

○ eremitismo hindu da floresta (*vānaprastha*) nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*)

Hindu Forest Hermitism (vānaprastha) in the Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)

Matheus Landau de Carvalho

RESUMO

○ eremitismo é uma das manifestações de religiosidade individual mais singulares das maiores tradições religiosas do mundo. ○ objetivo deste artigo é lançar um olhar crítico de um ponto de vista moderno que identifique os aspectos religiosos e seculares nos usos que as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) fazem do *modus vivendi* hindu do eremita da floresta (*vānaprastha*), como o descreve e qualifica segundo as funções de natureza secular que lhe atribui no âmbito do sistema *vaṃśāśrama*, de modo a enxergar nestes usos processos de plausibilidade racional segundo fins práticos inerentes à sociedade védica; assim como de 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 *vaṃśāśrama*. eremita hindu da floresta (*vānaprasthin*). aspectos religiosos. aspectos seculares.

ABSTRACT

Hermitism is one of the most singular manifestations of individual religiosity of the greatest religious traditions all over the world. This Paper aims to have a critical approach based on a modern viewpoint which identifies the religious and secular aspects in the uses that the *Laws of Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) have upon the Hindu hermit's *modus vivendi* (*vānaprastha*), how it is described and qualified according to the functions of secular nature it is assigned to in the ambit of *vaṃśāśrama* system, in order to see in these uses processes of rational plausibility according to practical purposes inherent to Vedic society; as well as meta-rational and religiously based explanations, with actions aiming to transcendental purposes according to the prescription of ritual injunctions and the search for spiritual benefits.

¹ Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista –2010 –e Mestre –2013 –pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. E-mail: matheuscarvalho@ig.com.br . Submetido em: 20/01/2021; aceito em: 30/12/2021

Key-words: *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *vaṃśāśrama* system. Hindu forest hermit (*vānaprasthin*). religious aspects. secular aspects.

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 hindus³, Manu é o ancestral da humanidade e sobrevivente do dilúvio que encerra um *manvāmtara*, ou *Época de Manu*, ou seja, cada um dos quatorze períodos que constituem um *kalpa* ou dia de Brahmā, que começa com a criação (*ṣṛṣṭi*), quando o universo é emanado pela substância divina, transcendente e não manifestada, e se 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 *manvāmtara* recebe o nome de uma manifestação do ancestral sobrevivente do respectivo dilúvio: Manu Vaivasvata – ‘Manu, Filho do Resplandecente’, ‘Manu, Filho do Deus-Sol Vivasvant’ – é o progenitor da raça humana atual, após ter sido resgatado do dilúvio por Viṣṇu na forma do peixe Matsya. Nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* há referência apenas aos sete primeiros Manus do atual *kalpa*.

¹ Até o momento da redação deste artigo, era possível contar, desde a tradução de William Jones, dezesseis edições oficiais publicadas de traduções para idiomas ocidentais das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, sendo doze em língua inglesa e quatro em língua francesa (cf. OLIVELLE, 2005, p. 1000). Existe um consenso entre especialistas e estudiosos do assunto, como Pandurang Vaman Kane, Patrick Olivelle, Romila Thapar e Max Weber, de que o registro por escrito das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* tenha se dado entre 200 A.E.C. e 200 E.C.

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

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

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 progeneritura. 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].⁴

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.”⁵

Por se constituir num *Tratado sobre o Dharma* (*Dharmaśāstra*), o *MDh* dedica-se, principalmente, a realidades seculares e religiosas vinculadas a vários perfis humanos previstos pelas tradições védicas, dentre os quais o eremita da floresta (*vānaprasthin*). Mediante esta constatação, é possível questionar: quais são os aspectos religiosos e seculares nos usos que o *MDh* faz deste *modus vivendi* hindu (*āśrama*) dedicado ao eremitismo na floresta? Como ele é descrito e qualificado segundo as funções seculares e religiosas que o *MDh* lhe atribui? Como o *MDh* enxerga nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção? Como o mesmo *MDh* fundamenta religiosamente as explicações meta-racionais, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais, a partir deste *āśrama*?

1. As *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) 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* através de um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos que contêm leis, regras e diretrizes

⁴ Na *samhitā* consta: “svāyambhūvasyāsyā manoḥ ṣaḍvaṃśyā manavo’pare / sṛṣṭvantaḥ prajāḥ svāḥ svā mahātmāno mahaujaṣaḥ / svārociṣaṣcauttamiṣca tāmaso raivatastathā / cākṣuṣaṣca mahātejā vivasvatsuta eva ca / svāyambhūvādyāḥ saptaite manavo bhūrtejaṣaḥ / sve sve’ntare sarvamidamutpādyāpuṣcarācaram”. [*MDh* I,61-63. In: OLIVELLE, 2005, p. 393].

⁵ “applicable to specific social groups and castes only, so that it should be understood as a record of regional customs but not just as legal codes or Brahmanical moral fantasies.” (MICHAELS, 2010, p. 58).

para a vida social — e em alguns aspectos, também familiar e individual — dos seguidores da cultura védica⁶.

Cada uma destas quatro tradições ritualísticas e filosóficas hindus, i.e. *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*, 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 *R̥gveda*, 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).

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 pelas tradições hindus, e que consistem no *kāma*, no *artha*, no *dharma* e no *mokṣa*. Vistas desta maneira, estão organicamente interrelacionadas, hierarquicamente dispostas e se aloca em progressão ascendente, de modo que a aspiração subsequente não exclui suas precedentes, mas as incorpora e empresta um novo sentido⁷. *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 todo um universo 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*) fundamentado em ações produzidas em existências anteriores pelo indivíduo, que também podem produzir consequências para existências vindouras de sua respectiva alma.

⁶ Dentre os principais *Dharmaśāstras* pode-se mencionar o *Yājñavalkya-Dharmaśāstra*, o *Kātyāyana-Dharmaśāstra*, o *Nārada-Dharmaśāstra*, o *Bṛhaspati-Dharmaśāstra* e o *Mānava-Dharmaśāstra*, também conhecido como *Leis de Manu*.

