyāsa. *Journal of the American Oriental Society*, 101.3, 1981, pp. 265-274.
- _____. Renouncer and renunciation in the Dharmaśāstras. In: LARIVIERE, Richard W. (ed.). *Studies in Dharmaśāstra*. Calcutta: Firma KLM, 1984, pp. 81-152.
- _____. *Saṃnyāsa 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: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 271-287.
- PLUTARCO. *Alexandre e César - Vidas Comparadas*. São Paulo: Editora Escala, s/d.
- QUIGLEY, Declan. On the Relationship between Caste and Hinduism. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*, cap. 23, pp. 495-508.
- ROCHER, Ludo. The Dharmaśāstras. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 102-115.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.
- SRINIVAS, Mysore Narasimhachar. *Caste in Modern India and other essays*. Bombay: Asia Publishing House, 1962.
- VASIṢṬHA DHARMASŪTRA SAṂHITĀ. Disponível em: <http://www.hinduonline.co/vedicreserve/kalpa/dharma/vasishtha_dharma_sutra.pdf>. Acesso em: 19 de janeiro de 2018.
- 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.
- _____. *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, 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: “svāyaṃbhūvasyāsyā manoḥ ṣaḍvaṃśyā manavo’pare / sṛṣṭvantaḥ prajāḥ svāḥ svā mahātmāno mahaujasaḥ / svārociṣaṣcauttamiṣca tāmaso raivatatastathā / cākṣuṣaṣca mahātejā vivasvatsuta eva ca / svāyaṃbhūvādyaḥ saptaite manavo bhūritejasaḥ / sve sve’ntare sarvamidamutpādyaḥ puṣcarācaram”.

⁶ Existem variações no registro do grafema desta palavra em sânscrito, que, enquanto um *modus vivendi* védico, pode ser registrada como *saṃnyāsa* ou *sannyāsa*, cujo praticante pode ser conhecido como *saṃnyāsī*, *saṃnyāsīn*, *sannyāsī* ou *sannyāsīn* (e, dependendo do padrão de registro do índice de nasalização – o *anusvāra* “ṃ” – na adaptação a textos de línguas ocidentais modernas, é possível encontrar as formas *saṃnyāsa*, *saṃnyāsī* ou *saṃnyāsīn*, nas quais o *anusvāra* é registrado como “m”).

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 eveha vā śreyāstrivarga 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, *itálicos da autora*).

¹⁴ “A point that has emerged from recent field-research is that the position of a caste in the hierarchy may vary from village to village. It is not only that the hierarchy is nebulous here and there, and that castes are mobile over a period of time, but the hierarchy is also to some extent local. The *varna*-scheme offers a perfect contrast to this picture.” (Srinivas, 1962, p. 67).

¹⁵ Evidentemente que estes estudos sociológicos e antropológicos contemporâneos, baseados num processo recente de desambiguação dos sentidos que a palavra casta pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu – principalmente ao se referir às *jātis* de maneira específica –, transcendem sobremaneira as abordagens de D. Quigley, M. N. Srinivas e L. Dumont. Optou-se, aqui, por um breve esboço que procurasse apontar para os principais argumentos que relacionam as diretrizes seculares e religiosas dos *Dharmaśāstras* com esta realidade das *jātis*.

¹⁶ 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 *paramahaṃsas* (cf. *Paramahaṃsa Upaniṣad*, I); (v) uma segunda classe de *paramahaṃsas* (cf. *Paramahaṃsa Upaniṣad*, II.IV); (vi) os *turiyātītas* (cf. *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad*, Cap. V); (vii) e os *avadhūtas* (idem).

¹⁷ 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). Para mais detalhes acerca dos termos sânscritos que designam o ascetismo renunciante hindu, ver Olivelle, 1984, pp. 81-82, n. 2.

¹⁸ 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).

¹⁹ “[...] 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.” (“[...] 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).

²⁰ “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).

