

Tradições e religiões asiáticas

A Igreja Messiânica Mundial e seu desenvolvimento nas décadas de 1970 e 1980 a partir do trabalho missionário de Tetsuo Watanabe

The World Messianic Church and its development in the 1970's and 1980's from the missionary work of Tetsuo Watanabe

Breno Corrêa Magalhães¹
magalhaes.breno81@gmail.com

Resumo: A Igreja Messiânica Mundial (IMM), uma Nova Religião Japonesa (NRJ), chegou ao Brasil por meio da diáspora nipônica. Sua divulgação entre brasileiros sem ascendência japonesa só ocorre significativamente a partir de 1964 com a chegada do missionário Tetsuo Watanabe ao Rio de Janeiro. Este fato se torna um dos marcos da transformação da IMM de uma religião étnica para uma igreja inculturada à sociedade brasileira. Afim de compreender o processo de adaptação da fé messiânica, tendo por referência seu trabalho missionário, este artigo utilizará como chaves interpretativas o conceito teológico de inculturação da fé e a sociologia da religião possibilitando assim entender algumas das razões que culminam com o significativo crescimento da IMM nas décadas de 1970 e 1980 e o fortalecimento de sua figura como o líder carismático desta religião.

Palavras-chave: Igreja Messiânica Mundial. Novas Religiões Japonesas. Tetsuo Watanabe. Inculturação da fé. Sociologia da Religião.

Abstract: The World Messianic Church (IMM), a New Japanese Religion (NRJ) was brought to Brazil through the Japanese diaspora. Its spreading happened among brazilians who had no japanese ancestry, only occurs significantly from 1964 on, with the arrival of the missionary Tetsuo Watanabe in Rio de Janeiro. This fact becomes one of the milestones of its transformation from an ethnic religion to an inculturated church to brazilian society. In order to understand the process of adaptation of the messianic faith, which considers as reference his missionary work, this article will use the theological concept of inculturation of the faith and the sociology of religion as interpretative key getting possible to understand some reasons that resulted in a major growth of IMM in the 1970's and 1980's and the strenghtening of his figure as the charismatic leader of this religion.

Key words: World Messianic Church. New Japanese Religions. Tetsuo Watanabe. Inculturation of faith. Sociology of Religion.

¹Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ (2018.1) possui graduação em Teologia pela Faculdade Messiânica e especialização em Ciências da Religião pela Faculdade São Bento do Rio de Janeiro.

Introdução

Fundada em 01 de janeiro de 1935 por Meishu-Sama em Tóquio no Japão a Igreja Messiânica Mundial (IMM) é denominada como uma das Novas Religiões Japonesas (NRJ). Os ensinamentos destas religiões transparecem em grande parte o pano de fundo da sociedade nipônica do final do século XIX e início do século XX, ou seja, de um país em profunda transformações sociais, econômicas e culturais provenientes da reforma Meiji e a abertura do Japão a modernidade ocidental.

Apesar de chegarem ao Brasil na bagagem cultural dos primeiros imigrantes nipônicos desde 1908 o desenvolvimento das NRJ ocorreu como um processo tardio decorrente das mudanças de perspectiva dos primeiros colonos, sobretudo após a II Guerra pelo desejo de permanecerem juntos aos filhos que aqui cresciam. Segundo Peter Clark (2008):

Com a decisão de permanecer no Brasil e seus descendentes cada vez mais conscientes de sua identidade brasileira, deu-se o desenvolvimento de uma vida religiosa mais formal entre os japoneses. Conforme vimos, muitos dos imigrantes da primeira geração acreditavam que as religiões estavam associadas a regiões culturais e geográficas específicas, o que significava que os rituais japoneses só podiam ser devidamente realizados no Japão. No entanto, conforme um número cada vez maior de japoneses decidia fazer do Brasil o seu novo lar, tornava-se necessário para a geração mais antiga introduzir ritos funerários ancestrais, que eram executados da maneira correta, de acordo com a tradição - caso contrário, seriam ineficazes.

Deste modo a partir de 1950 as NRJ irão estabelecer-se gradualmente no Brasil. A IMM, por exemplo, chega ao país em 1955 com os missionários Nobuhiko Shoda e Minoru Nakahashi. Nos primeiros anos sua divulgação fica circunscrita principalmente a japoneses e seus descendentes conservando um forte caráter étnico.

O rompimento desta barreira cultural no processo de divulgação da IMM irá ocorrer na década de 1960 tendo por ponto de partida a difusão do Johrei² na cidade do Rio de Janeiro pelo missionário de Tetsuo Watanabe. Neste artigo faremos uma breve exposição de alguns aspectos históricos do processo de desenvolvimento da IMM nesta cidade a partir de 1964. Graças a este trabalho missionário que a IMM teve uma:

experiência de ‘inculturação da fé’ na sociedade brasileira. Foi no Rio que a inculturação se deu de modo mais efetivo como revelam: o impacto da ação da

²Johrei “consiste em outorgar às pessoas um papel onde está escrita a letra hikari (光), que significa ‘luz’. Os efeitos se manifestam quando este papel é colocado junto ao peito, como um objeto de proteção. Isso acontece porque da letra hikari se irradiam poderosas ondas de luz, que são transmitidas do corpo, através do braço pela mão de quem ministra Johrei” (MEISHU-SAMA, 2016, p.143).

igreja na mídia, o número de ministros não japoneses formados, a ampla extensão territorial da atuação da IMM do Rio de Janeiro (Reis; Magalhães, 2017, p. 275).

A inculturação da fé é uma chave interpretativa capaz de valorizar aspectos teológicos fundamentais como revelação divina e a hermenêutica, mesmo quando o objeto de análise seja uma tradição religiosa oriental como é o caso da IMM. Apesar de também serem apresentados aspectos da sociologia da religião o presente artigo enfatiza o transcendente presente em todo o processo, pois “a religião só se explicaria a partir de seu núcleo, a saber, da experiência do sagrado” (Miranda, 2001, p. 51).

Definições conceituais sobre Inculturação da Fé

Inculturar a fé significa buscar distinguir a cultura que se evidencia presente em toda revelação divina. Este é um termo da tradição católica, fenômeno tão antigo quanto a história do cristianismo, porém como conceito teológico ganhou importância a partir do Concílio Vaticano II. Isto porque é próprio dessa época na Igreja Católica uma maior valorização do ecumenismo e o respeito às diversidades presentes na própria instituição (*Ibid.*, p. 26).

Para se consumir na prática ela parte do reconhecimento e do convívio harmonioso entre as diferenças culturais, fato presente na divulgação da IMM no Brasil pelo conflito entre a cultura do missionário japonês e da religião com a daqueles que a acolhem, ou seja, os brasileiros. Segundo Miranda (*Ibid.*, p. 9) “temos de aprender a conviver, respeitar e dialogar com o diferente, pois o universo cultural em que vivemos é, queiramos ou não pluralista”.

A modernidade que fora anunciada por muitos como o tempo da secularização no qual a religião perderia gradualmente importância na vida humana é segundo Peter Berger a época do pluralismo religioso. Ele argumenta que “a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual” e, portanto, que a seu ver a modernidade ao contrário de diminuir o espaço reservado a religião fragmentou o campo religioso caracterizando como o tempo do pluralismo (Berger, 2001, p. 10). Uma vez que:

Se vivêssemos realmente num mundo altamente secularizado, poderíamos esperar que as instituições religiosas sobrevivessem na medida em que se adaptassem à secularização; essa tem sido a suposição empírica das estratégias de adaptação. Mas o que ocorreu, de modo geral, é que as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que não tentaram se adaptar às supostas exigências de um mundo secularizado (*Ibid.*)

A inculturação da fé neste cenário pressupõe uma visão ampla e tolerante das diferentes visões de mundo, ademais, segundo Miranda (2001, p. 26), a mensagem e revelação divina por natureza tem a essência de serem acolhidas e compreendidas por qualquer povo, pois embora expressa em uma cultura determinada não se subordina a nenhuma.

Desta forma valorizar a diversidade das culturas significa reconhecer que a mensagem de Deus quando expressa em linguagem humana utiliza de cada língua “as nuances possíveis com uma flexibilidade extrema, e aceita-lhe igualmente as limitações” (Pontifícia Comissão Bíblica, 1994, p. 15).

Neste sentido, ao que interessa a inculturação da fé, um apropriado estudo das culturas, propicia não somente o enriquecimento e esclarecimento do texto sagrado, mas também abre portas ao diálogo e compreensão do fenômeno da interrelação cultural (Reis; Magalhães, 2017, p. 279).

Estudar uma cultura “significa identificar as significações, partilhadas por todos de um grupo social, que se encontram incorporadas a ação deste grupo, mesmo que delas não tenham uma consciência reflexa” (Miranda, 2001, p.45). A cultura manifesta-se deste modo presente em todos os padrões e costumes de uma sociedade incorporados ao indivíduo no que definiu Bourdieu como *habitus*. Por esta razão segundo Reis e Magalhães (2017, p. 280):

Em certos casos o exercício hermenêutico deve apontar o necessário caminho de reinterpretação e ajuste de uma mensagem salvífica em um novo contexto, no qual sua essência possa eventualmente não transmitir plenamente seu conteúdo de modo a preservar a manifestação divina revelada em sua essência ao povo que originalmente a recebeu e experienciou.

Como fenômeno que compreende a interseção entre culturas é fundamental observar as circunstâncias sociais nas quais a IMM é acolhida no Brasil.

A religiosidade no Brasil entre as décadas de 1960 e 1980

As décadas entre 1960 e 1980 foram um terreno fecundo ao surgindo e crescimento de novas religiões e formas de religiosidade no Brasil até então tido como um país essencialmente católico. O catolicismo já buscava em termos mundiais, desde a década anterior com a realização do Concílio Vaticano II, o “aggiornamento” de seus fundamentos, ou seja, uma nova forma de adaptação na apresentação dos princípios católicos ao mundo moderno.

Segundo Peter Berger (2001, p.12) o *aggiornamento* católico é um abrir de janelas da igreja para a modernidade, o problema, porém “é que não se pode controlar o que entra, e muita coisa entrou – de fato, todo o mundo turbulento da cultura moderna – que muito perturbou a Igreja”.

Historicamente no Brasil vivia-se a dureza do regime totalitarista, período de repressão militar a liberdade de expressão, sobretudo política e cultural. No entanto, justamente nesta época que há um crescimento de variadas formas de religiosidade, nascendo inclusive muitas das religiões Neopentecostais. É interessante perceber que o crescimento das NRJ ocorre neste mesmo período, enfoque desta pesquisa.

Contextualizando o surgimento/crescimento das novas religiões e perspectivas de espiritualidade

Os anos de 1960 são classificados como da geração da contracultura e determinaram fortemente condições que contribuíram para a reconfiguração do campo religioso não apenas em nosso país.

O florescimento de novas religiões e novas perspectivas de espiritualidade é consequência ou tem relação direta com o processo de secularização por meio do qual as religiões, ao menos as tradicionais como o cristianismo, perdem espaço de influência sobre a vida social e cultural, e com a revolução da juventude da década de 1960. Neste período “foram lançadas as bases para novos grupos religiosos, bem como para um renovado interesse pelo esoterismo e pelos movimentos hoje conhecidos como alternativos” (Gaarder; Hellern; Notaker, 2005, p.273).

Gaarder, Hellern e Notaker (*Ibid.*, p. 274-275) afirmam que o sincretismo é uma característica particular das novas orientações religiosas. Normalmente instituídas após seus fundadores terem uma revelação da divindade, estes são vistos como uma “figura messiânica a quem as pessoas recorrem em épocas de crise espiritual, cultural ou política”.

Estas religiões atribuem a si próprias um caráter universal dizendo-se possuidoras da “revelação final, a resposta última, a verdade plena e completa. Em geral, as religiões anteriores não são de todo repudiadas, mas vistas como uma tradição antiga e vital que tem sua resolução ou consumação na nova religião”. Esta tendência milenarista³ leva os fiéis a um devotamento fervoroso a religião e suas práticas (*Ibid*, p.275).

³ Peter Clark identifica este caráter milenarista na Igreja Messiânica Mundial e descreve suas características principais: “1) a crença de que a felicidade do paraíso será vivenciada pelos fiéis como uma coletividade; 2) que o paraíso será terrestre, ou seja, que será realizado na terra e não em algum outro mundo; 3) que é iminente e

Enquadrando na classificação proposta por estes autores a IMM pode ser compreendida como um movimento alternativo. Segundo eles, estes têm “uma profunda desconfiança do materialismo” que por meio do desenvolvimento unilateral da ciência colocou sobre ameaça a vida no planeta Terra. Desta forma dão “ênfase a valores espirituais mais profundos, muitos inspirados pela filosofia oriental” tal como a noção de carma e reencarnação. Estes legados do hinduísmo se popularizaram no Brasil muito antes do movimento de contracultura por meio da divulgação do espiritismo, sobretudo kardecista. Deste modo, “os movimentos alternativos não apenas se preocupam em alterar nossa maneira de pensar, mas se empenham também na implantação de um novo estilo de vida, já que há algo fundamentalmente errado com a civilização ocidental de modo geral” (*Ibid.*, p.280-281).

A IMM e suas confluências com a religiosidade brasileira

Exposto brevemente este panorama sobre as Novas religiões e perspectivas de espiritualidade, é possível compreender que esta tendência observada a partir da década de 1960 seja talvez uma das razões que explique o fato das NRJ como a Soka Gakkai, Seicho no Ie e Igreja Messiânica Mundial ganharem espaço no campo religioso brasileiro “na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos” (Bourdieu, 2007, p. 57).

Infelizmente dados sobre este leque religioso pluralista em nosso país apenas são apresentados mais claramente no censo de 2000 quando “pela primeira vez, a pesquisa do IBGE detectou adeptos de seis religiões orientais consideradas novas - que surgiram no século XX” (Jornal O Estado de São Paulo, 24 de fevereiro de 2003 apud Tomita, 2004).