⁷ As palavras do *MDh* a respeito da propensão benfeitora dos três primeiros *puruṣārthas* listados merecem atenção aqui: “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” [Na *saṃhitā* consta: “*dharmārthāvucyate śreyah kāmārthau dharma eva vā / artha eva vā śreyatrivarga iti tu sthitiḥ*”. *MDh* II,224. In: Olivelle, 2005, p. 442].

Consoante a 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. Este acúmulo é necessário como salvaguarda (*pradhāna*) para futuros usufrutos existenciais no *saṃsāra*, e para que se possa superar alguns possíveis revezes que uma alma (*ātman*), 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.”⁸ 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 *Taittīyā Brāhmaṇa* e no *Satapatha Brāhmaṇa*, o autor e pesquisador Patrick Olivelle nos relata que as divindades hindus (*devas*)

havam habitado sobre a terra na companhia dos humanos. Num esforço de prevenir os humanos de seguir-lhes para o paraíso [*svargā*], os *devas* apagaram todos os rastros do sacrifício [*yajñā*] sobre a terra. Os *ṛṣis*, entretanto, procuraram pelo sacrifício [*yajñā*] 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*.’⁹

Estas três dívidas existenciais (*ṛṇas*) seriam pagas (i) aos grandes *ṛṣis* através do estudo e da recitação do *Veda* (*svadhyāya*), pela descoberta que fizeram do conhecimento do sacrifício védico (*yajñā*); (ii) aos *devas*, através do sacrifício, pela conquista que fizeram dos paraísos (*svargas*); (iii) e aos antepassados (*pitr̥s*), 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, grifo do autor). 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, *mokṣa*, vem da raiz sânscrita *muç*, que significa libertar-se, desatrelar-se, abandonar, buscar a libertação no sentido de um desvencilhamento efetivo da alma eterna e individual (*ātman*) do ciclo de transmigrações, de sua emancipação de sucessivos nascimentos e mortes em diferentes esferas de existência kármica (APTE, 1970, pp. 448c-449a; MONIER-WILLIAMS, 1899, p. 834c-835a; WILSON, 1819, p. 697b), cuja doutrina encontra-se refletida nas *Upanṣads*, textos em sânscrito que contêm o conhecimento espiritual ligado à especulação filosófica segundo as quatro tradições ritualísticas

⁸ Na *saṃhitā* consta: “*dharmapradhānaṃ puruṣaṃ tapasā hatakilviṣam / paramokaṃ nayatyāṣu bhāsvantaṃ khaṣarīriṇam*”. (MDh IV,243. In: OLIVELLE, 2005, p. 553).

⁹ “had lived on earth in the company of humans. In an effort to prevent humans from following them to heaven, the gods erased all traces of the sacrifice on earth. The seers, however, searched for the sacrifice by praising [*arcantah*] and toiling [*śrāmyantah*], ‘for by toil [*śrama*] the gods indeed gained what they desired to gain, and so did the seers.” (OLIVELLE, 1993, p. 10, itálicos do autor).

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)”¹⁰ 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 *samsāra*. Uma vez que *mokṣa* é a completa transcendência do *karma*, as ações kármicas em si não podem liberar quem quer que seja do *karma*. *Mokṣa* exige o alcance de uma sabedoria libertadora, de um insight penetrante na Verdade, no Si-mesmo, ou na Realidade Absoluta. E considera-se possível e necessário alcançar tal realização ainda numa vida neste mundo. Portanto, *mokṣa* não é uma condição tipicamente alcançada após a morte, como uma recompensa paradisíaca por uma vida correta. É, antes, o entendimento que confere a imortalidade antes de se morrer fisicamente.¹¹

Há milênios as tradições hindus, sob suas várias vertentes confessionais, apresentam 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 essas tradições ritualísticas e filosóficas hindus conjugam as doutrinas do *karma* e do *samsāra* com os *puruṣārthas* de *dharma* e *mokṣa* através de modos de vida estabelecidos segundo diretrizes ortodoxas e ortopráticas dos *Vedas*, expressas em estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida organicamente relacionadas entre si, num sistema originalmente denominado em sânscrito de *vāṇa-āśrama*, imprescindível para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares do eremitismo hindu da floresta (*vānaprastha*) no *MDh*.

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

¹⁰ “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). Brahman é a realidade absoluta, o ser supremo não-criado (auto-existente) independente do que quer que seja para existir, o espírito impessoal e eterno, a essência divina constituída de ser, consciência e beatitude e fonte da qual toda as coisas criadas emanam ou com a qual são identificadas e para a qual retornam, causa material eficiente do universo perceptível pelos sentidos, que, em geral, não é um objeto de culto, mas de meditação e conhecimento (APTE, 1970, p. 394c; MONIER-WILLIAMS, 1899, p. 738a).

¹¹ “*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 *samsāric* 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.” (RODRIGUES, 2006, p. 52).

Principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras*, e, por extensão, do *MDh*, o sistema *varṇa-āśrama* pode ser visto, de um ponto de vista moderno, não só como uma característica religiosa e secular exclusiva das tradições religiosas hindus, 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 (ou estágios) 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* (erudito védico), 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 (*jātis*) com suas denominações próprias, como se cada *varṇa* fosse uma unidade ético-espiritual maior com especificidades sócio-ocupacionais, comportando várias *jātis* como suas compartimentações menores enquanto entidades empíricas. Alguns desafios enfrentados por estudos antropológicos contemporâneos se baseiam num processo recente de desambiguação dos sentidos que a palavra casta pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu, usada por vezes de forma ambivalente, e nem sempre consciente, para designar tanto a categoria ético-espiritual dos *varṇas* quanto para se referir às *jātis* especificamente.