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 *Manuṭīkā* de Govindarāja, o *Manvarthamuktāvalī* de Kullūka, o *Manvarthavivṛtti* de Nārāyaṇa, o *Manvarthacandrikā* de Rāghavānanda, o *Nandinī* de Nandana, além dos comentários de Rāmacandra e Mañirāma.

²³ “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).

²⁴ “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 gatirñāṃ karmadoṣasamudbhavāḥ / niraye caiva patanaṃ yātanāśca yamaḥ / viprayogaṃ priyaiscaiva saṃprayogaṃ tathāpriyaiḥ / jarayā cābhibhavanaṃ vyādhībhiḥcopaṇḍanam / dehādutkramaṇam cāsmāt punargarbha ca saṃbhavam / yonikoṭisahasreṣu sṛtīścāyāntarātmanaḥ / adharmaprabhavaṃ caiva duḥkhaḥ / śārīrñāṃ / dharmārthaprabhavaṃ caiva sukhasaṃyogamaḥ / saṃnyāsaṃ”

²⁵ Para mais detalhes acerca do ascetismo renunciante hindu, especialmente na maneira pela qual é tratado pelo MDh, ver CARVALHO, M. L. Dimensões religiosas e seculares do ascetismo renunciante hindu (*parivrajyā*) nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *Plura*: Revista de Estudos de Religião, vol. 8, n. 1, 2017, pp. 212-239.

²⁶ Já no Prefácio da mesma obra o autor afirma que “todo Brāhmaṇa, quando chega no quarto estágio de vida, deve se tornar um Sannyāsī – isto é, desfazer-se de todos os deveres ativos e dedicar o resto de seus dias à meditação religiosa” (“every Brāhman, when he arrives at the fourth stage of life, ought to become a Sannyāsī – that is, to withdraw from all active duties and devote the rest of his days to religious meditation” In: Monier-Williams, 1891, p. xxi).

²⁷ “A Brāhman was to pass through four stages of life; 1. Unmarried religious student (Brahma-*cārīn*); 2. Married householder (*Gṛihastha*); 3. Anchorite (*Vānaprastha*); 4. Abandoner of worldly concerns (Sannyāsīn ou Sannyāsī)” (Monier-Williams, 1891, p. 53). No décimo-terceiro capítulo (*The Hindu religion in ancient family-life*) da mesma obra, o autor destaca que “De acordo com Manu a vida de um Brāhmaṇa devia ser apropriadamente dividida em quatro condições ou estágios (chamados *Āśramas*) do ‘estudante religioso solteiro’ (brahma-*cārī*), ‘chefe de família casado’ (*gṛihastha*), ‘anacoreta’ (*vānaprastha*), ‘mendicante religioso’ (*bhikṣhu*) ou ‘refratário a preocupações mundanas’ (sannyāsī).” (“According to Manu a Brāhman’s life was properly to be divided into the four states or stages (called *Āśramas*) of ‘unmarried religious student’ (brahma-*cārī*), ‘married householder’ (*gṛihastha*), ‘anchorite’ (*vānaprastha*), ‘religious mendicant’ (*bhikṣhu*) or ‘abandoner of all worldly concerns’ (sannyāsī).” In: Idem, p. 362, itálicos do autor).

²⁸ “will probably in their old age become Sannyāsīs, according to the teaching of the ancient lawgiver Manu, who ordained that the discharge of household duties is incompatible with the attainment of greater nearness to the Supreme Being, and that therefore every twice-born man as he advances in life is bound to give up all family ties” (Monier-Williams, 1891, p. 129).

²⁹ “Every Brāhman had to pass through four *Āśramas*, or conditions of life; that is to say, his life was divided into four periods according as he became successively, – 1. Unmarried student (*brahma-*cārīn**); 2. Married householder (*gṛiha-*stha**); 3. Anchorite (*vānaprastha*); 4. Religious devotee (*bhikṣhu* or *parivrajaka* or *sannyāsīn*).” (Monier-Williams, 1897, p. 59, itálicos do autor). No mesmo capítulo, o autor registra que “Um Brāhmane que foi, sucessivamente, um *Brahma-*cārī** e *Gṛihastha* deve passar, apropriadamente, por dois outros estágios da existência como um *Vānaprastha* ou eremita, e como um *Bhikṣhu* ou *Sannyāsīn*; i.e. um devoto religioso que abandonou todas as conexões com o mundo. Mas estes não são, agora, obrigatórios.” (“A Brāhman who has been in succession a *Brahma-*cārī** and *Gṛihastha* ought properly to pass through two other stages of existence as a *Vānaprastha* or hermit, and as a *Bhikṣhu* or *Sannyāsīn*; i.e. a religious devotee who has given up all worldly connections. But these are not now obligatory.” In: Idem, p. 65, itálicos do autor).