Mas o que explicaria o sucesso alcançado pela IMM uma vez que nos dados desta pesquisa do IBGE esta figura com o maior número de adeptos? Clark (2008) fala de sua tendência a um sincretismo reflexivo que permite que os fiéis descubram entre suas crenças religiosas “similaridades subjacentes tão significativas que tornam as diferenças irrelevantes.” É portanto, interessante observar a composição do campo religioso no Brasil.

Pierucci (2005, p.302) afirma que “a situação do quadro religioso brasileiro é de competição pluralista entre as religiosidades as mais diversas”. E que apesar de

deve chegar logo e subitamente; 4) que é total no sentido que a terra não será somente mudada mas completamente transformada; 5) que a transformação completa será efetuada por qualquer forma de intervenção divina”. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2002/t_clarke.htm. Acesso em: 03/07/2018 as 08:32h.

majoritariamente cristão, há fora deste campo, espaço para uma infinidade de organizações religiosas.

Entre elas, as mais bem representadas em termos numéricos são as chamadas religiões de transe (ou possessão): o espiritismo kardecista, que se propaga principalmente entre as camadas médias urbanas e escolarizadas, e o conjunto multifacetado das religiões afro-brasileiras, também denominadas religiões dos orixás (*Ibid.*,308).

Alicerces doutrinários do Kardecismo como a crença na reencarnação, “a concepção hinduísta do carma e a possibilidade concreta de comunicação com os mortos” foram, em nosso país, as bases de desenvolvimento do espiritismo. A proposta de uma “terapia mediúmica por meio de ‘passes’ para combater todos os tipos de enfermidade e desconforto” foi o traço mais marcante desde sua chegada ao Brasil onde desenvolveu-se a partir de 1870 com a formação das principais organizações espírita no Rio de Janeiro e Bahia (*Ibid.*, p. 309-310).

Deste modo, dentre as características aqui apresentadas por Pierucci, a literatura tem mostrado que bem antes das décadas em enfoque (1970 e 1980) a religiosidade popular brasileira já apresentava características provindas sobretudo de valores e crenças do espiritismo Kardecista e dos cultos de matriz africana. Desta maneira é possível supor que individualmente e de modo coletivo, não institucional, tenham sido traçados paralelos entre os “passes espíritas” e o Johrei; o carma e a crença na reencarnação e as explicações da IMM sobre o mundo espiritual e sua relação com a vida presente. Tomita (2014, p. 42) destaca e proximidade entre estes aspectos da religiosidade popular brasileira e japonesa tais como “a crença em espíritos e a cura de doenças físicas através da imposição das mãos”.

Neste sentido pode-se afirmar que aqueles que ingressaram na IMM neste período realizaram em certa medida uma tradução inversa de valores religiosos e culturais japoneses os comparando a categorias nativas. Em termos bourdiesianos, há no *habitus* da religiosidade popular brasileira características fundamentais com as quais se constroem pontes entre os diferentes sistemas de crenças. Ou seja, se por um lado existe uma adaptação pensada institucionalmente, de outro há o fiel que ressignifica práticas e a própria doutrina os incorporando com aspectos do *habitus* já estruturado.

Segundo Ortiz (1983, p.15), “a interiorização, pelos atores, dos valores, normas e princípios sociais assegura, dessa forma a adequação entre as ações do sujeito e a realidade objetiva da sociedade como um todo”, sendo o *habitus* neste sentido uma estrutura estruturante. Por esta perspectiva pode-se pensar o fenômeno de conversão às novas religiões

e novas filosofias espiritualistas ocorrido entre as décadas de 1960 e 1980 como variante possível do *habitus* existente no campo religioso no Brasil.

Como já mencionado, apesar de majoritariamente cristão e católico, a secularização proporcionou mundialmente a propensão a um amplo pluralismo religioso com tendência ao sincretismo, e no caso do Brasil um intenso fluxo entre as religiões pelos fiéis. Nos grandes centros urbanos brasileiros a interação da população com o espiritismo kardecista e das religiões de matriz africana não apenas no aspecto ritual de seus cultos, uma vez que nem todos frequentam centros espíritas, mas sobretudo através de suas doutrinas do carma, reencarnação e comunicação com o mundo dos espíritos tornaram-se no imaginário simbólico da religiosidade popular agentes pedagógicos de um novo *habitus*.

É possível crer que o conturbado cenário político e social das décadas de 1970 e 1980 determinaram fortemente a capacidade de desenvolvimento da IMM, que por meio do Johrei e seus ensinamentos, que proclamam a construção do Paraíso Terrestre, mundo isento de doença, pobreza e conflito, fornecia por sua mensagem religiosa, justificativas de existência e atendia “as demandas de compensação próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação)” que, segundo Weber citado por Bourdieu (2007, p. 87), “se funda em uma promessa de redenção do sofrimento, e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser”.

A experiência de Inculturação da Fé na IMM no Rio

Tetsuo Watanabe integrou a primeira turma de oito jovens ministros enviado oficialmente pela Sede Geral da IMM do Japão para o Brasil. O grupo aportou em Santos em 1962 e Watanabe tinha à época 21 anos. Porém só viria ao Rio de Janeiro após dois anos de atividades em São Paulo aonde recebeu a incumbência de “cuidar dos messiânicos que não eram descendentes de japoneses” (Watanabe, 2015, p. 43). Segundo ele próprio afirmou posteriormente:

Se não me engano, naquela época, só havia dois ou três membros brasileiros; os demais eram japoneses. Depois de dois anos, já eram quase 700 membros brasileiros. Mas eu não os encaminhei sozinho, não. Foram os dez, vinte primeiros que eu formei que foram encaminhando e formando novos membros (Watanabe *apud* Tomita, 2014, p. 75).

Em julho de 1964 Watanabe é finalmente designado para fazer a difusão pioneira no então estado da Guanabara, desejo que alimentara desde que passará pela cidade maravilhosa a caminho de Santos.

Assim, nos primeiros meses Watanabe enfrentou inúmeras dificuldades além da barreira linguística, tais como as financeiras e sobretudo a recusa dos cariocas ao Johrei. A primeira igreja estabelecida pela IMM no Rio de Janeiro seria possível no ano seguinte em decorrência de pessoas terem enfim recebido o Johrei e suas graças. O endereço lembrado ainda hoje com carinho pelos membros pioneiros foi à rua Santa Luzia, 414. As graças obtidas através do Johrei, especialmente as curas de doenças, foi o que inicialmente impulsionou um grande número de pessoas a buscarem a igreja propiciando um crescimento progressivo no número de fiéis.

A imprensa local não demorou a dar notícia das filas que se formavam para o recebimento do Johrei, tal como a matéria publicada no Jornal do Brasil em 27 de novembro de 1965⁴, cujo título afirmava: “Seita que cura sem remédio atende diariamente 350 doentes no Rio de Janeiro”.

Matérias como esta falando sobre os milagres do Johrei e o trabalho da IMM ganharam progressivamente espaço em jornais e revistas. Destas ganhou destaque a já mencionada edição 35 da revista “O Cruzeiro” de 02 de junho de 1968 que trazia o título “Johrei – Cura sem remédios” a qual falava sobre o milagre da cura de leucemia da jovem Lucinha. O ingresso na fé messiânica, no início da década de 1970, dos jogadores de futebol da seleção brasileira Chiquinho e Rogério Hetmanek proporcionou uma midiatização ainda maior da igreja sobretudo na imprensa do Rio de Janeiro.

Em 1967 é adquirido com recurso de doações, festas e rifas um imóvel no bairro do Grajaú afim de edificar-se a primeira sede própria no Rio de Janeiro, empreendimento este inaugurado em 17 de janeiro de 1969, sexta-feira, data do culto de entronização da imagem da Luz Divina. (Barbosa, 1997, p.11).

No início da década de 1970 o trabalho de Watanabe já ganhava destaque internamente na instituição e iniciativas que ele empreendia são progressivamente adotadas em outros estados da federação. Ele concentra então esforços na criação de cursos para instrução religiosa dos membros tendo em vista a formação de missionários nativos capazes de propagar a fé messiânica.

⁴ Consulta disponível no site: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em 08/08/2017 às 23:20h.

O espaço territorial de divulgação da IMM pelo país é expandido pelo Norte, Nordeste e Centro-oeste sob orientação de Watanabe graças a membros formados no então estado da Guanabara que se mudaram para estas regiões transferidos à trabalho ou retornando as suas cidades de origem. Ao mesmo tempo, pelos estados do Rio de Janeiro e da Guanabara foram abertas igrejas em diversas localidades ampliando o trabalho missionário de assistência com o Johrei colhendo como fruto deste a formação, em 1974, de 10 ministros sem ascendência nipônica. (O encontro com os missionários. *Jornal Messiânico* ano 3 n° 25, São Paulo, p.7, 01 de outubro 1974).

Enquanto “a década de (19)60 foi marcada pela constituição de algumas igrejas: no Paraná, a Igreja Londrina e em São Paulo – Igrejas Brás, Glória, Liberdade e Paulista, além de vários núcleos iniciados pelos membros messiânicos” (Tomita, 2014, p.70), a fase seguinte a partir de 1964 com vinda de Watanabe para o Rio de Janeiro, em igual período de tempo, ou seja, nove anos, haviam Casas de Reunião ou lares de membros promovendo atividades por diversos Estados do país. Ainda segundo Tomita (2014, p. 73):

Entre 1964 e 1973, através do envio de jovens missionários e/ou membros messiânicos (não necessariamente japoneses ou de ascendência japonesa) que se mudam para regiões mais distantes do país, iniciaram-se vários pontos de expansão da religião em território nacional.

Desta forma a Igreja Rio de Janeiro, sob o comando de Watanabe, foi a principal responsável pela expansão da fé messiânica pelo Norte, Nordeste e Centro-oeste do Brasil. O que se comprova pelas matérias sobre o desenvolvimento da difusão no Norte e Nordeste, registros encontrados com frequência no periódico *Jornal Messiânico* como a de abril de 1973 cujo título era “Grande expansão da Messiânica no Nordeste”. Nela Watanabe explica como se desenvolvia o trabalho através de membros outorgados no Rio de Janeiro, que ora por razões profissionais, ora por regressarem a origem familiar, tornaram-se os pioneiros da fé messiânica nas principais cidades Nordestinas. (Grande expansão da Messiânica no Nordeste. *Jornal Messiânico* ano 1 n° 7, São Paulo, p.3, 07 de abril 1973).

A despeito da difusão ocorrida através dos fiéis, a IMM demonstrou desde os primeiros anos no país seu propósito de estabelecer bases concretas para divulgação do Johrei e dos ensinamentos e, para tanto a instituição compreendia que uma das condições era a formação de um corpo sacerdotal de brasileiros.

No primeiro Congresso de jovens messiânicos do estado da Guanabara, realizado em 1969, dentre os pontos que foram debatidos pelos presentes, sobressai o questionamento: “Qual a

maior dificuldade na formação de missionários brasileiros?” (A Guanabara realiza o primeiro congresso de jovens messiânicos *Glória*, nº 42, São Paulo, p. 24, setembro de 1969). Esse tópico em especial ao apresentar-se como tema de debate do grupo permite perceber a preocupação e interesse existem por parte da instituição de promover uma integração de nativos a seu corpo sacerdotal.

Júlio Barbieiri Júnior, integrante da primeira turma do seminário, em seu regresso ao Brasil faz um relato de experiência da formação recebida no Japão deixando transparecer ao final aquela que era uma das orientações da direção na época:

Desejamos ainda que outros jovens como nós, recebendo a permissão de Deus, possam merecer a oportunidade que nos foi concedida, ajudando-nos, dessa forma, a concretizar as palavras do reverendíssimo Nakano: ‘O Brasil precisa ser salvo por brasileiros’ (Barbieri Júnior, J. A grande experiência. *Jornal Messiânico* ano 1 nº 12, São Paulo, p.6, 07 de setembro 1973.).

A afirmação de que “o Brasil precisa ser salvo por brasileiros” expressa o sentido verdadeiro da inculturação da fé, pois segundo Miranda (2001, p.145) “os agentes da inculturação da fé devem ser os próprios fiéis que vivem numa determinada cultura”.

Desta maneira a integração cultural e linguística foi uma das maiores barreiras enfrentadas não apenas no desafio da tradução dos ensinamentos e orientações, mas também no próprio convívio de fiéis brasileiros e japoneses.

Nas décadas de 1960 e 1970, fase inicial da IMMB, a direção da instituição necessitou conciliar o trabalho com nativos e com os japoneses, pois haviam nipônicos ainda não plenamente integrados a cultura brasileira, com dificuldades inclusive linguísticas.

Procurando buscar na cultura um modo mais amplo de melhor aproximação entre os seus semelhantes, iniciou-se na IMM de Santos, a primeira aula de conversação em idioma japonês. (...) Os integrantes da 1ª turma, bastante animados e confiantes, estudam com entusiasmo, na esperança de um dia tornarem-se ainda mais úteis ao próximo” (*Glória*, nº 33 - dezembro de 1968, p. 27).

Este era um trabalho duplo uma vez que havia um grande número de fiéis japoneses que não dominavam bem o idioma, para os quais eram necessárias aulas da língua portuguesa como forma de integrá-los à cultura brasileira como vê-se pela reportagem de uma professora de português.

Algumas senhoras japonesas, sentindo dificuldades em compreender a língua portuguesa, pediram-me para que as auxiliasse. Prontamente coloquei-me a disposição delas, e com o consentimento do ministro Yamamoto, iniciamos esta tarefa que, no meu modo de ver, é também um sublime servir. Graças aos esforços,

juntamente com o entusiasmo e a boa vontade que todas demonstram, conseguimos, num breve tempo, grande progresso como: ler e escrever com desembaraço e se Deus quiser, muito breve, conversarmos corretamente em português (Martini, D. A. T. Aulas de português para os messiânicos. *Jornal Messiânico* ano 1 n° 3, São Paulo, p. 2, 07 de novembro 1972).