As etapas de vida (*āśramas*) consistem na etapa do estudante védico (*brahmacharya*), que se constitui na prática do estudo e recitação dos *Vedas* (*svādhyāya*) e de austeridades morais a serem vividas pelo estudante (*brahmachārī*); no estágio marital (*gṛhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja de modo restrito no âmbito familiar, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu; na etapa de vida retirada na floresta (*vānaprastha*), um eremitismo védico que poderia ser considerado uma fase intermediária e, simultaneamente, propedêutica ao quarto estágio (*parivrajā*), no qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que vinculem aos laços familiares e sociais, de modo que o *parivrajaka* adote o *modus vivendi* de um asceta errante e mendicante.

É possível observar na literatura sagrada hindu pelo menos quatro categorias diferentes de eremitas hindus da floresta, definidos e distinguidos basicamente segundo detalhes de vestuário, dieta e aspectos rituais (vide *Āśrama Upaniṣad*, III. cf. OLIVELLE, 1992, pp. 155-156; SCHRADER, 1912, pp. ९८-१००).

Os *vaikhānasas* são assim denominados por serem seguidores do sábio Vikhanas (cf. *Baudhāyana-Dharmasūtra*, *praśna* II, *adhyāya* 6, *kaṇḍikā* 11, 14-15. Vide BÜHLER, 1882, p. 259).

Eles cuidam dos fogos sagrados utilizando plantas e árvores somente de solos não cultivados fora da aldeia hindu, realizam os *Pañca Mahāyajña*¹², e buscam o conhecimento do *ātman*.

Os *audumbaras* devem sua denominação à proximidade que guardam com a árvore denominada no sânscrito de *udumbara* (a figueira *Ficus glomerata*). Eles cuidam dos fogos sagrados com figos, jujubas (no sânscrito *badarī*, *Ziziphus jujubas* ou *Ziziphus zizyphus*), arroz selvagem (no sânscrito *nīvāra*, cereal do gênero *Zizania*) e painço (no sânscrito *śyāma*, o cereal *Panicum Frumentaceum*) obtidos da direção para onde olham quando se levantam pela manhã, também realizam os *Pañca Mahāyajña* e buscam o conhecimento do *ātman*.

Os *vālakhilyas* representam uma classe de sábios e ascetas eminentes na história do subcontinente indiano – como atesta o próprio *Mahābhārata* 1.26-27; 13.14.61-63; 13.129.38-42. Eles usam cabelo emaranhado, se vestem com trapos, pele de animal ou cascas de árvores, buscam seus meios de subsistência pelos oito meses restantes após os quatro meses chuvosos (*varṣa*) ao jogar fora flores e frutas na lua cheia de Kārttika, e, assim como os *vaikhānasas* e os *audumbaras*, cuidam dos fogos sagrados, realizam os *Pañca Mahāyajña* e buscam o conhecimento do *ātman*.

Os *phenapas*, como sua própria designação diz, obtêm sua subsistência da espuma (*phena*) do leite retirado diretamente do úbere das vacas – cf. *Mahābhārata* V.100.5-6. Ao fingir insanidade¹³, eles comem folhas murchas e frutas podres, habitam aqui e ali, sem uma moradia fixa por tempo permanente, e também cuidam dos fogos sagrados, realizam os *Pañca Mahāyajña* e buscam o conhecimento do *ātman*.

Para além destas categorias e do termo *vānaprasthin*, o sânscrito também utiliza para designar, em geral, o hindu que optou pela prática do eremitismo védico os termos *tāpasa* ou *tapasvin*, palavras que comungam da mesma raiz da palavra sânscrita *tapas*, designativa de austeridade, exercício ascético, mortificação ou penitência religiosa nas tradições hindus. Nas palavras da historiadora indiana Romila Thapar acerca do período de composição do *MDh*,

O uso de uma série de termos aponta para uma ampla variedade de renunciantes conformando-se aos graus de renúncia vistos como parte da cena social. As diferenças parecem ter sido em parte doutrinárias e em parte baseadas em variadas observâncias, ambas sobrepostas em maior ou menor extensão de um grupo para outro, cobrindo uma gama desde um isolamento suave a um regime feroz de ascetismo.¹⁴

¹² Cinco grandes sacrifícios domésticos diários descritos nos textos religiosos dedicados aos rituais domésticos comuns (*Gr̥hyasūtras*), também trabalhados pelo *MDh*, e que definem a ritualidade compulsória e cotidiana de um chefe de família hindu (*gr̥hin*), bem como várias de suas consequências espirituais. São eles o *Deva-yajña*, o *Pitṛ-yajña*, o *Bhūta-yajña*, o *Manuṣya-yajña* e o *Brahma-yajña*.

¹³ Esta “insanidade” aqui deve ser compreendida sob uma certa exortação das tradições hindus a determinados padrões comportamentais que escapam à previsibilidade comportamental regrada dos contextos civilizacionais hindus – como a aldeia (*grāma*) e a cidade (*pura*) – aos quais o eremita hindu deve começar a experimentar uma certa refração. Olivelle salienta que “A loucura e a irracionalidade [...] costumam a ser associadas com divindade, possessão divina e santidade. [...] o conhecimento místico [...] é associado com a transcendência da racionalidade. A loucura, portanto, [...] proclama sua separação do mundo da ilusão [*māyā*] ao qual pertence a racionalidade, a moralidade, e todas as normas e estruturas sociais e, ao mesmo tempo, lhes garante uma posição poderosa dentro da sociedade.” (“Madness, and irrationality [...] are often associated with divinity, divine possession and holiness. [...] the mystic knowledge [...] is associated with the transcendence of rationality. Madness, therefore, [...] proclaims their separation from the world of illusion to which belong rationality, morality, and all social norms and structures and at the same time guarantees them a powerful position within society.” OLIVELLE, 1992, pp. 111-112).