³⁰ “According to both ancient and modern Hindu Law, when a man became a sannyāsīn, he became cut off from his family and lost all his rights to property, partition and inheritance in that family.” (Kane, 1941, p. 951).

³¹ “The word ‘sannyāsa’ conveys two ideas: abandonment of all actions (*kāmya karma*) that spring from the desire to secure some object or other and secondly, following a certain mode of life (*āśrama*) the outward signs of which are carrying a staff and the like and the entrance into which is preceded by the utterance of the *praīṣa*.” (Kane, 1941, p. 946, itálicos do autor). *Praīṣa* pode ser o ato de enviar ou direcionar, assim como o ato de ordenar, comandar ou invocar. O enunciado do *praīṣa* se dá pela tripla repetição da expressão *saṃnyastaṃ mayā* (“Eu abandonei tudo”), segundo um aumento

gradativo do volume de voz, de modo que na primeira vez esta expressão seja precedida por *Oṃ, bhūh*, na segunda por *Oṃ bhuvah*, e na terceira por *Oṃ svah*, concluindo com *Oṃ bhūr bhuvah svah*, *saṃnyastam mayā*, seguido pelo depósito de água num reservatório apropriado ao pronunciar as palavras *abhayaṃ sarvabhūtebhyo mattaḥ, svāhā* (“Que não haja qualquer dano às criaturas vindo de mim, *svāhā*”), segundo as diretrizes do *ahimsā*. Cf. Kane, 1941, p. 960 e Olivelle, 2008, pp. 65-66.

³² “After this review of the stage of *saṃnyāsa* we see that asceticism presents several aspects viz. fasting or at least reducing the intake of food, abstention from meat and drink and pleasures of sense, total absence of sexual gratification and suppression of the sexual emotion, vow of silence, sleeping on bare ground, nakedness or making use of minimum clothing, contempt for the world and its riches.” (Kane, 1941, p. 975).

³³ “According to the scheme of life envisaged in the Dharmasūtras, the entire life of an Ārya is divided into four stages (*Āśramas*), namely, *Brahmacharya, Gārhasthya, Vānaprastha*, and *Samnyāsa*.” (Gopal, 1983, p. 483, itálicos do autor).

³⁴ “*Samnyāsa*, which signifies the renunciation of worldly possessions and relations, is the fourth and final stage of life. [...] A *Samnyāsīn* should lead a life of complete resignation, contentment, self-abnegation and meditation. He should be entirely indifferent to the pleasures and pains of life. He should be a well-wisher of all living beings, should neither be afraid of nor frighten any creatures.” (Idem, p. 484, itálicos do autor).

³⁵ “Dharma implies a fundamental distinction between the affirmation of worldly life and social values on the one hand, and the rejection of worldly life or renunciation (*saṃnyāsa*) in order to achieve salvation or liberation (*mokṣa*) [...] Paths might demand complete celibacy and the renouncing of social life, in which case the Hindu would become a renouncer (*saṃnyāsīn*), a wandering ascetic” (Flood, 1996, pp. 12-13, itálicos do autor).