Longe de serem atividades isoladas estas foram atividades planejadas pela direção da IMMB, o que é percebido nos registros de publicações do jornal institucional, a exemplo de palestras para membros japoneses e brasileiros realizadas simultaneamente na Sede Central em São Paulo no 24 de novembro de 1974 (Os ensinamentos ao alcance de todos. *Jornal Messiânico* ano 3 n° 27, São Paulo, p.6, 10 de dezembro de 1974).

Como já mencionado um dos fundamentos necessários à inculturação da fé é o reconhecimento que a revelação se dá circunscrita a uma cultura e um tempo histórico e por esta dimensão temporal ela necessita do exercício hermenêutico para ser transmitida em novos contextos culturais. Neste sentido os missionários pioneiros não estavam cientes do trabalho que lhes cabia tal como vejo em reportagem da revista Glória.

Ele, nosso Mestre, não se recusou a viver em toda a sua plenitude a sua condição humana, dentro das condições do momento histórico que incarnou. Alguns dos seus ensinamentos nos falam do poder da palavra falada, da mesma maneira como nos falam sobre a palavra escrita.

Foi procurando seguir os ensinamentos de Meishu-Sama que resolvemos manter um sistema de comunicação escritas. A este, esperamos que possa seguir um áudio visual.

O ano passado, a Igreja publicou um primeiro volume, intitulado “O alicerce do Paraíso”, dos ensinamentos de Meishu-Sama. Este ano, publicou “Tornemo-nos dignos do amor de Deus”, com textos de Meishu-Sama, Nidai-Sama e Kyoshu-Sama, além de vários testemunhos de seguidores da filosofia religiosa messiânica. Todos estão esgotados e no momento está sendo realizada uma revisão para a segunda edição. Outras obras, inclusive de exegese, serão publicadas, além da tradução de outros ensinamentos.

Fazia-se, porém, necessária uma aproximação permanente e constante com os messiânicos do Brasil. Por isso foi fundada a revista Glória (Glória, no. 38 - maio de 1969, p. 8-9).

Teve igualmente, enquanto divulgação por meio escrito da IMM as já mencionadas matérias da imprensa que davam ênfase principalmente a ação de cura do Johrei, o que pode-se definir como uma das experiências salvíficas da IMM. Segundo Miranda (2001, p.75) “a luta pela inculturação da fé é a luta para não deixar o evento salvífico Jesus Cristo ser reduzido e expressões verbais ou afirmações doutrinárias” o que significa dizer que a fé se torna viva e plena de sentido se ao mesmo tempo que alimenta o indivíduo o leva a transmitir está fé a seu próximo. No caso da IMM isto ocorre normalmente pelo Johrei quando este gera naquele que dele se beneficiou o desejo de tornar-se igualmente um instrumento de propagação da Luz Divina e do ideal de construção do Paraíso Terrestre.

Este caráter pragmático da IMM levou seus missionários a buscarem estabelecer relações amistosas com outros credos no processo de inculturação da fé ao Brasil. Cabe ressaltar o esforço conscientemente desenvolvido pelos missionários japoneses pela integração com a linguagem religiosa dos brasileiros, ou seja, com o cristianismo.

Teruko Sato, missionária que chegara ao Brasil em 1954 e se tornara responsável da Igreja no interior de São Paulo, afirma por exemplo que no início entoava todas as orações e salmos em japonês. O maestro Wolf Schaia, lhe sugeriu, porém, que para melhor divulgação da doutrina seria importante utilizar uma oração cristã, e desta forma foi introduzida nos fins da década de 60, a oração do “Pai Nosso” nos cerimoniais litúrgicos, fato este que permanece como traço presente do processo de inculturação.

Outros aspectos são os salmos do culto de agradecimento da IMM, que embora existam no Japão, não são cantados na mesma cadencia melódica, pois no Brasil ganharam a entonação de hinos fato este que deve ser atribuído ao trabalho dos precursores dos corais messiânicos, maestro “Guilherme Wolf Schaia que atuou no período de 1965 a 1969” e “Dalila Fernandes Alcântara, de 1969 a 1974” (Anjos, 2016, p. 48).

Outra interface desta interação se deu por parte da direção da IMM que buscou estreitar relação com autoridades eclesiais católicas em algumas das oportunidades que o presidente mundial da instituição visitou o Brasil. A primeira delas foi em julho de 1972 quando o presidente Naoyuki Kawai, desembarca no país com a finalidade de realizar visita missionária. Dentre as diversas atividades ele e sua comitiva foram recebidos no Palácio São Joaquim pelo Cardeal Arcebispo Dom Eugenio Sales, no dia 13 de julho de 1972. Este fato demonstra a preocupação da IMM em manter uma rede de amplo relacionamento com outras religiões (O Brasil ao ministro Kawai, com carinho. *Jornal Messiânico* ano 1 n° 1, São Paulo, p. 3, 07 de setembro 1972).

Considerações conclusivas sobre uma liderança carismática

Por fim, nesta breve análise sobre a IMM há de se mencionar outro componente essencial ao sucesso que esta obteve em sua adaptação ao Brasil que foi a existência de uma liderança carismática.

Para a doutrina messiânica com seu forte caráter milenarista cujo “dinamismo que esta crença pode gerar está inclinado a evaporar rapidamente” tendo deste modo a “constante necessidade de estímulo e cultivo, especialmente onde estão envolvidos compromissos financeiros de peso, tais como os relacionados à construção de um modelo de paraíso terrestre

e de uma Cidade da Nova Era” a presença de uma liderança com carisma foi um fator importante (Clark, 2008).

Bourdieu (2007, p.92), quando aborda a capacidade de mobilização de um profeta em contraposição a do sacerdote que não possui carisma e cuja autoridade sobre os leigos se dá unicamente pelo domínio de um capital religioso, cita Weber que define a força do carisma como “uma qualidade considerada como extraordinária (...) que é atribuída a uma pessoa. Esta é dotada de força e de propriedades sobrenaturais ou sobre humanas, ou, pelo menos, excepcionais”.

Neste sentido torna-se necessário compreender que, segundo Bourdieu, o carisma tem seu germe nas condições econômicas e sociais no qual emergem, razão esta de os discursos proféticos terem “maiores chances de aparecer em períodos de crise manifesta ou latente” simbolizando “o enfraquecimento ou a obsolescência das tradições ou dos sistemas de valores que forneciam os princípios da visão do mundo e da conduta na vida” (*Ibid.*, p. 93)

Citando Marcel Mauss que afirma que “não se deve, então, colocar em oposição a invenção individual e o hábito coletivo. Constância e rotina podem ser obra de indivíduos, inovação e revolução podem ser obra de grupos, de subgrupos, de seitas, de indivíduos agindo por e para grupos” Bourdieu desconstrói a falsa ideia de que o carisma tem origem em propriedades sobre-humanas de um indivíduo. Para ele assim como para Mauss ou para Durkheim, há um primado do social que motiva o surgimento destas figuras seja no campo religioso, político ou qualquer outro que se deseje debater (*Ibid.*).

Desta forma Bourdieu aponta para o fato de a mensagem de uma liderança carismática conter implicitamente o *habitus* objetivamente coincidente com o dos leigos aos quais esta se destina. Como ele afirma:

Congregando-as em um (quase) sistema dotado de sentido e doador de sentido, a profecia legitima práticas e representações que têm em comum apenas o fato de serem engendradas pelo mesmo *habitus* (próprio de um grupo ou de uma classe) e que por esta razão, podem ser vividas na experiência comum como se fossem descontínuas e incongruentes, porque a própria profecia tem como princípio gerador e unificador um *habitus* objetivamente coincidente com o dos seus destinatários (*Ibid.*, p. 94).

Watanabe foi neste sentido um portador da esperança e salvação que já era aguardada pelos brasileiros que ingressaram na IMM. Seu legado missionário, entretanto, pela grandiosidade de tudo o que empreendeu à frente da instituição é que permite qualificá-lo como um líder carismático. Em verdade o trabalho de um missionário religioso que une culturas e

religiões tão distantes como ele o fez, cria pontes entre a tradição japonesa e a cultura brasileira, entre oriente e ocidente. Por isso pode-se dizer que ele:

têm a função de reinterpretação da mensagem religiosa original, contribuindo para o trabalho de adaptação e assimilação e permitindo a comunicação entre a mensagem religiosa, destinatários primordiais, e os novos receptores, portadores de interesses e visão de mundodiferenciados daqueles(Bartz, 2007, p. 40-41).

Desta forma é possível dimensionar o esforço necessário. Neste sentido pode-se afirmar que o reverendíssimo Watanabe foi um missionário cujo carisma, direcionado à concretização de projetos ambiciosos como a construção do Solo Sagrado de Guarapiranga concluído já na década de 1990, mobilizou milhares de pessoas para promoverem o crescimento da IMM e a difusão do Johrei não apenas no território nacional, mas também nos continentes europeu, africano e americano por meio dos missionários que aqui formou. Além disso ele criou bases para o desenvolvimento da IMM através de um corpo de sacerdotes, formação da instituição burocrática de Weber, capazes de promover o desenvolvimento da religião messiânica independentemente da ausência do carisma do qual era possuidor.

Bibliografia

- ANJOS, E.S. *A passagem - Liturgia Messiânica: o rito da morte na IMM do Brasil e do Japão*. 2ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2016.
- BARBIERI JÚNIOR, J. *A grande experiência*. Jornal Messiânico ano 1 nº 12, São Paulo, p.6, 07 de setembro 1973.
- BARBOSA, I. *Um imenso e sagrado solo*. Rio de Luz, ano 5 no 32, Rio de Janeiro, p.11, outubro de 1997.
- BARTZ, Alessandro. A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: breves apontamentos. In. *Protestantismo em revista*, volume 14, set/dez 2007. Disponível em:<<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2069/1981>>. Acesso em 06/07/2018.
- BERGER, Peter. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. In: Religião e Sociedade, vol. 21, nº. 1, 2001, p. 09.23.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CLARK, Peter. As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de adaptação no Brasil. *Revista Rever*, ano 8, p. 22-45, jun./2008. Disponível em:<http://www.pucsp.br/rever/rv2_2008/t_clarke.htm>. Acesso em 12/06/2018.
- FERREIRA, J. Johrei cura sem remédios. *O Cruzeiro* - ano 38 no 35, Rio de Janeiro, p.22, 02 de jun. de 1966.
- GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- JORNAL DO BRASIL. Seita que cura sem remédio atende diariamente 350 doentes no Rio de Janeiro. *Jornal do Brasil* ano 75 no 278, Rio de Janeiro, 1º caderno, p. 10, 27 de novembro 1965.

- Jornal Messiânico. O BRASIL ao ministro Kawai, com carinho. Jornal Messiânico ano 1 no 1, São Paulo, p. 3, 07 de setembro 1972.
- _____. GRANDE expansão da Messiânica no Nordeste. Jornal Messiânico ano 1 no 7, São Paulo, p.3, 07 de abril 1973.
- _____. O ENCONTRO com os missionários. Jornal Messiânico ano 3 no 25, São Paulo, p.7, 01 de outubro 1974.
- _____. OS ENSINAMENTOS ao alcance de todos. Jornal Messiânico ano 3 no 27, São Paulo, p.6, 10 de dezembro de 1974.
- MARTINI, d. a. t. Aulas de português para os messiânicos. Jornal Messiânico - ano 1 no 3, São Paulo, p. 2, 07 de novembro 1972.
- MEISHU-SAMA. Ensinos de Meishu-Sama: Coletânea Alicerce do Paraíso volume 1; Organização e tradução IMMB, 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2016.
- Miranda, M.de F. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- ORTIZ, Renato(org). A procura de uma sociologia da prática. In Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática, 1983.
- PIERUCCI, Antônio F. As religiões no Brasil. In. GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H.(orgs.).*O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da bíblia na igreja. São Paulo:Paulinas. 1994.
- Reis, J. L.; MAGALHÃES, B. C. A experiência da inculturação da fé da Igreja Messiânica Mundial no Rio de Janeiro. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v.16, n. 32, p. 273-296, jul./dez. 2107. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.
- REVISTA GLÓRIA. A GUANABARA realiza o primeiro congresso de jovens messiânicos. Glória, nº 42, São Paulo, p.22-23, setembro de 1969.
- TOMITA, Andréa G. S. As Novas Religiões Japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil. *Revista Rever*, nº 3 - ano 4, p. 88-102, 2004. Disponível em:<http://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/t_tomita.htm>.Acesso em 13/06/18.
- _____. *Religiões japonesas e a igreja messiânica no Brasil: integração religiosa e cultural*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- WATANABE, T. *Ocultivo da felicidade*. São Paulo: Editora Mokiti Okada, 2015.

A irreducibilidade do Dharma em Halbfass, Índia e Europa

The irreducibility of the Dharma in Halbfass, India and Europe

Giuliano Martins Massi⁵
giuliano.massi@ufjf.edu.br

Resumo: Esta comunicação aborda a ideia de Dharma na obra de Wilhelm Halbfass, “Índia e Europa”, e como esse autor apresenta sua irreducibilidade, a impossibilidade de ser reduzida a um conceito simples e objetivo como a noção ocidental de religião, apresentando a Europa e seu processo de redução objetiva, a Índia tradicional e suas visões românticas e problemáticas, o dilema de reduzir a essência à experiência e como o Dharma foi reinterpretado pelo neo-hinduísmo.

Palavras-chave: Índia. Dharma. Europa. Irredutível. Filosofia.

Abstract: This communication addresses the idea of Dharma in Wilhelm Halbfass's "India and Europe", and how this author presents his irreducibility, the impossibility of being reduced to a simple and objective concept as the Western notion of religion, presenting Europe and its objective reduction process, traditional India and its romantic and problematic visions, the dilemma of reducing the essence to experience and how the Dharma was reinterpreted by neo-Hinduism.