¹⁴ “The use of a number of terms points to a wide variety of renunciants conforming to degrees of renunciation seen as part of the social scene. The differences appear to have been partly doctrinal and partly based on varied observances, both of which overlapped to a greater or lesser extent from one group to another,

As etapas de vida (*āśramas*) que constituem o sistema *vama-āśrama* adquirem uma relevância especial para os *brāhmaṇas*, os *kṣatriyas* e os *vaiśyas* do sexo masculino, pois os varões destes três *vamas* superiores passam por um rito de transição (*saṃskāra*) que simboliza uma transformação segundo as tradições hindus equivalente a um ritual de iniciação (*upanayana*), no qual recebem um cordão sagrado (*yajñopavīta*), representando seu segundo nascimento — daí os membros dos três *vamas* superiores serem designados como *dvijas*, ou duplamente nascidos —, e ingresso na comunidade dos *āryas* — da qual não fazem parte os *śūdras*¹⁵. Outro rito de passagem (*saṃskāra*) significativo para o hindu praticante, e recorrentemente citado pelo *MDh*, é o *samāvartana*, rito que precede o retorno para a casa dos próprios pais após o cumprimento da etapa de estudante védico (*brahmacarya*) na moradia de um *ācārya* ou de um *guru*, após o qual um *dviija* se torna um *snātaka*, ou seja, o *ārya* que retorna para sua casa e começa sua segunda etapa de vida, a do chefe de família (*grhastha*). Flood ressalta que

No Hinduísmo, os ritos de passagem constituem uma dimensão importante da atividade ritual e acompanham o percurso do indivíduo ao longo do tempo, do nascimento até a morte. O sentido de identidade e pertencimento hindu é expresso, de forma privilegiada, através dos ritos de passagem.¹⁶

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 obrigatória¹⁷, pelo menos como um ideal a ser aspirado, diferenciando-se dos quatro *Dharmasūtras* que o antecedem cronologicamente — *Āpastamba-Dharmasūtra*, *Gautama-Dharmasūtra*, *Baudhāyana-Dharmasūtra* e *Vasiṣṭha-Dharmasūtra*. De acordo com estes *Dharmasūtras*, os quatro *āśramas* eram considerados quatro modos de vida legítimos dentre os quais o homem *ārya*, no início da vida adulta, deveria escolher após cumprir o período de *brahmacarya* ou continuaria como um *brahmacāri* pelo resto de sua vida, ou optaria por um dos outros três *āśramas* (*grhastha*, *vānaprastha* e *parivrajā*):

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 [*parivrajā*], a qual, na nova formulação, ocupa os dias finais da vida de

covering a range from gentle isolation to a fierce regime of asceticism.” (THAPAR, 2000, cap. 41, pp. 928-929).

¹⁵ 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).

¹⁶ “In Hinduism rites of passage form an important part of ritual activity and constrain a person’s passage through time from birth to death. A Hindu’s sense of identity and belonging is given expression particularly through rites of passage” (FLOOD, 1996, p. 200).

¹⁷ “É claro, portanto, que para Manu [*MDh*] a passagem através dos quatro *āśramas* era um dentre vários paradigmas para se levar uma vida religiosa. Embora Manu assim o apresente, o sistema clássico não é nem tão central nem tão normativo em seu *śāstra* quanto na literatura brāhmaṇica posterior.” (“It is clear, therefore, that for Manu the passage through the four *āśramas* was one of among several paradigms for leading a religious life. Although Manu presents the classical system, it is neither as central nor as normative in his law book as it is in later Brāhmaṇical literature.” In: OLIVELLE, 1993, p. 142).

um homem. Os modos de vida rigorosamente ascéticos – aqueles do eremita [*vānaprasthā*] e do renunciante [*parivrajyā*] – são convertidos em instituições da velhice. Pelo menos idealmente, espera-se que um indivíduo passe de um *āśrama* para outro de maneira ordenada e em períodos específicos em sua vida. [...] Os *āśramas* acompanham um indivíduo na medida em que ele envelhece e assume novos e diferentes deveres e responsabilidades. O ingresso em cada *āśrama* é um rito de passagem que assinala a conclusão de um período de vida e o início de outro.¹⁸

O próprio *MDh* estabelece que “O estudante (bramacārī), o chefe de família (gṛhin), o eremita (vānaprasthin) e o asceta (yati): [...] 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.”¹⁹. 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”²⁰.

Uma característica determinante do *MDh*, importante também para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares do *vānaprastha*, 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 sânscrito redigidos entre os séculos VI e XVII E.C. para a compreensão de alguns pontos obscuros ou controversos propensos a várias interpretações possíveis e legítimas sobre a maneira como o *MDh* prescreve e descreve as realidades seculares e religiosas do sistema *varṇa-āśrama* identificáveis em todo o seu texto e, por extensão, do *āśrama* de *vānaprastha*. Os comentários (*bhāṣyas*) são o *Rjumitāksarā* 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 Maṇirāma.

¹⁸ “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).

¹⁹ Na *samhitā* consta: “bramacārī gṛhasthaśca vānaprastho yatistathā / ete gṛhasthaprabhavāścatvāraḥ grthagāśramāḥ / sarve’pi kramaśastvete yathāśāstraṃ niṣevitāḥ / yathoktakāriṇaṃ vipraṃ nayanti paramāṃ gatim” (MDh VI,87a.88. In: OLIVELLE, 2005, p. 610).

²⁰ “the modes of life of those belonging to the *āśramas* of student, householder, and hermit [...] referred to by their respective residence: teacher’s house, home, and forest” (OLIVELLE, 1993, p. 18).