³⁶ “The four stages are: that of the celibate student (*brahmacārya*), householder (*grhastha*), hermit or forest dweller (*vanaprastha*), and renouncer (*saṃnyāsa*).” (Flood, 1996, p. 62, itálicos do autor). Mais adiante, no nono capítulo (*Hindu ritual*), Flood reforça que “o modelo teórico do sistema de *āśrama*, os estágios de vida hindus, mantém que há quatro estágios ou etapas pelos quais um homem pode passar: os estágios do estudante (*brahmacārya*), do chefe de família (*grhastha*), do eremita ou habitante da floresta (*vānaprastha*) e do renunciante (*saṃnyāsa*).” (“the theoretical model of the *āśrama* system, the Hindu stages of life, maintains that there are four stages or states through which a man may pass: the student (*brahmacārya*), the householder (*grhastha*), the hermit or forest-dweller (*vānaprastha*) and the renouncer (*saṃnyāsa*) stages.” In: Idem, p. 202, itálicos do autor).

³⁷ “While there is no monasticism in early brahmanical tradition, the fourfold system of the *āśramas* or stages of life develops, in which renunciation (***saṃnyāsa***) is the final, liberating institution.” (In: Idem, p. 90, itálicos do autor).

³⁸ “After the second life stage the Hindu may enter the third *āśrama*, retire from active life, and become a *vanaprastha* “forest dweller,” eventually to enter the fourth stage, that of a *saṃnyāsīn* “renouncer.”” (Rocher, 2003, p. 103, itálicos do autor).

³⁹ “The four stages of life, prescribed primarily for male members of the twice-born *varṇas*, were: 1) *śiṣya* or *brahmacārya*, 2) *grhastha*, 3) *vānaprastha*, and 4) ***saṃnyāsa***.” (Rodrigues, 2006, p. 89, itálicos do autor).

⁴⁰ “It is even rarer for Hindus to enter the final recommended stage of life, namely *saṃnyāsa*. The *saṃnyāsīn*, or renouncer, is generally respected for the courage required to embark on this stage. *Samnyāsīns* are expected to bid their spouses and others goodbye, perform their death rites, burn their sacred threads, abandon the household fire, and wander the world in pursuit of the final and highest goal, namely liberation or *mokṣa*.” (Rodrigues, 2006, p. 93, itálicos do autor).

⁴¹ Por motivos de limite de páginas para a publicação de artigos acadêmicos, uma abordagem mais ampla da presença do termo *saṃnyāsa* na literatura sagrada das tradições hindus, como em alguns *Brahmaṇas, Araṇyakas, Upaniṣads, Śrautasūtras, Grhyasūtras, Dharmasūtras, Dharmaśāstras* e *Itihāsas*, por exemplo, fica para uma outra oportunidade. Para um índice dos casos de ocorrência de *saṃnyāsa* na literatura sagrada hindu, ver Olivelle, 1981, p. 274b.

⁴² Posteriormente Olivelle publicou mais dois textos abordando a polissemia de *saṃnyāsa*, a saber, o capítulo *Renouncer and renunciation in the Dharmaśāstras*, da obra editada por Richard W. Lariviere, *Studies in Dharmaśāstra* (1984), além do subitem 5.3 acerca do que denominou de sistema de *āśramas* clássico, nos *smṛtis*, em seu livro *The Āśrama System* (1993).

⁴³ “107. Learned men are purified by forbearance; those who do forbidden things, by giving gifts; those who commit secret sins, by soft recitation; and pre-eminent experts in the Veda, by ascetic toil. 108. What needs cleaning is cleansed by using earth and water, a river by its current, a woman defiled in thought by her menstrual flow, and Brahmins by renunciation. 109. The body is cleansed with water, the mind by truth, the elemental self by learning and austerity, and the intellect by knowledge.” (MDh V,107-109. In: Olivelle, 2005, p. 144). No *saṃhitā* consta: “āntyā śudhyanti vidvāṃso dānenākāryakāriṇaḥ / pracchannapāpā japyena tapasā vedavittamāḥ / mṛttoyaiḥ śudhyate śodhyaṃ nadī vegena śudhyati / rajasā strī manoduṣṭā **saṃnyāsa**na dvijottamāḥ / adbhīrgātrāṇi śudhyanti manaḥ satyena śudhyati / vidyātapobhyāṃ bhūtātmā buddhirjñānena śudhyati”.