Keywords: India. Dharma. Europe. irreducible. Philosophy

Introdução

Wilhelm Halbfass (1940-2000) foi professor e pesquisador de grande destaque no estudo da filosofia indiana. Sua obra, *India and Europe - an essay in philosophical understanding*, que serve de base para esse estudo, foi inicialmente publicada em alemão no ano de 1981, e teve sua versão em inglês publicada em 1988, a qual foi utilizada para fins deste estudo.

O objetivo desta Comunicação no III CONACIR – Congresso Nacional de Graduações e Pós-Graduações em Ciência(s) da(s) Religião(ões) da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob o tema “Os Futuros da Religião”, é apresentar aspectos de um conceito considerado irredutível às concepções ocidentais, o conceito de Dharma, na referida obra de Halbfass, e como esse autor aborda sua talvez principal característica: a irreducibilidade a um conceito simples e objetivo (como o conceito de religião).

Para a consecução desse objetivo, foram selecionados elementos do texto que, respeitada a sequência, na medida do possível, apresentada pelo autor, pudessem dar suporte para

⁵ Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF).

facilitação do entendimento do motivo de o Dharma possuir uma dimensão e uma natureza diferentes da perspectiva europeia de Religião.

1. Europa, a redução objetiva e a “origem indiana” do cristianismo

Logo de início, Halbfass relembra que muitos pensadores gregos, tais como Heródoto, Platão e Aristóteles, claramente disseram que a filosofia grega tinha débitos para com o Oriente. Não obstante, buscavam deixar claro que a Grécia era o berço de uma filosofia e de um pensamento independente, qualitativamente superior. Platão, por exemplo, apresenta a aspiração grega por um pensamento puro como um valor bem mais elevado do que o conhecimento prático dos navegadores fenícios ou o pragmatismo dos geômetras egípcios. Apesar da dívida para com os orientais, a filosofia grega tomou a matéria bruta do saber “bárbaro” e a tornou melhor e mais nobre (Halbfass, 1988, p. 6).

Talvez seja possível cogitar que os gregos, distantes geograficamente da Pérsia e da Índia, e procurando distanciar-se das coisas mundanas tipicamente reservadas a servos, escravos e comerciantes, objetificaram as ideias de modo a também se distanciarem do pragmatismo relacionado ao cotidiano e suas tarefas “menores”, visando a desvinculação do “puro” conhecimento (objetivo) de tudo o que era estrangeiro e de tudo o que servia, basicamente, para encher os navios de Atenas de um fardo que seria trocado por ouro ou prata. Extrapolando a razoabilidade, o distanciamento, ou seja, a separação conceitual, pode ter sido o fator crucial de desenvolvimento da sociedade europeia do modo como isso ocorreu.

Pouco mais adiante, Halbfass reproduz um suposto episódio relatado por Aristóxeno de Taranto (360 a.C. - 300 a.C.), no qual um indiano se encontra pessoalmente com Sócrates, em Atenas, e pergunta ao (hoje) ilustre grego que tipo de resultado ele persegue sendo um filósofo. Sócrates, então, responde que investiga problemas da vida humana, ao que o indiano ri, e diz que é impossível entender qualquer assunto humano ignorando o divino. Nesse ponto, Halbfass alerta ser provável que o relator desse suposto evento tenha atrelado essa narrativa ao contexto da campanha de Alexandre, O Grande, na Índia, como uma crítica à ideia que Sócrates fazia acerca da filosofia (id., p. 16). Esse contexto, porém, talvez encerre algo mais profundo: que o conhecimento, o verdadeiro conhecimento, não se alcança através de perguntas teóricas e respostas paridas do conhecimento próprio de cada um, mas saindo de casa, da Grécia, e desbravando horizontes em busca não apenas da construção de um império mas de uma vivência em sabedoria, algo que Alexandre realmente procurava para além das aulas que teve com Aristóteles. Uma busca pelas origens.

Após Alexandre, o contato mais direto e impactante com a Europa ocorreu após 1500, com a chegada dos portugueses, espanhóis, italianos, holandeses, enfim, europeus em geral. O personagem absolutamente oposto de Alexandre foi visto no séc XVII, na pessoa de Roberto Di Nobili (1577 - 1656), um jesuíta que vestia-se de brâmane para levar a mensagem de Jesus aos indianos.

Di Nobili foi corajoso: “Assim como os pais da igreja aceitaram a ‘luz natural’ da aprendizagem grega, ele também decidiu aceitar a ‘luz natural’ da aprendizagem bramânica” (id, p. 43). A partir daí, passou a ser chamado de “Guru da Lei Esquecida” (ou Lei Perdida), pois imaginava que os indianos poderiam aceitar o cristianismo “como uma redescoberta e o cumprimento da substância original de sua própria tradição (...) até que Nobili escreveu um ‘Veda’ sincrético” (id., p. 42).

Mais tarde, no séc. XVIII, surge o “escandaloso Ezourvedam” (id., p. 43), um “falso veda” escrito provavelmente por jesuítas franceses cujo nome vem de “Iesous Vedam” ou “Jesus Veda”, na intenção de forjar a ideia de que o Vedanta teria sido inspirado por Jesus antes de sua encarnação no seio de Maria: em espírito, Jesus teria, como Verbo desde o Início, inspirado a religiosidade cristã nos brâmanes (de acordo com essa visão). Essa “tese da origem indiana do cristianismo sobreviveu nos séculos XIX e XX” (id., p. 58).

2. A Índia tradicional, romântica, problemática e suas respostas

A ideia da Índia Romântica passa pela perspectiva, hoje ultrapassada, de que os indianos vivenciavam a infância da humanidade, enquanto a Europa representava o amadurecimento humano em todas as áreas, quando esses dois prismas foram academicamente confrontados inicialmente. Era o que pensava um Friedrich W. J. von Schelling, por exemplo.

Ciência, Religião, Filosofia... A Europa seria a tradicional portadora do mais apurado entendimento nessas e nas demais áreas, como Sociologia, Antropologia, etc., enquanto a Índia seria uma tradição problemática a ser decifrada. Por isso Halbfass elabora algumas perguntas para tentar elucidar esses problemas:

A relação entre a Índia e o Ocidente é realmente um encontro entre duas tradições? O Ocidente moderno ainda é uma tradição? São suas formas de lidar com outras tradições, os métodos de objetivação da pesquisa histórica e antropológica, ainda formas de comunicação intercultural, interação ou mesmo dominação? Não é sua reivindicação inerente fornecer algo mais universal - um meio global e uma estrutura de comunicação, a liberdade de abordar e "entender" qualquer tradição de uma maneira "objetiva" e científica? Ou essa conquista da universalidade esconde outro problema, talvez mais fundamental e elusivo, da comunicação - entre a "pesquisa"

objetiva e imparcial, de um lado, e o compromisso com uma tradição viva, de outro?
(Halbfass, 1988, p. 166)

O que Halbfass deixa entender, aqui, é o questionamento de ser possível estabelecer algum tipo de relação entre uma visão de mundo objetiva, ocidental, claramente artificial e “parcial”⁶, e uma essencialidade viva de outro mundo, oriental, essencialmente vivencial e pleno com todas as suas dimensões simultâneas e inseparáveis. Esse tornou-se um dos problemas centrais do choque europeu diante da absorção, inicialmente, e da redefinição indiana implementada pelo neo-hinduísmo.

Se por algum tempo a Índia foi vista como “berço da humanidade”, ou o “paraíso perdido de todas as religiões e filosofias”, a essência que precisava ser descoberta no íntimo de cada um, o “lar e a juventude da alma” (id., p. 72) não tardou, porém, para essa perspectiva ser atacada.

Segundo Halbfass, para Hegel, Husserl e Merleau-Ponty, a Europa havia realizado todas as suas potencialidades naturais e alcançado a universalidade absoluta (id., p. 167), enquanto a Índia seria a reunião de modelos empíricos antropológicos. Já para Heidegger, “a essência greco-europeia da ‘filosofia’ e da ‘ciência’ não é mais uma proclamação autoconfiante da singularidade da Europa como foi para os historiadores do século XIX e ainda Husserl” (id., p. 169). A metafísica foi fruto da situação do Ocidente, e a qualidade circunstancial que levou o continente europeu a dominar o mundo.

Quando a Europa se depara com a Índia, todavia, é a Europa quem questiona a si mesma, e não o contrário. É a Europa que desenvolve interesse no pensamento indiano, e não o contrário. É a Europa que especula sobre a natureza da sabedoria indiana, e não o contrário. É a Europa que levanta a tese de que a sua origem etno-linguística vem da Índia, e não o contrário. A Europa, na visão indiana, não aparece nem como oposta nem como complementar à Índia.

O hinduísmo tradicional “não reconheceu o estrangeiro, o outro como uma alternativa possível, nem como fonte potencial de sua própria identidade” (id., p. 172). Respostas indianas nos moldes ocidentais ocorreram apenas quando a Índia foi “procurada, explorada, invadida e objetivada” pelo Ocidente (id., *ibid.*). A resposta indiana ao universalismo objetivo europeu foi um universalismo inclusivista, típico de sua tradição (id., p. 173). No neo-hinduísmo, o conhecimento, a sabedoria, a filosofia e a noção de religião que havia na Índia foram revisados sob a perspectiva europeia.

⁶ Ou melhor, “truncacial”, no sentido de truncar, separar do “tronco”, a parte da realidade a ser utilizável universalmente.

Halbfass explica que, até então, o entendimento dos indianos acerca de si mesmos remontava os “arias”, que significa “homens puros”, em sua origem. Sua forma de expressão, o sânscrito, igualmente carrega um grau de “pureza”, seja no aspecto linguístico seja na sua relação com a ritualística religiosa. A terra em que vivem, da mesma forma, é sagrada para a realização da sacralidade: não é chamada de Índia, nome derivado de um rio fronteiro visitado por Alexandre, O Macedônio, mas de Bharata⁷.

Homem, linguagem e local estão absolutamente ligados no contexto indiano, e aqui a irreduzibilidade do Dharma começa a ganhar peso. Bharata é “a terra das obras e decisões rituais e religiosas, nas quais as pessoas podem influenciar, dominar ou até mesmo cancelar seu carma” (id., p. 177). Conforme sintetiza Halbfass: “Bharata é a terra do dharma” (id., ibid.). Fora desse território, a identidade ariana e sua condição, por maior que seja seu status de classe (ou de casta) se desfaz e torna-se impossível livrar-se do ciclo de nascimentos e renascimentos, na visão tradicional.

Conforme os critérios ocidentais foram sendo absorvidos pelo pensamento indiano, a preocupação com o Dharma foi emergindo. Para Swami Vivekananda (1863-1902), a “Índia deveria provar seu valor secular como nação usando os padrões do Ocidente; mas ela deveria também preservar sua espiritualidade e evitar o emaranhamento ocidental no *samsara*” (id., p. 242). Esse “valor secular” seria capacidade de desenvolvimento material, científico, pragmático, sem prejuízo da libertação espiritual.

Halbfass apresenta a dificuldade que os ocidentais encontram em reduzir o conceito de Dharma a uma definição básica, seja pelo sentido irreduzível seja pelo amplo uso em inúmeras variedades de significado no contexto indiano, e apresenta algumas tentativas, como a do indologista holandês Jan Gonda (1905-1991):

Dharma é a base para as normas da conduta individual, sustenta a estrutura da comunidade e regula a continuidade em todas as manifestações da realidade. A pessoa que segue o Dharma realiza o ideal de seu próprio caráter e manifesta a legalidade eterna em si mesma. (...) Aqui, a estabilidade e a regularidade no cosmo e na natureza, por um lado, e a ordem e o comportamento correto de um tipo moral, social e legal, por outro, não diferem fundamentalmente. Os eventos na natureza e no mundo dos humanos devem ocorrer de acordo com o seu Dharma. (Halbfass, 1988, p. 312)

Dentre as maiores dificuldades em “traduzir” o Dharma, Halbfass destaca que essa ideia “é tão difícil de definir porque ignora ou transcende diferenças que são essenciais ou

⁷ Daí o longo texto épico indiano Mahabharata ser traduzido por “Grande Índida”, algumas vezes. Semelhantemente, Gandhi era chamado de Mahatma (de maha e atman, “grande alma”).

irredutíveis para a compreensão ocidental - diferenças entre fato e norma, cosmos e sociedade, física e ética, etc.” (id., p. 312-313). Em outras palavras, ao ignorar diferenças o Dharma inclui, ao invés de separar. Ou as transcende, ou seja, as considera mas não apenas as abrange como também vai além delas serem diferenças.

Se, para o Ocidente, diferenciar objetivamente é fundamental para compreensão dos conceitos elementares, no âmbito do Dharma a coesão entre homem, natureza e regras cósmicas é inseparável em partes, irredutível a uma ideia que possa ser lidada como objeto isolado do todo. Mais do que isso, trata-se de algo que está longe de ser um texto legal ou normativo sobre a estabilidade do Universo: se aproxima mais da compreensão de que tanto as ideias quanto as ações humanas possuem nexos inerentes na manutenção do mundo.

3. O dilema de reduzir a essência à experiência: a irredutibilidade do Dharma

Halbfass apresenta diversas variantes do entendimento do Dharma, oriundas de diversos autores, porém seu caráter irredutível pode ser extraído de trechos específicos do texto, tal como quando apresenta a maneira como a escola Mimamsa (ou Purvamimamsa) vincula as dimensões dárnicas aos Vedas e a impossibilidade dessas relações vedânticas serem reduzidas à razão, sendo algo “que não pode ser racionalizado ou universalizado no quadro do pensamento argumentativo e epistemologicamente orientado” (id., p. 325).

Ao mesmo tempo, enquanto o Dharma representa a essência védica, as relações tipicamente mundanas estão livres para sofrerem análises racionais. Em geral, “preocupações práticas e empíricas como agricultura, comércio, etc., não estão sujeitas às injunções védicas; as atividades nestes domínios são universais entre todos os povos” (id., p. 326), ou seja, são áreas comuns nas quais arianos e mleccas (estrangeiros) podem compartilhar conhecimentos e técnicas racionais.