3. Aspectos religiosos e seculares do eremita hindu da floresta (*vānaprasthin*) nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*)

Segundo o *MDh*, “Após viver [...] no āśrama de grhastha de acordo com a norma, um snātaka dvija deve habitar devidamente na floresta, submetendo a si mesmo e aos seus sentidos.”²¹ Um *ārya* deve ir para a floresta quando vir sua pele enrugada, seus cabelos grisalhos, e os filhos de seu filho, confiando sua esposa aos seus filhos ou retirando-se para a floresta com ela. Olivelle (1993, p. 112) aponta para uma determinada diferença entre os termos sânscritos *araṇya* e *vana* como designativos do lugar para onde se dirige um hindu a fim de viver este eremitismo: “Parece que na Índia antiga havia várias instituições sócio-religiosas que eram associadas ao afastamento da cultura humana e com a vida no deserto (“wilderness”) ou na floresta (“the woods”).”²²

É possível observar diferenças sutis na maneira pela qual o *MDh* percebe *vana* e *araṇya*, assim como as circunstâncias nas quais se utiliza deles ao longo do trecho dedicado ao eremita hindu da floresta (*vānaprasthin*). De um modo geral, *araṇya* parece configurar uma referência distante de apenas um local de destino que se diferencie do lar (*grha*) e da aldeia (*grāma*) hindus no que diz respeito a um deslocamento que já expresse um *modus vivendi* de transição entre os *dharma*s do chefe de família (*grhin*) e do asceta mendicante (*parivrājaka*), sendo um palavra menos recorrente (*MDh* VI,2.4)²³ e menos descritiva²⁴ no que diz respeito ao *dharma* do *vānaprastha* do que o termo *vana*. Como um caso de exceção, o *MDh* curiosamente utiliza o termo *araṇya*, em seu décimo-primeiro capítulo (*adhyāya*), para designar o local onde um homem ritualmente puro se livra de todas as transgressões que causam desqualificação ritual ao recitar os *mantras* de uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, e purificar-se por meio de três penitências *Parāka* (*MDh* XI,259). Na esteira desta percepção, Romila Thapar destaca que *araṇya* representa a terra não cultivada, a floresta que fica entre os assentamentos sociais, o grande desconhecido com seus perigos:

Era o símbolo do caos contra a ordem conhecida de todas as sociedades estabelecidas. Seria o habitat natural daqueles que se afastaram da sociedade e estavam confiantes em perceber a ordem no aparente caos que os cercava. Em outro nível, a floresta era um lugar de refúgio para onde iriam e escapariam aqueles que optavam deliberadamente por sair da sociedade por causa de sua desilusão com sua ordem.²⁵

²¹ Na *saṃhitā* consta: “evaṃ grhāśrame sthitvā vidhivat snātako dvijaḥ / vane vasettu niyato yathāvadvijitendriyaḥ” (*MDh* VI,1. In: OLIVELLE, 2005, p. 594).

²² “It appears that in ancient India there were several social-religious institutions that were associated with withdrawal from human culture and with living in the wilderness or the woods.” Para mais informações acerca desta diferença entre *araṇya* (como “wilderness”) e *vana* (como “floresta”) na história da institucionalização do eremitismo védico, ver SPROCKHOFF, 1981; 1984; 1991.

²³ Na *saṃhitā* consta: “grhasthastu yadā paśyedvalīpalitamātmanaḥ / apatyastaiva cāpatyaṃ tadāraṇyaṃ samāśrayet [...] agnihotraṃ samādāya grhyaṃ cāgniparicchadam / grāmādaranyaṃ niḥśṛtya nivasenniyatendriyaḥ” (OLIVELLE, 2005, p. 594).

²⁴ O *MDh* faz apenas uma breve menção dos objetos característicos da ritualística védica do chefe de família (*grhin*) necessários no terceiro *āśrama* sem desenvolver a metodologia inerente ao cotidiano secular e religioso do eremita da floresta (*vānaprasthin*) nestes dois trechos onde ocorre a palavra *araṇya*.

²⁵ “It was the symbol of chaos against the known order of all settled society. It would be the natural habitat of those who had broken away from society and who were confident of perceiving order in the seeming chaos which surrounded them. At another level the forest was a place of refuge where those deliberately opting out of society because of their disillusionment with its order, would go and escape. At yet another

A palavra sânscrita *vana* (MDh VI,1.3.12.27-29) aparece em versos que expressam visivelmente uma relação mais nítida e próxima das oblações rituais com os proventos obtidos na floresta para sua realização (MDh VI,12), além de caracterizá-la como um local não só de mendicância como também de observância do *dharma* próprio de um eremita hindu da floresta e da busca pelos objetivos existenciais expressos nas *Upaniṣads* (MDh VI,27-29). Com efeito, é possível observar com muita nitidez que a floresta (*vana*) pode ser um eremitério ao ar livre em potencial segundo o *MDh*, verdadeiro *locus* sagrado na medida em que, segundo as tradições hindus, não admite profanação sem penitência, ao mesmo tempo que se constitui em lugar de expiação para outras transgressões ao *dharma*. Segundo as penitências previstas para transgressões graves que causam desqualificação ritual no sistema de *varṇas*, um homem deve buscar a purificação por ter assassinado um *brāhmaṇa* ao construir uma cabana e viver numa floresta por doze anos, alimentando-se de esmolas e usando a cabeça de um cadáver como insígnia de sua presença (MDh XI,73). Com relação às penitências contra agressões aos seres vivos, o *MDh* prescreve para todos aqueles que arrancam desnecessariamente quaisquer plantas cultivadas ou que geminaram ao acaso numa floresta a condição de se resguardar de toda vontade própria em nome da atenção e do cuidado para com uma vaca por um dia inteiro, submetendo-se a todas as vicissitudes que se apresentarem por conta disso, subsistindo apenas de leite (MDh XI,145).