⁴⁴ *Samhitā* é uma palavra que designa uma coleção de textos ou versos em sânscrito metodicamente organizados, e.g. os *Brāhmaṇas*, as *Upaniṣads*, os *Śrautasūtras*, os *Gr̥hyasūtras*, os *Dharmaśāstras*, os *Itihāsas* etc, assim como os *mantras* das quatro tradições ritualísticas e filosóficas dos *Vedas*, i.e. *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*, entre outros exemplos, cf. Monier-Williams, 1899, p. 1123a.

⁴⁵ “Law pertaining to women. Hermit’s life. Renunciation. Retirement. The entire Law pertaining to the king. Adjudication of lawsuits.” (MDh I,114. In: Olivelle, 2005, pp. 92-93). No *saṃhitā* consta: “strīdharmayogaṃ tāpasyaṃ mokṣaṃ saṃnyāsameva ca / rājñāśca dharmamakhilaṃ kāryāṇaṃ ca vinirṇayam”.

⁴⁶ “*Samnyāsa* is undoubtedly a topic different from *mokṣa*; nowhere else in the list of contents does Manu use two terms to refer to a single topic.” In: Olivelle, 1993, p. 140.

⁴⁷ São eles: II,25.68, III.286, IV,259-260, V,26.57.100.110.146, VI,86.97, VII,98, VIII,214.218.266.278.301, IX,25.56.103.148. 220.325.336, X,131, XI,99.162.180, XII,1.82.107.

⁴⁸ “I have described to you above succinctly the source of the Law, as also the origin of this whole world. Learn now the Laws of the social classes.” (MDh II,25. In: Patrick OLIVELLE (trad.). *Manu’s Code of Law*, p. 95). No *saṃhitā* consta: “eṣā dharmasya vo yoniḥ samāsenā prakirtitā / saṃbhavaścāśya sarvasya varṇadharmānibhodata”.

⁴⁹ “I have explained to you above the Law pertaining to self-controlled ascetics. Listen now to the ritual discipline of vedic retirees.” (MDh VI,86. In: Olivelle, 2005, p. 153). No *saṃhitā* consta: “eṣā dharmo’nuśiṣṭo vo yatīṇaṃ viyatātmanām / vedasaṃnyāsikānaṃ tu karmayogaṃ nibodhata”.

⁵⁰ Em seu artigo pioneiro *Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa*, Olivelle é veemente nesta conclusão: “É o estilo de vida de um *vedasaṃnyāsika* que Manu denomina *saṃnyāsa*.” (“It is the life-style of a *vedasaṃnyāsika* that Manu calls *saṃnyāsa*.” In: Olivelle, 1981, p. 270b).

⁵¹ “91. Twice-born men belonging to all these four orders must always observe the ten-point Law diligently. 92. Resolve, forbearance, self-control, refraining from theft, performing purifications, mastering the organs, understanding, learning, truthfulness, and suppressing anger: these are the ten points of the Law. 93. Those Brahmins who learn the ten points of the Law and, after learning, follow them, attain the highest state.” (MDh VI,91-93. In: Olivelle, 2005, p. 153). No *saṃhitā* consta: “caturbhirapi caivaitairnityamāśramibhirdvijaiḥ / daśalakṣaṇako dharmāḥ sevītavyaḥ prayatnataḥ / dhṛtiḥ kṣamā damo’sītyaṃ śaucamindriyanigrahaḥ / dhīrvidyā satyamakrodho daśakaṃ dharmalakṣaṇam / daśā lakṣaṇāni dharmasya ye viprāḥ samadhīyate / adhītya cānuvartante te yānti paramāṃ gatim”.