Embora não exista um sistema único de pensamento que forneça compreensão total do que seja, e apesar de não ser possível reduzi-lo a um conceito direto, simples e objetivo, de modo que a inteligência de um ocidental possa captar todos os seus sentidos e significados, o Dharma tem sido tratado como religião, pura e simplesmente.

Não obstante, existe um exemplo em formato de analogia acerca do que se trata, realmente, essa complexa ideia indiana: “A regra de ouro de não fazer aos outros o que se espera e deseja que não seja feito a si mesmo tem sido descrita como ‘dharma resumido’ (...) como a ‘totalidade do dharma’ (*dharmasarvasva*)” (id., p. 330). Ainda, a “devoção a Deus” vinda pelo movimento *bhakti* é vista como o “dharma mais elevado”, o caminho de devoção

que, ao lado do karma e do jñana, forma a tríade de possibilidades para a libertação ou *moksha* (id., ibid.).

Talvez a melhor tradução para *bhakti* seja “vida em devotamento”, e não devoção, visto que esse último termo dá a entender um conjunto de atos oratoriais, procissionais e missais cuja referência é o nosso popular catolicismo. Esse sentido estaria próximo de Dharma para aqueles que o vivenciam, mas está ainda distante de nossa compreensão ocidental, pois “não podemos reduzir os significados do dharma a um princípio geral; nem existe uma única tradução que cubra todos os seus usos” (id., p. 333).

Apesar de ser irreduzível e intraduzível, alguma noção de dharma os hindus tiveram que formular para obterem um mínimo de diálogo com o Ocidente. Neo-hindus, melhor dizendo.

4. O Dharma reinterpretado pelo moderno hinduísmo

Nem sempre, e nem em todos os lugares do subcontinente indiano, Dharma foi sinônimo de religião. Após a chegada dos portugueses ao Sul da Índia (Sul-Sudoeste, na verdade), os europeus cristãos traduziram seus textos para a população local indicando-os religiosamente com as palavras “veda” ou “matham” (doutrina, em malaiala⁸), sentido que permanece sendo usado até hoje. Em Tamil, língua falada no Sul-Sudeste da Índia, o livro bíblico tornou-se *Vedapustagam* (“Livro Veda”). Em oposição, missionários protestantes, em especial da Igreja Batista, utilizaram no Norte da Índia o termo dharma para os ensinamentos de Jesus, identificando a Bíblia traduzida por eles pelo termo *dharmapustaka* (id., p. 340).

Relembrando: Dharma não é apenas um conceito, não é objeto, não é rótulo, não é, a princípio, universal (pois trata-se de algo próprio de quem vive em Bharata), e mesmo assim os europeus deram um significado utilitário para a palavra dharma. Os neo-hinduístas, por sua vez, reagiram diante dessa apropriação e do uso europeizado de uma ideia tipicamente indiana: “novas formas de usar o dharma foram desenvolvidas, (...). O conceito de dharma foi ‘afirmado’ contra os missionários cristãos, e sua mensagem foi refutada ou ‘neutralizada’ dentro do contexto maior do dharma hindu” (id., p. 341).

No epílogo de seu livro, Halbfass reúne e condensa diversas perspectivas, reconstruindo ou retomando pensamentos que perpassaram os capítulos anteriores, tais como a perspectiva

⁸ Malaiala, ou “malayalam” (മലയാളം) é o idioma falado no estado indiano de Querala (Kerala), também conhecido como Costa do Malabar, local onde os portugueses Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral aportaram por volta de 1500.

de que o Ocidente paralisou o pensamento hindu e sua vertente antagônica, que alega esse encontro ter resultado em uma preparação do universalismo essencial indiano para o diálogo com a intenção universal cristã, “religião da universalidade por excelência” (id., p. 373).

Dentre pontos-de-vista, esses ou aqueles, o que parece fato é a crise que se abateu sobre a Europa diante dos questionamentos a respeito de si mesma e de seus conceitos, após seus encontros com a Índia. Conforme diz Halbfass: “No desdobramento de sua ‘universalidade’, a Europa despertou forças que se voltaram contra si mesmas. Sua ‘superioridade’ tornou-se a causa de sua situação embaraçosa” (id., p. 174).

Por fim, o autor coloca o ato de “experienciar” como possível chave de entendimento entre Índia e Europa, visto os europeus se depararem com uma experiência de outra dimensão em relação à qual eles se desenvolveram perpassados pelo cristianismo diferenciado do Oriente e o hinduísmo ser a “religião da experiência” (id., p. 387).

‘Por que a palavra ‘experiência’ se tornou tão notável e importante no encontro entre a Índia e o Ocidente?’. Algumas das razões ficaram evidentes em nossa pesquisa anterior: ‘Experiência’ parece se referir a uma categoria que transcende as dicotomias da ciência e da religião, a racional e a irracional. Promete uma “reconciliação do antigo e do moderno”. Apela para o fascínio moderno com a ciência, mas rejeita seu compromisso com a objetivação e quantificação. É um dispositivo de reinterpretação e auto-afirmação cultural, que serve para defender a tradição indiana contra acusações de misticismo e irracionalismo. (Halbfass, 1988, p. 401)

Em termos religiosos, a vivência do Dharma, mas principalmente a experiência do *bhakti*, aproxima-se bastante da vida mística de religiosos europeus cristãos. Não chega a ser, portanto, algo completamente absurdo para a Europa.

Independentemente de qualquer coisa, a influência europeia em todo planeta tende a se acentuar de maneira inevitável (e, para Halbfass, também de maneira irreversível), espalhando seu distanciamento conceitual da realidade para todo o mundo em processo de desenvolvimento material-tecnológico, contexto a partir do qual a essencialidade indiana se apresenta distante, devido a características próprias. E diante dos desafios da tecnologia, Halbfass finaliza seu livro dizendo que “por isso mesmo, o antigo pensamento indiano, em sua distância e alteridade inassimiláveis, não realizáveis, mas intensamente significativas, não é obsoleto” (id., p. 442).

Conclusão

O escopo deste trabalho foi apresentar a dimensão irreduzível do Dharma a partir da obra “Índia e Europa, um ensaio na compreensão”, de Wilhelm Halbfass. Visto que as respostas foram apresentadas a partir da visão desse famoso indianista, restam como conclusões poucas percepções gerais e algumas indagações.

Podemos dizer que Dharma é “religião vivenciada”, mas essa não é uma definição, pois Dharma não se define, não se delimita, não tem limites nem tem campo restrito ou dimensão objetificável.

De maneira restrita, Dharma é religião, para muitos efeitos, porém “religião”, para os indianos, não significa nem implica na mesma coisa que religião representa para os ocidentais em geral.

Seria, então, o Dharma, por ser o que há de mais essencial referente ao que idealizamos como religioso, a verdadeira religião universal? Ou seria o cristianismo europeu, fruto de abstrações e distanciamentos, a “religião universal” por definição?

A religião universal, perseguida por muitos autores citados por Halbfass em seu livro, seria aquela que qualquer povo pode utilizar como ferramenta, por possuir caráter de objetividade e ideias aplicáveis a qualquer cultura, ou aquela religião que aborda tanto a universalidade quanto questões particulares simultaneamente no tempo abrangente das eras, abarcando a natureza, o homem e as leis perpassantes a tudo?

Seria possível definir uma religião total que tenha uma infinidade de usos para seus propósitos dogmatizados pelos séculos em harmonia como Universo? Ou todos os propósitos religiosos já estão essencialmente ligados tanto em termos de pensamentos quanto em usos práticos na vivência com o Cosmos?

Estaria Índia e Europa em uma disputa em torno de uma religião que pode ser usada para qualquer escopo, ou já existe uma religião cujo modelo pode ser seguido pelo mundo e que tenha todos os escopos já abrangidos por milênios de conhecimento, estudos e experiências individuais e coletivas?

Pelo que se pode depreender de Halbfass, somente após o encontro com o Ocidente o saber religioso indiano se viu obrigado a descrever a si próprio e a conceituar a si mesmo, perante um mundo cada vez mais europeizado. Em outro extremo, descrição, para o ocidente, exige pelo menos duas qualidades: objetividade e linearidade. Para a Índia isso é possível, como foi demonstrado na obra de referência para esta comunicação. Muitas vezes, no entanto, a experiência, o sentir e o conhecer a vida em dimensões atemporais e sagradas, a partir do

cotidiano, é uma vivência que não pode ser redutível a vocábulos, nem a conceitos ou definições, pois tudo o que há de mais importante vem antes das palavras.

Bibliografia

HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in understanding*. New York: SUNY, 1988. 604 p.

GONDA, Jan. *Die Religionen Indiens*, v. I - Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart: C. M. Schröder, 1963.

Ao Leste do Amudária: um caso de contatos religiosos entre cristianismo e zoroastrismo na Ásia Central (MSS n196)

On eastern side of Amu Darya: a case of religious contacts between Christianity and Zoroastrianism in Central Asia (MSSn196)

Igor Santos da Silva⁹
trab1igor@gmail.com

Resumo: O manuscrito n196 achado pelas expedições de Albert von Lecoq no início do século XX nos dá luz sobre um dos aspectos da Igreja do Oriente, ou Igreja da Pérsia, a diversa composição étnica de seu clero. O objetivo deste artigo é propor uma investigação acerca da composição do manuscrito e sua relação com as demais literaturas produzidas pela Igreja do Oriente na Ásia Central, desvendando-lhe possíveis localidades de produção, e outras questões afins.

Palavras-chave: Igreja do Oriente. Iranologia. Zoroastrismo. Sogdiano.

Abstract: The manuscript n196, found by the expeditions led by Albert von Lecoq in the early twentieth century, gives us light on one aspect of the Church of the East, or Persian Church, the diverse ethnic composition of its clergy. The purpose of this article is to propose an investigation about the composition of the manuscript and its relationship with other literatures produced by the Church of the East in Central Asia, revealing possible localities of production and other related matters.

Key Words: Church of the East. Iranology. Zoroastrianism. Sogdian.

A Igreja do Oriente¹⁰ se expandiu pela Ásia, das terras Iranianas à distante capital chinesa, e se tornou uma das igrejas com maior dispersão geográfica da história graças aos esforços de seus membros, incumbidos da missão apostólica (Mc 16:15). Entretanto, foi uma das religiões que mais regrediu na Ásia medieval, principalmente após a expansão dos Khans. Por esse motivo muitos detalhes de sua história continuam uma grande lacuna aos pesquisadores, e assim é preferível, muitas vezes, se perguntar como ela morreu ao invés de como ela floresceu. O esforço deste trabalho é elucidar e propor um debate acerca da autoria de um manuscrito referente à Igreja do Oriente, porém não em termos estritos, desvendando-lhe o nome do copista ou mesmo redator de primeira mão, mas de forma ampla, em seus aspectos étnicos e geográficos.

⁹ Graduado em História pela Universidade de Brasília - UnB, pesquisador vinculado ao Grupo de Estudos Persas (*Middle Persian Studies* – MPS; <http://www.middlepersianstudies.org/>).

¹⁰ O termo Igreja do Oriente é a tradução do termo *Church of the East*, consagrado na literatura específica para designar a Igreja da Pérsia, ou também conhecida pejorativamente por nestoriana.

1. Os Cristãos nas terras dos Xás

O primeiro movimento da historiografia brasileira é sem dúvida interagir e incorporar cada vez melhor o debate internacional que gira em torno do oriente cristão, principalmente daqueles que já nos séculos iniciais se afastaram da capital bizantina e, posteriormente, do Oriente Próximo. Ao lidarmos com a historiografia nacional sobre o tema alguns pontos ainda nos trazem entraves, como as nomenclaturas, para a qual ainda é comum, sem o devido cuidado, o uso do termo pejorativo e monocular, Igreja Nestoriana. Talvez esse termo traga mais ideias ao leitor que o termo utilizado no decorrer deste, Igreja do Oriente, porém é uma adequação justa às recentes revisões que se tem feito sobre o comportamento cristológico dos cristãos da Pérsia.

A antiguidade da Igreja do Oriente e sua história não são os focos desta investigação, porém, a trajetória desta nos ajuda a compreender as questões de identidade levantadas neste. Inicialmente recordemos que há personagens bíblicas da região iraniana, principalmente no Antigo Testamento, porém estas nos levam a um passado mais distante, ao período Aquemênida (550 AEC – 330 AEC). A Igreja do Oriente, por sua vez, se fundou no coração do Império Sassânida, dinastia fundada por Ardashir I após vencer o rei Ardavan V por volta de 224 EC. Ao passo que a dinastia se ergueu e institucionalizou o zoroastrismo como religião oficial, os cristãos passaram a ser reconhecidos como minoria religiosa dentro do império, em uma trajetória de sucessivas perseguições e apoios por parte dos imperadores sassânidas.

Sozômeno, historiador do século V EC, argumentou sobre a chegada dos cristãos à Pérsia, assim:

Subsequentemente a religião cristã se tornou conhecida às tribos vizinhas e foi muito bem disseminada. Os armênios, assim compreendi, foram os primeiros a abraçar o cristianismo. É dito que Tiridates, então soberano daquela nação, tornou-se cristão (...). Eu acho que o início da conversão dos persas deveu-se ao intercurso deles com os osroenitas e armênios (...). (História Eclesiástica de Sozômeno. 2.8)

A especulação via Armênia é muito boa e concreta, porém não responde a todas as perguntas que podem ser feitas relativa à antiguidade dos cristãos na região. Observada novamente a narrativa bíblica, devemos nos lembrar da passagem relativa ao dia de Pentecostes, quando estavam reunidos “*Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, Judeia e Capadócia, do Ponto e da província da Ásia*” (At 2:9). A passagem nos dá indícios sobre os primeiros convertidos em terras iranianas, assim como as primeiras

organizações cristãs, que provavelmente surgiram em torno das comunidades judaicas espalhadas pelo Oriente Próximo (Baum, 2003, p.10).