No contexto de um certo afastamento da vida social da aldeia, o *MDh* contempla, de um ponto de vista secular, algumas medidas acerca da dieta que o eremita deve seguir, resguardando-se de todo alimento cultivado na aldeia²⁶. Pela circunstância de viver de provisões conseguidas cotidianamente, ele pode limpar sua vasilha imediatamente após comer, sem deixar sobras, ou manter um suprimento de comida por um mês, um semestre ou um ano (MDh VI,13.17). O eremita pode comer de duas vezes por dia a uma vez a cada quatro dias, ou seguir a penitência lunar (*cāndrāyaṇā*), ou alimentar-se de uma papa de cevada a cada quinze dias, ou ainda, subsistir somente de flores, raízes e frutas murchas ou amadurecidas pelo tempo, obedecendo à doutrina dos *vaikhānasas*. Além de evitar o consumo de certos gêneros alimentícios²⁷, o eremita nunca deve comer algo proveniente de solo cultivado, mesmo que tenha sido deixado para trás por alguém, ou flores e frutas cultivadas na aldeia, mesmo sofrendo de fome (MDh VI,16). No mês de *āśvayujā* (setembro-outubro) ele deve se livrar do alimento dos ascetas previamente coletado, assim como de vegetais, raízes, frutas e roupas velhas (MDh VI,15). Com relação a uma possível dimensão social do *brāhmaṇa* no estágio de *vānaprastha*,

Ele deve pedir esmolas [bhikṣās] a brāhmaṇas ascetas e a gṛhins dvijas habitando na floresta, suficientes apenas para sobreviver. Ou, enquanto continuar a viver na floresta, ele pode recolher esmolas [bhikṣās] de uma

level it was the symbol of the start of a new system of an attempt to reorder the universe" (THAPAR, 2000, p. 933).

²⁶ Ele pode comer vegetais obtidos diretamente da terra ou da água, flores e raízes, frutas advindas de árvores ritualmente limpas e óleos extraídos de frutas, assim como alimento cozido com fogo ou amadurecido com o tempo, tendo apenas uma pedra de moer ou os seus dentes para triturá-los.

²⁷ "Ele deve evitar mel, carne, a planta Bhauma, cogumelos, a planta Bhūstrṇa, a raiz-forte Śigruka, e o fruto Śleṣmātaka." (Na *saṃhitā* consta: "varjayanmadhumāmsāni bhaumāni kavakāni ca / bhūstrṇaṃ śigrukaṃ caiva śleṣmātakaphalāni ca" MDh VI,14. In: OLIVELLE, 2005, p. 596).

aldeia e comer oito porções, recebendo a esmola [*bhikṣā*] num recipiente oco de folhas, num casco de cerâmica, ou com as próprias mãos.²⁸

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

Os principais aspectos rituais do *modus vivendi* do eremita contemplados pelo *MDh* prevêem que ele não deve abrir mão dos hábitos rituais de um *grhin*, nem da devoção e diligência em sua realização, sem se esquecer da gentileza e receptividade para com aqueles que porventura se lhe possam surgir do âmbito social da aldeia, procurando também evitar o acúmulo de bens materiais. O *vānaprasthin* deve levar consigo seus fogos sacrificiais e implementos exigidos para os fogos rituais domésticos, manter a realização dos mesmos grandes sacrifícios utilizando-se de vários tipos de alimento purificado para ascetas, ou de vegetais, raízes e frutas. Além de continuar oferecendo os sacrifícios *balp*²⁹ e as provisões da melhor maneira possível com o alimento que ele consumir, recebendo devidamente aqueles que o visitarem com água, raízes, frutas e provisões, deve sempre ser diligente em sua recitação védica, permanecer temperado, cortês e recolhido; sempre ser generoso e nunca receber agrados; ser compassivo para com todas as criaturas, oferecer os fogos sacrificiais diários de acordo com as normas védicas, sem negligenciar os sacrifícios das luas nova e cheia no tempo adequado; e oferecer uma série de sacrifícios na sequência apropriada, inclusive valendo-se de grãos próprios dos ascetas por ele recolhidos (*MDh* VI,10-11). Após oferecer a oblação ritualmente mais pura aos *devas*, consistindo no produto da própria floresta, ele pode se utilizar das sobras, assim como de sal que ele mesmo preparar.

É possível identificar diretrizes rituais que revelam muito das expectativas religiosas reconhecidas pelo *MDh* sobre o *status* e o grau de eminência atribuídos pela sociedade hindu ao eremita da floresta (*vānaprasthin*). Observa-se uma determinada escala gradativa baseada no sistema de *āśramas* com relação às regras de purificação do próprio corpo após a emissão de secreções e excreções previstas pelo *MDh* exigidas de um *vānaprasthin*, por sua vez maiores do que as previstas para o estudante védico (*brahmācārī*) e o chefe de família (*grhin*), e menores apenas do que aquelas prescritas para os ascetas em geral (*yatis*) (*MDh* V,137).

Com relação às austeridades prescritas pelo *MDh*, o eremita da floresta deve procurar permanecer de pé durante o dia e sentado à noite, banhar-se na aurora, ao meio-dia e no crepúsculo, cercar-se dos cinco fogos durante o verão — um fogo ritual em cada ponto cardeal, além do fogo esaldante do sol —, viver ao ar livre durante a estação chuvosa, e vestir roupas úmidas no inverno. Deve trajar, diariamente, determinado tipo de roupa, sempre usar cabelo com tranças, sem raspar os pêlos da barba e do corpo, nem aparar suas unhas (*MDh* VI,5-6), num esforço exigente de desaparego das referências estéticas sustentadas pelo convívio cotidiano na realidade social da aldeia hindu. Ao se banhar na aurora, meio-dia e crepúsculo, deve oferecer libações com água aos ancestrais (*pitṛs*) e aos *devas*, e, para além das prescrições rituais, deve

²⁸ Na *samhitā* consta: “tāpaseṣveva vipreṣu yātrikaṃ bhaikṣamācāret / grhamedhiṣu cānyeṣu dvijeṣu vanavāsiṣu / grāmādāhṛtya vāśnīyādaṣṭau grāsānvane vasam / pratigrhya puṭenaiva pāṇinā śakalena vā” (*MDh* VI,27-28. In: OLIVELLE, 2005, p. 599).