⁵² Esta residência fixa poderia ser o lar da própria família do *saṃnyāsī*, uma cabana (*maṭha*) ou uma espécie de choupana (*kuṭī*). Curiosamente, alguns textos sagrados hindus sugerem a possibilidade de moradias fixas para determinados ascetas renunciantes, um pouco distante do ideal de errância previsto para este *āśrama*. O *Vasiṣṭha-Dharmasūtra* (X, 26) postula que “À sua revelia (um asceta [yati]) pode (também) habitar numa aldeia” (“At his option (an ascetic) may (also) dwell in a village” In: Bühler, 1882, p. 48. No *saṃhitā* consta: “grāmo vā vaset”). Após deixar seu lar, o *yāyāvāra* (mendicante sem lar) deve, segundo o *Baudhāyana-Dharmasūtra* (*Praśna* III, *Adhyāya* 1,16-17), se estabelecer nos limites da fronteira de sua aldeia e construir para si um *maṭha* ou uma *kuṭī*. (“16. Others (say that) a Yāyāvāra alone (shall do it). 17. After departing (from his house), he stops at the extremity of the village, or at the extremity of the boundary of the village, builds there a hut or a cottage, and enters that.” In: Idem, p. 286). Para Olivelle, o *vedasaṃnyāsika* (*saṃnyāsī*) comunga de alguns aspectos do *modus vivendi* de uma das categorias de ascetas renunciantes hindus, i.e. o *kuṭīcaka* (ou *kuṭīcara*) (ver nota 16 acima), o qual, segundo algumas *Upaniṣads*, pode, dentre várias outras diretrizes de seu ascetismo específico, consumir uma refeição inteira obtida, como esmola, de um lugar apenas ou até da própria família. Para Kullūka, o *vedasaṃnyāsika* (*saṃnyāsī*) seria um *kuṭīcaka* (cf. Olivelle, 1984, p. 137).

⁵³ Curiosamente, V. P. Kane não aborda este trecho do *MDh* ao trabalhar o ascetismo renunciante hindu no vigésimo-oitavo capítulo (*Sannyāsa*), na segunda parte do segundo volume de sua obra supracitada *History of Dharmaśāstra*.

⁵⁴ No *saṃhitā* consta: “ṛṇāni trīṇyapākṛtya mano **mokṣe** niveśayet / anapākṛtya **mokṣam** tu sevamāno vrajyadhāḥ / adhītya vidhivadvedān putrāṃscotpādya dharmataḥ / iṣṭvā ca saktito yajñairmano **mokṣe** niveśayet / anadhītya dvijo vedānanutpādya tathātmajān / aniṣṭvā caiva yajñaiśca **mokṣa**micchanvrajatyadhāḥ” (*MDh* VI,35-37, grifo meu).

⁵⁵ Por razões de limite de espaço exigido para publicações acadêmicas, uma abordagem mais aprofundada sobre esta perspectiva técnica específica de *mokṣa* como *āśrama*, e não como um *puruṣārtha*, no *MDh*, fica para uma outra oportunidade. Outro *Dharmaśāstra* que identifica *mokṣa* como *āśrama* é o *Yājñavalkya-Dharmaśāstra* (III,57), cf. Olivelle, 1984, p. 82, n. 3.

⁵⁶ “The only clear historical relationship between a *puruṣārtha* and an *āśrama* is found between renunciation and liberation. The tradition is unanimous that the last *āśrama* is devoted solely to the pursuit of liberation, or at least the world of Brahmā.” (Olivelle, 1993, pp. 218-219, itálicos do autor).

⁵⁷ “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).

⁵⁸ “*Mokṣa* is a clear reference to the life of a renouncer, that is, the fourth *āśrama*; Manu uses the term with that technical meaning throughout his work. *Saṃnyāsa* is undoubtedly a topic different from *mokṣa*; [...] The term *saṃnyāsa* must refer to the life of *Vedasaṃnyāsika*, which is the subject of the last section of chapter 6.” (Olivelle, 1993, pp. 140-141).

⁵⁹ “aspire to holiness without resorting to the two types of asceticism that he had described earlier.” (Olivelle, 1993, p. 141).

⁶⁰ “87. Student, householder, forest hermit, and ascetic: these four distinct orders have their origin in the householder. 88. 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,87-88. In: Olivelle, 2005, p. 153). No *saṃhitā* consta: “bramacārī gr̥hasthaśca vānaprastho yatistathā / ete gr̥hasthaprabhavāscatvāraḥ gr̥thagāśramāḥ / sarve’pi kramaśastvete yathāśāstram niṣevitāḥ / yathoktakāriṇaṃ vipraṃ nayanti paramāṃ gatim”.