Apesar desta presença, é muito provável que estes cristãos, residentes ou passageiros na Pérsia do século I EC, não tivessem organizado a igreja, como argumentam muitos pesquisadores (Westphai; M. Labourt apud Wigram, 1910, p.26). De fato, as considerações de Sozômeno não levaram em conta todas as objeções que poderiam ter sido feitas à sua consideração, entretanto a explicação do autor é capital para montar sua narrativa acerca da dispersão da igreja de cristo pelo mundo, pois estas explicações introduzem a narrativa martirológica do autor, que chegam a seu ápice nas perseguições empreendidas por Sapor II. Errônea ou não, Sozômeno indica a presença de cristãos na Pérsia, mesmo que as raízes do cristianismo tivessem chegado até lá antes do que imaginava o autor e sem a primazia da Armênia¹¹ no processo.

Possivelmente as missões que chegaram à região começaram já no século I, afinal, muito se argumenta sobre a possível ligação da Igreja do Oriente à tradição do discípulo Tomás, isso, pois os membros da igreja tentaram identificar um de seus fundadores, Mar Addai, ao enviado por

Tomás, um dos doze apóstolos, sob impulso divino enviou Tadeu, que era também um entre os 70 discípulos de Cristo, à Edessa, como pregador e evangelista do ensinamento de Cristo. (História Eclesiástica de Eusébio. 1.13)

O argumento pode ser reforçado já que Judas Tadeu¹² também é reivindicado como o peregrino responsável pela conversão de comunidades na Índia (Neil, 1984, pp.26-27). Apesar das difíceis tramas que nos encobrem o início da Igreja do Oriente, podemos indicar importantes questões possíveis por conta da tradição acima referida. Uma delas é observar a intensa atividade missionária da igreja, que foi tomada quase como uma vocação por seus membros. Outro ponto importante é destacar que a fundação da escola de Edessa, e suas intensas relações com Antioquia e Níbis, criam um possível pano de fundo para a ligação entre as terras limítrofes entre o Império Romano, onde o cristianismo fomentou-se, e o Império Sassânida.

A Igreja do Oriente passou a se afastar do centro dinâmico do cristianismo, cooptado por Antioquia, e por diversas questões o patriarcado fundado na capital do Império Sassânida no ano 315 EC, com devida autorização em Selêucia-Ctesifonte, se tornou cada vez mais

¹¹ Apesar da região ter feito parte do Império comandado pelos Partos.

¹² A tentativa é justamente ligar Addai ao Tadeu. A tradição e a personagem podem ser melhores investigados caso se busque a literatura apócrifa do novo testamento.

independente. O processo se depositou nas contas dos problemas políticos enfrentados pelos crentes em Jesus residentes entre os persas. A situação que já não era confortável por conta da posição da igreja no império, uma minoria, por vezes combatida e questionada¹³, se agravou quando do outro lado da fronteira os imperadores romanos começaram a mudar suas atitudes diante da fé cristã, primeiro com a conversão de Constantino e depois com a elevação do cristianismo a religião oficial do Império Romano, feita por Teodósio em 390 EC. Isto é, além das barreiras naturais que já dificultavam o trânsito na região, os cristãos da Pérsia sassânida passaram a ser relacionados ao crime de traição ou conspiração, constantemente acusados com a justificativa de se aliarem ao inimigo romano. A identidade cristã passou a levantar a suspeita justamente pela generalização e assim a atitude da Igreja foi votar em um sínodo o afastamento de Constantinopla¹⁴ no ano de 424 (Baum, 2003, p.19).

Após toda a perseguição sofrida a situação da Igreja do Oriente melhorou, pois começaram a se aproximar do centro do poder¹⁵. No início do século VI EC os cristãos passaram a se organizar melhor, aumentaram as atividades missionárias em direção ao centro da Ásia e sob a liderança do patriarca Mar Aba I¹⁶ diminuiu-se a situação dos “vários bispados independentes do controle arquidiocesano” (Idem, p.32). O último patriarca da Igreja do Oriente a servir como embaixador sassânida foi Ishoyahb II, quando morreu Cosróé II. Ishoyahb continuou as reformas iniciadas por Mar Aba I, se voltou cada vez mais ao oriente e foi o responsável pela fundação de uma série de novas arquidioceses na Samarcanda, China e Índia.

Por fim, Ishoyahb II foi o último patriarca da Igreja do Oriente no Império Sassânida, pois foi ele quem presidia a instituição quando Selêucia-Ctesifonte foi conquistada pelos árabes em 632 EC. Acabou responsável, desta forma, por conduzir o futuro incerto que pairou sobre a Ásia com a fuga de Izdegerdes III.

¹³ Podemos ter ideia destas se observarmos as alegações do Grande Mobed Kirdir, sacerdote zoroastrista que alegou perseguir os infieis ou os problemas doutrinários que impediam um simples convívio entre as duas religiões, marcada com o tema do celibato. Ambos os casos são desenvolvidos a seguir neste artigo, contextualizando-os aos seus problemas e questões tangenciais.

¹⁴ O ato visava não vincular a imagem dos cristãos da Pérsia diretamente aos cristãos do Império Romano, que rivalizava territórios com o Império Sassânida em grandes e custosas guerras.

¹⁵ Por interesse dos próprios imperadores sassânidas, que começaram a indicar os patriarcas da igreja e utilizar os cristãos como verdadeiros embaixadores enviados ao Império Romano.

¹⁶ Entretanto a situação cristã não se solucionou por completo, visto que ainda continuaram a sofrer com algumas perseguições, prisões e punições. O próprio Mar Aba sofreu tais perseguições e acabou preso por conta de suas pregações e conversões.

2. Quem eram os cristãos da Pérsia?

A Igreja do Oriente pode ter dependido durante muito tempo, para manutenção da comunidade cristã na Pérsia, do elemento não autóctone, isto é, de missionários vindos da Anatólia e Edessa, ora fugidos das perseguições no Império Romano, ou mesmo comunidades judaicas espalhadas pelo Oriente. Este fato mudou durante os anos seguintes, mudanças ocorridas não somente na terra dos Xás, porém entre os próprios romanos, como já destacado. A Igreja do Oriente passou a se organizar, não somente por conta de sua longevidade nas terras iranianas, mas por conta da conquista de espaços políticos. A criação do centro do patriarcado, oficializado dentro da capital Selêucia-Ctesifonte é ilustrativa dessa situação, como nos indica (Sewart, 1928, p.13). Porém junto ao reconhecimento outros problemas iniciaram-se, como o maior controle, efeito dessa aproximação, por parte dos clérigos zoroastristas aos membros da igreja.

Ser cristão não parecia ser iminente o centro do problema, mas as decorrências dessa escolha o eram. Por exemplo, os problemas teológicos e de ordem prática criavam impossibilidades de convívio, como no caso da constituição de família, zelado pela religiosidade zoroastrista e que levou a um incômodo entre os clérigos das duas religiões, até sua solução no sínodo de Bar Sauma (Chabot, 1902, pp.308-309). Há de se observar que as atitudes conflitivas nem sempre partiam do lado zoroastrista, pois os cristãos também possuíam prerrogativas para não se contaminarem com a religião dos magos (Williams, 1996, pp.41-44). As perseguições empreendidas estão indicadas nas inscrições de Naqš-e Rostam, perto de Persépolis, onde o Mobad Kirdir¹⁷ alega tê-las feito para preservar a boa conduta e a religião.

No entanto devemos lembrar que nem sempre a perseguição era fomentada e executada pelo Estado. A ortodoxia zoroastrista se apresentava como o caminho ideal, a correta interpretação da revelação de Ahura Mazda ao profeta Zaratustra, e que ainda endossava a posição da monarquia, portanto elementar aos aspectos de governabilidade do imperador. Outro agravante advinha, obviamente, da desvirtuação desse caminho correto. Um convertido ao cristianismo poderia ser bem quisto na nova comunidade a qual começava a fazer parte, após o batismo, porém aos olhos dos conterrâneos o zoroastrista convertido ao cristianismo

¹⁷ Ka 'ba-yi Zardust é o nome dado as inscrições, que apresentam as alegações de um Krdr, que teria sido um sacerdote investido de poderes legais pela monarquia, assim, junto aos cristãos, ele alega ter perseguido maniqueístas, judeus e outros grupos religiosos minoritários.

era alguém que se dispunha a sair do caminho correto, portanto, se tornava um elemento não bem querido na comunidade por não mais comungar de um elemento indenitário comum e constitutivo do império. Essas perseguições deveriam conter, também, algum estrato não institucional, por ações individuais principalmente fora da extensão do poder central. A. V. Williams dedica uma observação à parte legal e oficial da supressão religiosa, o crime de apostasia, o qual criava total desconforto na situação política do convertido, que durante alguns regimes era acusado de acometer contra a religião do Estado (Williams, 1996, p.45).

Os exemplos de martírios, que são longos, dramatizados e aos montes, nos dão breve conta da situação desses convertidos. Entretanto o que nos é interessante não é o martírio em si, mas suas personagens. Até agora já pode ter ficado claro ao leitor o argumento central desta longa primeira parte que apresenta as raízes históricas do cristianismo na Pérsia, mostrar que houve uma consolidação da fé em Cristo entre os povos residentes naquela terra.

Os exemplos de membros da igreja, notórios ou não, que por nascimento se ligavam às regiões do Império Sassânida são muitos, incluindo até uma pequena lista de patriarcas da Igreja do Oriente, majoritariamente nascidos em *kashkar*, que são que são ficcionais, pois eles são chamados assim mesmo para períodos anteriores a constituição do próprio patriarcado em Selêucia-Ctesifonte. Esse é o caso do lendário Abraão (Mar Oharam), que teria sido patriarca entre 159 e 171 EC, mas não é o case de Simeon Barsabae, que foi patriarca durante o período de Sapor II (História Eclesiástica de Sozômeno. 2.9), um dos incontáveis exemplos listados entre os mártires da Igreja do Oriente. Antes de Simeon, que utilizava nome de batismo de raiz siríaca, outro patriarca de origem local entrou para a lista de mártires, em 343 EC morreu o patriarca Šahdost, que conservou seu nome iraniano¹⁸. Assim como Šahdost vários outros membros da igreja mantiveram seus nomes e podemos ter conta deles por suas presenças nos sínodos da Igreja do Oriente (Chabot, 1902, pp.274-275, 283-285, 310). Esse é o caso de Adur-Hormizd, Dadafrid, Hormizd, Mihr-bozid, Mihr-Narseh e Mihr-Hormizd que aparecem na lista dos presentes no sínodo convocado por Mar Aba em 544 (Idem, pp.331), o próprio Aba nasceu na Pérsia conforme os documentos (Idem, p.318).

É justamente com a formatação da Igreja do Oriente no passar dos séculos de existência em terras iranianas que a própria ganhou uma identidade local, formada por pessoas da região, portanto se misturando às demais instituições regionais. O caso mais icônico é o do bispo Alopen, clamado por ser o padre que chefio a missão que levou a fé em cristo até as remotas

¹⁸ O nome é composto por duas palavras, “Šah”, a palavra que designa o monarca mais o termo “dost”, ainda hoje radical para o verbo amar/gostar em persa moderno.

terras chinesas. Seguramente os chineses sabiam da existência da síria, mas apresentam a região ligada às terras persas:

No tempo do imperador Tai-tsung, o ilustre e magnífico fundador da dinastia, entre os homens iluminados e santos que chegaram, o qual Alopen era o mais virtuoso, vindos do reino da Síria. (Horne, 1919)

Foi justamente nessa conformidade que o cristianismo foi indicado, inicialmente, como uma religião persa entre os chineses, pois também Alopen deveria ser um autóctone convertido (Forte, 1996).

Os indícios dessa formatação da Igreja do Oriente, misturada aos povos nascidos na região, traduzem a importância de se pensar o corpo que alavancou a igreja em suas atividades, das mais simples até a complexa atividade missionária no extremo oriental. Salientando essa visão, nos achados de Turfan há exemplares de saltérios escritos em pahlavi, na língua persa média. Com finalidades rituais, os referidos documentos atestam a argumentação apresentada até aqui, e por feito possuímos um testemunho que

por volta de 470 outro Ma'na, da mesma escola, escreveu em pahlavi os discursos religiosos, cantos e hinos para serem cantados e recitados nas igrejas. (Crônicas de Seert, 1910, pp.328-329)

Ma'na, da escola de Edessa é testemunha de um clero que possuía conhecimentos em muitas línguas e podemos nos apoiar nesta situação para nos referirmos às questões acerca de toda a constituição litúrgica e escriturária da Igreja do Oriente, da Pérsia à China, que conservou o siríaco nos textos litúrgicos, mas disseminou-se em traduções para textos de uso corrente e literaturas não canônicas (Dickens, 2009, pp.9-10).

3. Orar, trabalhar e Jejuar: o manuscrito n196 em contexto

O manuscrito n196 foi encontrado pelas expedições de Albert von Lecoq no início do século XIX, nas ruínas de um monastério cristão ao norte do oásis de Turfan¹⁹, em Bulayïq e está escrito em uma língua da família iraniana, o sogdiano. O conteúdo do manuscrito é surpreendente, pois apresenta uma exortação às práticas cristãs, pontualmente o manuscrito

¹⁹ Turfan se encontra na região de Xinjiang, região autônoma da China. Turfan participava intensamente das Rotas da Seda, principalmente das rotas do norte, já que o oásis é refúgio no coração de um dos maiores desertos do mundo, o Taklamacan.

n196 tem por tema o jejum, prática religiosa presente não apenas no cristianismo, mas que teve tom especial dentro da vida monástica dessa religião tanto na Europa quanto na Ásia.