²⁹ Oferenda apresentada a determinadas divindades para a realização do *Bhuta-yajña*, um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahā yajña*) constituintes dos *dharma*s do chefe de família (*grhin*) e do eremita da floresta (*vānaprasthin*), consistindo num sacrifício para com os seres vivos de modo geral.

cuidar para que, ao intensificar gradualmente seu esforço ascético de maneiras cada vez mais rigorosas, esgote o seu corpo através de severas restrições.

Enquanto um corolário ao *āśrama* de *vānaprastha*, o *MDh* afirma que, para que sua alma alcance a perfeição plena, um *brāhmaṇa* que habita a floresta tem que seguir estas e outras observâncias (*MDh* VI,2-28), assim como as várias escrituras upaniśádicas, e se quiser engrandecer seu conhecimento e austeridade (*tapas*) e purificar seu corpo, deve buscar as observâncias religiosas e o estudo das escrituras realizado por *ṛṣis*, *brāhmaṇas* e *grhins* (*MDh* VI,29-30). Ou, se desejar, levantar-se na direção do nordeste e, subsistindo de água e ar, caminhar direto e constantemente até que seu corpo caia morto, de modo que a alma do *brāhmaṇa vānaprasthin* que deixa seu corpo através de qualquer um desses meios empregados pelos grandes *ṛṣis*, livre de aflições e medos, será exaltada no mundo de Brahman.

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

O pouco espaço dedicado pelo *MDh* ao *āśrama* de *vānaprastha* (*MDh* VI,1-32) – assim como aos ascetas errantes (*parivrājaks*) (*MDh* VI,33-86) e aos “reclusos védicos” (*saṃnyāsīs*)³⁰ (*MDh* VI,87-96) – pode-se explicar pelo fato do texto constituir-se num tratado preocupado com as aspirações e fins relativos ao *dharma*, e não a *mokṣa*, caso este circunscrito aos *parivrājaks*. Considerando-se as tradições hindus 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 Brahṃā.”³¹ Olivelle ratifica sua própria opinião com relação ao uso que se faz do termo *mokṣa* no *MDh* em particular, pois afirma claramente, em nota à sua edição crítica, que o *MDh* atribui “um sentido técnico ao termo, usando-o como um sinônimo de renúncia e do quarto estágio de vida dedicado exclusivamente à busca pela liberação individual.”³² De fato os eremitas (*tāpasas*) e os ascetas em geral (*yatis*) comungam de

³⁰ Pesquisas e revisões recentes têm apontado para uma dimensão semântica do termo sânscrito *saṃnyāsa* que se distancia consideravelmente das dimensões implícitas nos termos *parivrajyā* e *parivrājaka* segundo a maneira pela qual as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* descrevem e qualificam os aspectos seculares e religiosos do *modus vivendi* do ascetismo renunciante hindu ortodoxo (ver OLIVELLE, 1981, pp. 270-271; OLIVELLE, 1984, pp. 132-134; OLIVELLE, 1993, pp. 140-142; OLIVELLE, 2005, p. 243, n. 1.114), tradicionalmente denominado em livros e manuais de introdução ao Hinduísmo como *saṃnyāsa*. No universo acadêmico brasileiro, há um artigo publicado sobre esta questão: CARVALHO, Matheus Landau de. A controvérsia sobre *saṃnyāsa* nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *Plura*, Revista de Estudos de Religião, vol. 9, n. 2, 2018, p. 185-218.

³¹ “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 Brahṃā.” (OLIVELLE, 1993, pp. 218-219, itálico do autor).

³² “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). Neste sentido, Olivelle argumenta que, no *MDh*, o termo sânscrito *mokṣa* não é um *puruṣārtha*, ou seja, uma das aspirações humanas hindus, mas, pelo contrário, que ele é categoricamente um *āśrama*, um dos *modi vivendi* hindus (Cf. OLIVELLE, 1981, pp. 270-271; OLIVELLE, 1984, pp. 132-134; OLIVELLE, 1993, p. 140; OLIVELLE, 2005, p. 243, n. 1.114).

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

Estas digressões são importantes pelo fato de se observar no *vānaprastha* a possibilidade de um estágio intermediário que traz em seu bojo uma sincronia de dois processos de renúncia propedêuticos ao *modus vivendi* do *parivrājaka*, quais sejam, um processo de natureza secular – baseado na renúncia aos valores sociais e padrões de consumo da aldeia expressos na restrição violenta dos apegos das sensações e o conseqüente desapego dos seus impulsos –, e outro processo, de natureza religiosa – caracterizado, num primeiro momento, pela internalização dos ritos, e, num segundo momento, pela busca de *mokṣa*³³. O *MDh* prescreve ao eremita depositar os fogos sagrados em seu próprio corpo, numa concepção brāhmaṇica de renúncia manifesta na internalização de ritos e fogos rituais (*agnisamāropa*): o eremita devolve seus fogos, seja ao produzir um fogo utilizando os utensílios necessários ou assoprando sobre um fogo convencional³⁴, tornando-se um sábio sem casa ou fogo externo, subsistindo de raízes e frutas, sem qualquer propensão a obter coisas prazerosas, permanecendo celibatário, dormindo no chão, sem apegos a lugares e abrigos, fazendo da raiz das árvores seu lar. Olivelle nos informa que o processo de internalização dos fogos rituais (*agnisamāropa*) traz em si não a renúncia enquanto uma refutação total de todo e qualquer tipo de ritual, mas, ao contrário, enquanto uma intenção na busca de seu verdadeiro aperfeiçoamento, pois

O ritual internalizado é mais permanente e mais sublime. Os fogos interiores do renunciante estão permanentemente acesos; ele os acende com cada respiração. Sua alimentação se torna uma oferenda sacrificial. Seu corpo e suas funções corporais são transformados em uma longa sessão sacrificial. Assim, o corpo do renunciante se torna um objeto sagrado; é igual ao altar de fogo onde os ritos védicos são realizados. [...] O renunciante é totalmente independente – independente dos oficiantes e dos atos exteriores – porque seu ato de existência em si é transformado em um sacrifício interno e perfeito.³⁵