⁶¹ “I grant that all these four *āśramas* can lead a person to the highest state. Nevertheless, the householder is the best and chief among them, and as such it is unnecessary to leave the household life in old age. I give now this alternative way of leading a holy life in old age in one’s own house.” (Olivelle, 1993, p. 141, itálicos do autor).

⁶² “It is within this context that Manu speaks of *saṃnyāsa* as an alternative to renunciation (*mokṣa*).” (Olivelle, 1984, p. 134, itálicos do autor).

⁶³ “257. After he has freed himself according to rule from his debts to the great seers, ancestors, and gods, he should hand over everything to his son and live in complete equanimity. 258. Living alone in a secluded place, he should always reflect on what is beneficial to himself; for, by reflecting alone, he attains supreme bliss.” (*MDh* IV,257-258. In: Olivelle, 2005, p. 137). No *saṃhitā* consta: “maharṣipitrdevāṇaṃ gatvānṛṇyaṃ yathāvidhi / putre sarvaṃ samāsajya vasenmādhyasthamāsthitaḥ / ekākī cintayennityaṃ vivikte hitamātmanaḥ / ekākī cintayāno hi paraṃ śreyo’dhigacchati”.

⁶⁴ Apesar desta dimensão existencial hindu relacionar-se intrinsecamente com os *varṇas* (*brāhmaṇa* – *MDh* XII,48 – *kṣatriya* – *MDh* XII,46 – e *sūdra* – *MDh* XII,43), e não necessariamente com os *āśramas*, o *MDh* inclui o eremita (*tāpasya*) e o asceta (*yati*) (*MDh* XII,48) em seu trecho dedicado aos *guṇas*.

⁶⁵ Em suma, este texto hindu contém um procedimento ritual para o descarte de todos os itens de um renunciante convencional a fim de se tornar um *avadhūta* nu, uma categoria de asceta hindu renunciante, definido e distinguido basicamente segundo seu vestuário – neste caso ausente –, o modo de mendicância e a consecução de bens espirituais, também descrito de maneira sistemática em algumas *Upaniṣads*, como a *Nārada-parivrajaka Upaniṣad* (Cap. V) (cf. nota 16 acima). Segundo Olivelle, o *Pañcamāśramavidhāna* (9, 11-12) postula a condição de um *atyāśramin* como a de um quinto *āśrama*, expressa neste abandono de objetos que simbolizam o *āśrama* do renunciante: “Assim como no abandono do terceiro *āśrama* ingressa-se no quarto, da mesma forma no abandono do quarto ingressa-se no quinto. Este *āśrama* é associado, pelo autor, com o que ele denomina ‘júbilo não-corpóreo’ (*videha-sukha*).” (“As after the abandonment of the third *āśrama* one enters the fourth, so after the abandonment of the fourth one enters the fifth *āśrama*. This *āśrama* is associated by the

author with what he calls ‘non-corporeal bliss’ (*videha-sukha*).” In: Olivelle, 1993, p. 233, itálicos do autor).

⁶⁶ Para o *Viṣṇu Purāṇa* (III,8.36-37), por exemplo, doutrinas associadas a ascetas nus e um quinto *āśrama* pertencem a budistas e jainistas disfarçados de ascetas brāhmaṇicos. No *Kūrma Purāṇa* (I,2,85), um quinto *āśrama* é considerado ilegítimo. Olivelle ressalta que o mesmo *Kūrma Purāṇa* também refere-se a um *atyāśramin* em seu *saṃhitā*, porém com outro sentido (cf. Olivelle, 1993, pp. 233-234).

⁶⁷ “I have explained to you above the fourfold Law of Brahmins, a Law that is holy and brings imperishable rewards after death. Listen now to the Law of the kings.” (MDh VI,97. In: Olivelle, 2005, p. 153). No *saṃhitā* consta: “eṣa vobhi’hito dharma brāhmaṇasya caturvidhaḥ / puṇyo’kṣayaphalaḥ pretya rājñāṃ dharmam nibodhata”.