3.1. Regionalismos dietéticos

O manuscrito provavelmente compunha a vida espiritual da comunidade que animava o monastério (Silva, 2018a)²⁰, pois a própria linguagem do manuscrito abre sua série com tom convidativo. Escrito em segunda pessoa, o texto inicia uma série de alimentos que não se deve consumir, “1. [Não tome] bebida alcóolica, não coma carne, nem peixe, nem manteiga, nem cúmis²¹...” e então segue-se, a partir desse ponto, uma explicação simbólica ao ato de jejuar, que não deve ser intoxicado nem quebrado, pois aquele é algo que vem dos céus, é importante por ser 5. “(...) um momento de pureza e obediência...”. Este “período ou momento” referido acima pode ser o Grande Jejum praticado pelos membros das igrejas orientais, porém o manuscrito não se encerra, segue com uma explicação didática:

12. Então com muito cuidado e imenso 13. prazer faça o jejum e tenha em mente:
14. Um grande rei vem até junto de mim, 15. pense: “minha alma é a cidade, e ...16.
é ... e que eu deva me esforçar para que 17. esteja [pronto] quando o rei vier, e ele
possa de bom grado... 18. morar em mim(...)²²

Observado de perto não é apenas o tom imperativo do manuscrito que o torna riquíssimo, mas é do ponto de vista linguístico de onde emergem questões interessantes. Os termos utilizados na primeira linha do manuscrito são passíveis de análise sobre uma possível tradução do siríaco para o sogdiano, como os três primeiros elementos destacados, a bebida alcóolica, a carne e o peixe, que apesar de serem termos gerais, ou seja, alimentos que poderiam ser encontrados em qualquer parte do mundo, dada sua falta de especificidade, não nos permitem muitas identificações. Entretanto as raízes desses termos são de línguas da região centro asiática, como *y'ty*, a carne, que foi conservada no radical da palavra que tem mesmo significado na língua yaghnobi²³, crucial ao estudo do sogdiano, língua na qual está escrito o manuscrito n196. O termo *kpy*, que designa o peixe tem por termos próximos, *kaf* e

²⁰ O presente manuscrito foi estudado em outras perspectivas por mim para compreender como e se de fato o manuscrito poderia ser utilizado nessa comunidade.

²¹ *Zwty (n) xwr' y'ty ZY n' kpy n' γ'wrwryn n' cšt'*.

²² Para as traduções integrais pode-se entrar em contato direto com o autor deste ou conferir a tradução para o inglês, feita por Nicholas Sims-Williams (2014).

²³ Yaghnobi é uma língua ainda viva do grupo das línguas indo-iranianas do Leste. Usado por poucos no Tajiquistão, é descendente da língua sogdiana.

kyb, os quais também significam peixe, porém no ossético²⁴ e na língua khovar²⁵. Estas marcas do manuscrito pontuam possíveis regionalidades da composição do texto, mas por suas generalidades podem indiciar uma preocupação com uma população centro asiática, isto é, são muito frágeis para assegurar a composição por parte de uma pessoa proveniente dessa região.

Os termos últimos, entretanto, são bem específicos, pois *γ'wrwyn* designa uma comida típica de regiões pastoris, como é o caso da Ásia Central, principalmente na região oxiana. Esse termo, a manteiga, poderia ser também qualquer insumo com base na gordura de vaca²⁶. O último termo é, todavia, o que melhor ilustra a característica de especificidade, neste quesito o termo *cšt'* designa uma comida restrita às estepes russas e centro asiáticas, o *cúmis*, bebida fermentada a base de leite que marca questões de identidade desta região do planeta. Neste sentido os radicais mais próximos às línguas da Ásia Central mostram um problema dietético, assim ou o manuscrito foi pensado para as populações da sogdiana e seu Leste, ou produzido nessas regiões por padres e monges nascidos nas conformidades. Entretanto, se observarmos os termos dietéticos mais específicos eles podem ser o produto de uma “tradução sincrética” como nos indica Assman (2008), pois há um terceiro elemento no qual podemos investigar em jogo uma dupla associação, entre a cultura nativa e a cultura geral. Logo estas comidas tratadas no manuscrito n196 associam justamente termos da cultura local ao contexto geral, que é a prática do jejum cristão, e revelam assim uma ampla compreensão dos termos religiosos e locais em questão.

Na realidade pode nos ser um tanto chocante a ideia de um corpo cristão organizado no século III ou IV EC no centro da Ásia, mas para alguns anos passados desde então, por volta do século VII ao IX EC, a situação é bem mais ampla. O patriarca Timóteo, por volta do ano 800 dedicou uma carta para pensar a nomeação de um bispo entre as comunidades turcas, porém a solicitação decorre dos próprios turcos, como indica o pesquisador Mark Dickens (2010). Este pode ser um dos motivos para nos faltarem alegações referentes à língua como um problema nos testemunhos da Igreja do Oriente, diferente do que ocorrera aos missionários europeus nas terras do velho continente (Kleine, 2011, pp.142-145). Isto quer dizer que a integração e formação de pessoas autóctones eram pensadas com outra

²⁴ O ossético pertence ao grupo norte do grupo iraniano oriental da família das línguas indo-europeias. Se dispersou da região do Cáucaso pelas regiões iranianas e da Ásia Central.

²⁵ Também chama de língua Chitral, possui parentesco com as línguas indo-arianas centrais. É falado no Paquistão, possivelmente ainda há poucos falantes no Tajiquistão e em Xinjiang.

²⁶ Termo pelo qual divergi da tradução de Nicholas Sims-Williams, manteiga por gordura de vaca.

sensibilidade no Oriente alvo das missões, além da aparente permeabilidade religiosa desses povos.

3.2. Quem lia e quem escrevia?

Anteriormente fora mencionado o caso do tradutor Ma'na, e ao pensarmos a atividade de leitura e escrita no mundo medieval devemos nos lembrar de quão restrita era essa “arte”, mesmo em sua versão mais manual, na figura do copista. Eram formadas pessoas aptas a produzirem, traduzirem e copiarem textos, e ainda mais, compreenderem outras línguas. Para tanto não é difícil imaginar que pessoas com disposição já eram bem quistas para tais assuntos, ou seja, membros de famílias que já fomentavam esses estudos ou que eram capazes de pagar pela cara formação nos centros disponíveis para este fim.

No verso do manuscrito há outro sincretismo, de cunho estritamente religioso, mas que também nos indica a possibilidade de uma operação de tradução, assim como os termos dietéticos generalistas. O trecho identifica que Jesus²⁷ ficou faminto após jejuar quarenta dias e noites, e “naqueles dias o mentiroso Satanás se aproximou do senhor²⁸”. O que é interessante é a não conservação do termo siríaco *štn*²⁷, trocado por um termo equivalente em significado, já que *šmnw* também significa inimigo (Gharib, 1995, p.375). Por sua vez, o sentido da palavra passa por questões mais interessantes, já que o termo *šmnw* deriva de palavras com conotações religiosas no mundo iraniano.

A trajetória da adaptação do termo pode advir da contração do nome da divindade zoroastrista Angra Manyu, associada aos maus atos. De fato, o termo conservou os grafemas de *duš-*, prefixo utilizado para designar o que é errôneo do ponto de vista de ser contrário ao que é bom; termo conservado em parte dos idiomas de raiz indo-europeia (Buck, 1971, p.1177). No avéstico o termo para designar o nome da divindade deveria ser *Dušmanyu*, enquanto o termo fora conservado sem muita conotação religiosa no centro do Império Sassânida, já que nos textos escritos em persa médio utilizado de forma extensa pelos sacerdotes zoroastristas do período sassânida, manteve o termo *dušmen* (Mackenzie, 1986, p.29), porém para designar a divindade o nome mais comum passou a ser *Ahriman*. Novamente o termo nos indica a direção da Ásia Central, onde os termos tiveram suas raízes mantidas com mais frequência, ainda mais ao se tratar de um nome religioso.

²⁷ Referente à passagem bíblica Lc 4.

²⁸ *Wydney' (...)*yt swnty šmnw kw xypθ'wnt.

Entretanto o mais interessante é forma como *šmnw* fora gravada no manuscrito, de ponta cabeça. Esta não era uma prática comum dentro das tradições escribas cristãs, entretanto era comum na tradição escriba zoroastriana e está desta forma em vários documentos escritos em pahlavi (Duchesne-Guillemin, 1984). Isto quer dizer que o idealizador do manuscrito possuía familiaridade com práticas escribas daquela tradição, e considerado o universo literário restrito, há possibilidade de que o idealizador do manuscrito tivesse familiaridade por ter sido educado ou até mesmo ter participado dessa tradição.

Considerações Finais

Tomadas muitas precauções, as indicações finais desta investigação deveriam deixar claro que há uma extensa conformação entre os conteúdos destacados e referentes ao manuscrito n196 e a formação de um clero autóctone dentro da Igreja do Oriente, corpo este que deve ter tomado importantes trabalhos na estrutura da mesma, como a atividade missionária, que precisava de guias, intérpretes e outros, e por questão relacional os nascidos nas terras persas possuíam maior afinidade a alguns idiomas e povos da Ásia Central. Assim podemos nos perguntar seriamente, sob as bases levantadas nesta pesquisa, sobre a eficiência linguística da Igreja do Oriente, que deveria, por volta do século VII EC, ter criado estrutura que acomodava centros de formação local, propiciando um maior saber sobre as línguas persa e também sobre todas as demais línguas de raízes ou que possuíam contato com a Pérsia. A acomodação de cristãos na sogdiana, enfaticamente na samarcanda e em merv, deve ter sido pontualmente formada por esse corpo autóctone, que por sua vez intensificou os contatos cristãos com a Ásia Central, Sul e Leste.

Bibliografia

- ASSMAN, Jan. *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability*. In: VRIES, Hent de (ed). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.
- BAUM, Wilhelm; WINKLER, Dietmar W. *The Church of the East: A Concise History*. New York / London: Routledge and Curzon, 2003.
- BUCK, Carl Darling. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages: A Contribution to the History of Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- CHABOT, J. –B. *Synodicon Orientale: Publié, Traduit et Annoté*. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.
- DICKENS, Mark. *Multilingual Christian Manuscripts From Turfan*. *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*. Vol 9. New York: Gorgias Press, 2009.

- DICKENS, Mark. *Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks*. *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol 20, Issue 2 April 2010.
- FORTE, A. "On the So-Called Abraham from Persia. A Case of Mistaken Identity," in PELLIOT, Paul. *L'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*. Kyoto e Paris: ed. A. Forte, 1996.
- GHARIB, B. *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*. Teerã: Farhang Publications, 1995.
- HISTÓRIA MONÁSTICA DE SOZÔMENO. SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *A select library of nicene and post-nicene fathers of Christian Church*. Series 2, Vol 2. New York: WM. B. Eerdmans, 1890.
- HISTÓRIA MONÁSTICA DE EUSÉBIO. SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *A select library of nicene and post-nicene fathers of Christian Church*. Series 2, Vol 1. New York: WM. B. Eerdmans, 1890.
- HORNE, C. *Nestorian Tablet: Eulogizing the Propagation of the Illustrious Religion in China, with a Preface, composed by a priest of the Syriac Church, 781 A.D.* 1919. Disponível online em <<https://sourcebooks.fordham.edu/eastasia/781nestorian.asp>>.
- KLEINE, Marina. Os missionários franciscanos e o problema da comunicação com os "infiéis" nos séculos XIII-XIV. MACEDO, José Rivair (org). *Os viajantes medievais da rota da seda*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.
- LAMY, T. S. *Concilium Seleucia et Ctesiphonti Habitum anno 410*. Textum Syriacum Eudit, Latine Vertit Nostique Instruxit. Lovani: Excudebat Car Peeters, 1868.
- MACKENZIE, Daniel Neil. *A Concise Pahlavi Dictionary*. Londres: Oxford University Press, 1986.
- NEIL, Stephen Charles. "Christianity Comes to India". In: _____. *A History of Christianity in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- PESHITTA TOOL. Disponível Online em: <<http://www.dukhrana.com/peshitta/>> Acesso em: 10 de Junho de 2018.
- SCHER, A. "Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert): Premère partie (II)", in *Patrologia Orientalis*. Paris: Firmin-Didot, 1910.
- SCHER, A. "Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert): Seconde partie (II)", in *Patrologia Orientalis*. Paris: Firmin-Didot, 1919.
- SILVA, Igor S. Daniel em sogdiano: A prática do jejum na Comunidade Monástica de Bulayïq. In: *Anais do Congresso de Iniciação Científica da Universidade de Brasília e do Distrito Federal*. 23º Congresso de Iniciação Científica da Unb e 14º do DF, 2018.
- SILVA, Igor S. O Deserto Nestoriano: imagens de um espaço através da vida monástica, segundo os achados de Turfan. (Trabalho de Conclusão de Curso) – Universidade de Brasília, 2018.
- SIMS-WILLIAMS, Nicholas; SCHWARTZ, Martin; PITTARD, Willian J. *Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection*. *Berliner Turfantexte*. Vol 32. Turnhout: Brepols, 2014.
- STEWART, John. *Nestorian Missionary Enterprise: A Church on Fire*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.
- WIGRAM, William Ainger. *An Introduction to the History of the Assyrian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 A.D.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1910.
- WILLIAMS, A. V. *Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran*. *Bulletin of the John Rylands Library*. Vol 78 (3):37-54, 1996.

Aspectos religiosos e seculares do comerciante hindu (*vaiśya*) segundo as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

*Religious and secular aspects of the Hindu trader (vaiśya) according to the Laws of Manu
(Mānava-Dharmaśāstra)*

Matheus Landau de Carvalho*
matheuslcarvalho@ig.com.br

Resumo: O objetivo deste Artigo é lançar um olhar de um ponto de vista moderno que identifique os aspectos religiosos e seculares na maneira pela qual as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* tratam o comerciante hindu (*vaiśya*). Para isso, pretende-se investigar como as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* o descrevem e qualificam segundo as funções seculares e religiosas que lhe atribuem no âmbito do sistema *varṇa-āśrama*, de modo a identificar nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção; 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 *varṇa-āśrama*. comerciante hindu (*vaiśya*). aspectos seculares. aspectos religiosos.