De fato, já no Capítulo IV, o *MDh* faz uma breve alusão a certas concepções rituais de ascetas hindus da época, como o fato de alguns oferecerem os *Pañca Mahāyajña* incessantemente em seus próprios órgãos, ou oferecerem a respiração na fala e vice-versa, de modo a se atingir

³³ Hillary Rodrigues escreve que “a tendência geral do estágio é transitória, amortecendo as preocupações com *kāma* e *artha* quando se começa uma busca voltada para *mokṣa*.” (“[...] the general tenor of the stage is transitional, winding down one’s preoccupations with *kāma* and *artha*, as one begins to turn to the pursuit of *mokṣa*.” In: RODRIGUES, 2006, p. 93, itálico da autora).

³⁴ Segundo o *Baudhāyana-Dharmasūtra* 2.17.26, o asceta respira ao aroma de cada fogo, recitando uma fórmula védica presente no *Taittirīya Brāhmaṇa*, após a qual ele passa a carregar os fogos na forma de sua respiração. (OLIVELLE, 2005, p. 289, n. 6.25).

³⁵ “The internalized ritual is more permanent and more sublime. The renouncer’s internal fires are permanently lit; he kindles them with every breath. His eating becomes a sacrificial offering. His body and bodily functions are transformed into a long sacrificial session. The renouncer’s body thus becomes a sacred object; it is equal to the fire altar where the Vedic rites are performed. [...] The renouncer is totally independent – independent of the officiants and of the external acts – because his very act of existence is transformed into a perfect and internal sacrifice.” (OLIVELLE, 1992, pp. 68-69.71). Sobre a internalização do ritual ver também FLOOD, 1996, pp. 83-84.

em ambos uma consumação inexaurível do sacrifício, ou ainda, o oferecimento pelos *brāhmaṇas* dos sacrifícios diários através do conhecimento apenas, por acreditarem que aí estaria enraizada a execução em si dos sacrifícios (MDh IV,22-24), fato reconhecido por Gavin Flood ao afirmar que “as tradições não teístas sustentam que a liberação é alcançada através da prática do ascetismo [*tapas*] e da meditação [*dhyāna*] enquanto esforço persistente de desapego da alma com relação ao mundo sensório que levaria a um estado de gnosis [*jñāna*]”³⁶.

Considerações Finais

Uma das manifestações mais genuínas da cultura indiana, o *modus vivendi* de eremita hindu da floresta (*vānaprastha*) nos permite divisar num só *āśrama* duas ortopraxias paradigmáticas para a compreensão das tradições sócio-religiosas que mais caracterizam genuinamente as tradições hindus como um todo, a saber, as vidas do chefe de família hindu (*gr̥hastha*) e do asceta renunciante (*parivrajyā*), recorrentemente vistas como pólos equidistantes com relação não só às diretrizes de natureza secular de suas vidas na sociedade védica, mas também no que tange aos objetivos espirituais almejados, expressos nos *puruṣārthas* de *dharma* e *mokṣa*. Com o eremitismo hindu da floresta (*vānaprastha*), o *dharma* experimenta, inusitadamente, uma elastização de sua própria polissemia ao contemplar, simultaneamente, os horizontes da transmigração (*svarga*) e da liberação final (*mokṣa*), a ponto de transformar o termo outrora contraditório aos olhos da ortodoxia brāhmaṇica, *mokṣadharmā*, numa vertente reconhecida e respeitada da ciência do próprio *dharma*.

A análise dos aspectos religiosos e seculares do *dharma* de *vānaprastha* nos possibilita compreender sua natureza *sui generis*, principalmente através da concepção inusitada da internalização do ritual védico, constructo inédito dentre as principais tradições religiosas do mundo e que, com certeza, ajudam a definir a identidade das tradições hindus não somente na história da humanidade, como também na busca pela compreensão do *homo religiosus* como um todo.

A percepção dos aspectos religiosos e seculares do *vānaprastha* nos possibilita entender não apenas estas e outras dimensões *sui generis* da cultura hindu no cenário religioso mundial, mas também da Índia enquanto um dos casos extraordinários de exceção em nível superlativo da humanidade, pois “tudo o que é esplêndido é tão difícil quanto raro”³⁷.

Referências

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)

³⁶ “non-theistic traditions maintain that liberation occurs through the sustained effort of detaching the self from the sensory world through asceticism and meditation, which leads to a state of gnosis (*jñāna*).” (FLOOD, 1996, pp. 93-94).

³⁷ “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).

CARVALHO, Mateus Landau de. A controvérsia sobre *saṃnyāsa* nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*). **Plura**: Revista de Estudos de Religião, vol. 9, n. 2, 2018, p. 185-218.

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.

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.

OLIVELLE, Patrick. Contributions to the Semantic History of *Samnyāsa*. **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.

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

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

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

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

SCHRADER, F. Otto. **Minor Upaniṣads**. Vol. I: Saṃnyāsa-Upaniṣads. Madras: The Adyar Library, 1912.

SPROCKHOFF, J. F. Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen. Pt. 1. **WZKS** 25: 19-90, 1981.

_____. Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen. Pt. 2. **WZKS** 28: 5-43, 1984.

_____. Āraṇyaka und Vānaprastha. Pt. 3. **WZKS** 35: 5-46, 1991.

THAPAR, Romila. The Householder and the Renouncer in the Brahmanical and Buddhist Traditions. In: **Cultural Pasts**: Essays in early Indian History. New Delhi: Oxford University Press, 2000, cap. 41, pp. 914-945.

WILSON, Horace Hayman. **A Dictionary, Sanskrit and English**. Calcutta, Hindoostanee Press, 1819.

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