⁶⁸ “Embora [o *MDh*] não diga explicitamente, o contexto deixa claro que a divisão tetrapartite consiste nos quatro *āśramas*.” (“Although he does not say so explicitly, the context makes it clear that the fourfold division consists of the four *āśramas*.” In: Olivelle, 1993, p. 138, itálico do autor).

⁶⁹ Logo antes do trecho dedicado a essas comunidades rituais sócio-ocupacionais (*jātis*), o *MDh* é curiosamente enfático em seu *saṃhitā* ao estabelecer que “Três varṇas – brāhmaṇa, kṣatriya e vaiśya – são dvijas; o quarto, śūdra, tem um nascimento apenas. Não há o quinto [varṇa].” (“Three classes – Brahmin, Kṣatriya, and Vaiśya – are twice-born; the fourth, Śūdra, has a single birth. There is no fifth.” MDh X,4. In: Olivelle, 2005, p. 208) No *saṃhitā* consta: “brāhmaṇaḥ kṣatriyo vaiśyastrayo varṇā dvijātayaḥ / caturtha ekajātistu śūdro nāsti tu pañcamaḥ”.

⁷⁰ “It is obvious that Manu’s theory cannot adequately explain the vast number of *jātis* which find no place in the *varna* scheme. But the point is that Hindu thinkers were themselves aware that the *jātis* were anomalous in relation to the *varna* order.” (Das, 1977, p. 65, grifo da autora). Nesta direção, Halbfass (1991, p. 351) insiste no argumento de que os textos sagrados hindus não reconhecem qualquer “sistema de *jātis*” independente do sistema dos quatro *varṇas*. A respeito desta relação entre *varṇas* e *jātis*, ver Carvalho, 2013, pp. 40-43.112-116.

⁷¹ Para este artigo realizou-se a leitura de relatos que mais se aproximam do período atribuído ao surgimento do *MDh*, para além de textos sagrados hindus, manuais de introdução ao Hinduísmo ou dicionários de sânscrito, a fim de identificar algum possível indício ou testemunho deste *modus vivendi* de *saṃnyāsa* circunscrito às diretrizes seculares e religiosas que o *MDh* lhe atribui. Ao que parece nem os dez gimnosofistas interrogados por Alexandre da Macedônia, nem os indianos Dandamis e Stines – este conhecido pelos gregos como Kalanos –, de acordo com os relatos de Plutarco (c. 46 E.C.-120 E.C.), Megástenes (séc. III A.E.C.) e Arriano (c. 96 E.C.-180 E.C.), se encaixam nos aspectos seculares e religiosos de um *saṃnyāsī* segundo o *MDh* (cf. Plutarco, s/d, pp. 70-73 e McCrindle, 1877, pp. 106-107.115-116.123-129), assim como as tribos, as raças e as castas enumeradas pelos dois últimos escritores (McCrindle, 1877, pp. 74-86.129-156.208-211). Nos relatos da viagem que o monge budista chinês Fā-hien fez ao subcontinente indiano no século V E.C., o termo *bhikṣu* (Legge, 1886, pp. 29.86.91-92.113) refere-se a mendicantes em geral que sobrevivem de esmolas ao perambular sem residência fixa, sendo designados, às vezes, por Fā-hien, também por um termo de aplicação mais ampla em realidades indianas, *śramaṇas* (Legge, 1886, pp. 27.50-51.113.115), o qual não adquire, neste mesmo relato, uma configuração religiosa ou secular que se encaixe no perfil do *saṃnyāsī* segundo as diretrizes do *MDh*.

⁷² “*Saṃnyāsa* and *saṃnyāsin* thus came to replace the older words as the most common terms for renunciation and renouncer, respectively.” (Olivelle, 1984, p. 140).

⁷³ “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 23/04/2018, revisado em 30/11/2018, aceito para publicação em 16/04/2019.