Abstract: The aim of this Paper is to cast a glance from a modern viewpoint which identifies secular and religious aspects according to the way that the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* approach the Hindu trader (*vaiśya*). For that, it is intended to investigate how the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* describe him and qualify him according to the secular and religious functions he is assigned to in the ambit of *varṇa-āśrama* system in order to identify in such uses rational explanations inherent in the functionality of the vedic society in accordance with practical aims necessary to its maintenance; as well as 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. Hindu trader (*vaiśya*). secular aspects. religious aspects.

* 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.

Introdução

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

Segundo as tradições do Hinduísmo³, Manu é o ancestral da humanidade e sobrevivente do dilúvio que encerra um *manvantara* ou *Época de Manu*, ou seja, cada um dos quatorze períodos que constituem um *kalpa* ou dia de *Brahmā*⁴, que começa com a criação (*sr̥ṣṭi*), quando o universo é emanado pela substância divina, transcendente e não

¹ Até o momento da redação deste Artigo, era possível contar, desde a tradução de William Jones, dezesseis edições oficiais publicadas de traduções para idiomas ocidentais das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), sendo doze em língua inglesa e quatro em língua francesa (cf. Olivelle, 2005, p. 1000). Existe um consenso entre especialistas e estudiosos do assunto, como Pandurang Vaman Kane, Patrick Olivelle, Romila Thapar e Max Weber, de que o registro por escrito no original em sânscrito das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) tenha se dado entre 200 A.E.C. e 200 E.C.

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

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

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

Existem outros seis Manus na linhagem deste Manu, o filho do Não-Criado [Svāyambhūva]: Svārociṣa, Auttami, Tāmasa, Raivata, Cākṣuṣa, de grande esplendor, e o filho de Vivasvat. Possuindo grande nobreza e poder, cada um deles trouxe consigo sua própria progeneratura. Estes sete Manus de imensa energia, com o filho do Não-Criado [Svāyambhūva] em sua cabeça, engendraram e cuidaram de todo este mundo, do que se move e do que não se move, cada um em sua própria Época [am̐tara].⁵

Enquanto um tratado hindu que aponta para um modelo espiritual idealizado de prescrição social, o *MDh* é essencialmente constituído por preceitos éticos e jurídicos, injunções rituais e perspectivas futuras de condições ônticas da alma que visam um fim qualitativo a ser alcançado. Uma questão advinda desta perspectiva se debruça sobre as plausibilidades históricas ou empíricas de extensão das realidades rituais e ético-morais prescritas pelo *MDh*, ou até que ponto e de quais maneiras seu conteúdo reflete as condições materiais e os valores culturais identificáveis numa sociedade hindu da época atribuída a sua composição. Dos argumentos apontados por Axel Michaels acerca desta problemática em torno dos *Dharmaśāstras* e da prática da lei hindu clássica, destaca-se aquele que afirma ter a lei hindu se baseado na administração de máximas não-escritas enquanto versos flutuantes de normas preservadas mnemonicamente e parcialmente registradas em sânscrito nos livros normativos, muitas das quais “aplicáveis somente a castas e grupos sociais específicos, de modo que devessem ser compreendidas como um registro de costumes regionais e não apenas como códigos legais ou fantasias morais brāhmaṇicas.” (Michaels, 2010, p. 58).

A este respeito, chama a atenção uma coletânea de dez textos de sociologia da religião, de autoria do jurista, economista e sociólogo alemão Karl Emil Maximilian Weber (1864-

⁵ “61-62. There are six further Manus in the lineage of this Manu, the son of the Self-existent One: Svārociṣa, Auttami, Tāmasa, Raivata, Cākṣuṣa, of great energy, and the son of Vivasvat. Possessing great nobility and might, they each have brought forth their own progeny. / 63. These seven Manus of immense energy, with the son of the Self-existent One at their head, gave rise to and secured this whole world, the mobile and the immobile, each in his own Epoch.” (MDh I,61-63. In: Olivelle, 2005, p. 90). No *saṃhitā* consta: “svāyambhūvasyāsya manoḥ ṣaḍvamsyā manavo’pare / sṛṣṭvantaḥ prajāḥ svāḥ svā mahātmāno mahaujasah / svārociṣaṣcauttamiṣca tāmaso raivatatasthā / cākṣuṣaṣca mahātejā vivasvatsuta eva ca / svāyambhūvādyāḥ saptaita manavo bhūritejasah / sve sve’ntare sarvamidamutpādyāpuṣcarācaram”.

1920), escritos entre 1916 e 1917 e traduzidos posteriormente em 1958, sob o título *The religion of India*⁶. Esta obra é um dos estudos weberianos que procuram investigar os obstáculos que os países classificados no início do século XX E.C. como “em desenvolvimento” ofereciam à industrialização e à modernização segundo padrões ocidentais. Em outras palavras, o alemão busca responder por que esses países teriam falhado tanto em revelar as conseqüências das tendências racionalizantes que tiveram tamanha afinidade com as transformações tecno-científicas do Ocidente. O caso indiano se destacaria pela presença, em sua própria história, de vários traços culturais propensos ao capitalismo moderno⁷, a partir dos quais Weber se pergunta de que maneira este mesmo capitalismo, no senso ocidental do termo, pôde ter sido coibido pela cultura indiana, ou como ele não se desenvolveu de forma autóctone antes ou durante o domínio inglês sobre a Índia. O sociólogo destaca que

A justiça indiana desenvolveu numerosas formas que podiam ter servido a objetivos capitalistas tão bem e facilmente quando instituições correspondentes em nossa própria lei medieval. A autonomia da camada social dos comerciantes na elaboração das leis foi, no mínimo, equivalente àquela dos nossos próprios comerciantes. O artesanato e a especialização ocupacional indianas eram altamente desenvolvidos. Do ponto de vista do desenvolvimento capitalista possível, a capacidade aquisitiva dos indianos de todas as camadas sociais deixa pouco a desejar e não se encontra, em lugar algum, tão pouca rejeição à economia e uma consideração tão alta pela riqueza.⁸

Além da prática do comércio, outras atividades circunscritas a realidades monetárias – como o cumprimento de penitências védicas através do pagamento em dinheiro – são amplamente perceptíveis em alguns textos sagrados hindus, dentre os quais o *MDh*⁹. A partir

⁶ A produção bibliográfica acadêmica brasileira já conta com uma resenha desta obra de Max Weber, publicada na Revista *Sacrilegens*, v. 10, n. 2, jul-dez/2013, intitulada “Uma sociologia das religiões indianas: O estudo de Max Weber sobre o Hinduísmo e o Budismo” (cf. Carvalho, 2013, pp. 163-167).

⁷ Weber aponta, logo no início do primeiro capítulo (*India and Hinduism*), para o fato de que a Índia, já no passado, era uma terra de aldeias e da organização social mais inviolável baseada no nascimento (conhecido como sistema de castas), onde, ao mesmo tempo, praticava-se amplamente o comércio, seja circunscrito ao subcontinente indiano, seja com os babilônios ou os gregos, tendo recebido inclusive praticantes do Zoroastrismo vindos da Pérsia, além de judeus, que chegavam com o mesmo objetivo (Weber, 1958, p. 3).

⁸ “Indian justice developed numerous forms which could have served capitalistic purposes as easily and well as corresponding institutions in our own medieval law. The autonomy of the merchant stratum in law-making was at least equivalent to that of our own medieval merchants. Indian handicrafts and occupational specialization were highly developed. From the standpoint of possible capitalistic development, the acquisitiveness of Indians of all strata left little to be desired and nowhere is to be found so little antichrematism and such high evaluation of wealth.” (Weber, 1958, p. 4).

⁹ No extenso trecho dedicado aos 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*) (MDh VIII,47-IX,250), encontra-se a seguinte passagem: “A tradição (*smṛti*) determinou 250 paņas como a multa mais baixa; 500 paņas devem ser considerados como a multa média; e 1.000 paņas, a mais alta. Se o devedor admitir que ele deve, ele deve ser multado em 500; mas se ele negar, o dobro disto – este é o decreto de Manu.” (“Tradition has determined 250 Paņas as the lowest fine; 500 Paņas should be considered the middle fine; and 1,000 Paņas, the highest. If the debtor admits that he owes the debt, he ought to be fined 500; but if he denies, twice as much – that is Manu’s decree.” MDh VIII, 138-139. In: Olivelle, 2005, p. 174). No *samhitā* consta:

disto, é possível questionar: quais são os aspectos religiosos e seculares nos usos que o *MDh* faz do comerciante hindu (*vaiśya*)? Como este comerciante é descrito e qualificado segundo as características seculares e religiosas que lhe são atribuídas? Como o *MDh* enxerga nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção? De que maneira 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, em relação ao comerciante hindu (*vaiśya*)?

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

O *MDh* constitui um dos principais *Dharmaśāstras* (*Tratados sobre o Dharma*), ou seja, antigos textos sagrados em sânscrito que suplementam e explicam as determinações ou proibições contidas nas quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* – *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*¹⁰ – 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 védica¹¹. 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.

“pañānāṃ dve śate sardhe prathamah sāhasah smṛtaḥ / madhyamah pañca vijñeyaḥ sahasraṃ tveva cottamaḥ / r̥ne deye pratijñāte pañcakaṃ śatamarhati / apahnavē taddviguṇa tanmanoranuśāsanam”. Paṇa, ou Kārṣāpaṇa, é basicamente uma moeda de cobre que pesava aproximadamente 9,33 gramas. O Kārṣāpaṇa de prata pesava 3,76 gramas (cf. Olivelle, 2005, p. 997).

¹⁰ 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 *Ṛgveda*, 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).

¹¹ Dentre os principais *Dharmaśāstras* pode-se mencionar o *Yājñavalkya-Dharmaśāstra*, o *Kātyāyana-Dharmaśāstra*, o *Nāradya-Dharmaśāstra*, o *Bṛhaspati-Dharmaśāstra* e o *Mānava-Dharmaśāstra*, também conhecido como *Leis de Manu*.

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 aloca em progressão ascendente, de modo que a aspiração subsequente não exclui suas precedentes, mas as incorpora e empresta um novo sentido¹². *Kāma* se refere à satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao amor, ao afeto, e a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos. *Artha*, por sua vez, engloba não só a busca e obtenção de prosperidade material, como também trata de aspectos relacionados ao exercício da política e da economia. O último dos *puruṣārthas* acima elencados, *mokṣa*, vem da raiz *muc*, que significa “desatar, livrar, soltar, libertar, liberar, deixar em liberdade, sair de, abandonar, largar” (Zimmer, 2003, p. 41), no sentido de uma busca espiritual última enquanto conhecimento da natureza fundamental do Si-Mesmo que suspende toda e qualquer busca objetiva (mundana ou transcendente).

A dimensão semântica do conceito de *dharma* que interessa aqui é a de que ele governa todo aspecto e toda atividade na vida de um praticante hindu ao englobar toda uma prescrição de deveres éticos e pressupor a realização de rituais por parte do indivíduo 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.

Vale ressaltar que o *saṃsāra* incorpora a polissemia dos termos modernos 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

¹² As palavras do *MDh* no trecho dedicado ao *dharma* do *brahmacarya* a respeito da propensão benfazeja dos três primeiros *puruṣārthas* listados são dignas de nota: “Alguns dizem que *dharma* e *artha* conduzem ao bem estar; outros, *kāma* e *artha*; e outros ainda, que somente o *dharma* ou somente o *artha*. Mas a norma estabelecida é esta: todo o conjunto (*trivarga*) conduz ao bem estar” (“Some say that Law and Wealth are conducive to welfare; others, Pleasure and Wealth; and still others, Law alone or Wealth alone. But the settled rule is this: the entire triple set is conducive to welfare”. *MDh* II,224. In: Olivelle, 2005, p. 106). No *saṃhitā* consta: “*dharmārthāvucyate śreyāḥ kāmārthau dharma eva vā / artha eveha vā śreyastrivarga iti tu sthitiḥ*”.

como ações rituais podem ter reflexos não apenas em condições espirituais, mas adquirir dimensões seculares no contexto hindu de acordo com o *MDh*, de modo que, apesar de apoiar-se numa dinâmica espiritual, “o termo *samsāra* também é amplamente aplicado à existência mundana em si.” (Rodrigues, 2006, p. 51, grifo do autor). A compreensão de *dharma* tal como desenvolvido no *MDh* se dá muito em função da compreensão da doutrina do *samsāra* por esta conferir uma plausibilidade material e espiritual à vida de um hindu em sua totalidade.

Assim como os *Dharmaśāstras*, os *Gṛhyasūtras* são textos que também estabelecem uma relação indireta, preliminar e mediada com o conhecimento védico, servindo igualmente como um encaminhamento introdutório aos *Brāhmaṇas* ao descrever especificamente os rituais domésticos comuns, que tratam das simples cerimônias de caráter diário ou sazonal do lar hindu e visam o cumprimento de deveres para com os ancestrais, além de constituir desdobramentos inevitáveis de ações de existências anteriores, sem produzir resultados para existências subsequentes (*prarambda-karma*). Os *Dharmaśāstras* e os *Gṛhyasūtras* fazem parte de um conjunto maior de textos e tradições religiosas do Hinduísmo tradicionalmente designados pelo termo sânscrito de *Kalpasūtras*, “principalmente preocupados em oferecer uma descrição sucinta e sistemática de todos os sacrifícios védicos e costumes prevalentes no momento da sua composição”¹³, que não só refletem as demandas do *dharma*, como também determinam fundamentalmente o sistema *varṇa-āśrama*, principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras*.

O sistema *varṇa-āśrama* pode ser visto não só como uma característica religiosa e sociológica exclusiva das tradições religiosas do Hinduísmo, como também um dos desdobramentos da antiga e plural cultura védica, na qual convivem e se sobrepõem dois critérios distintos – o das quatro estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*), e o das quatro etapas de vida (*āśramas*) – que guardam entre si relações orgânicas e de interdependência, de modo que se busque uma estabilidade social, econômica e política, bem como o bem-estar espiritual de todos os membros da sociedade védica.

As divisões sócio-ocupacionais (*varṇas*) são dispostas numa hierarquia encabeçada pelo *brāhmaṇa* (sacerdote erudito), abaixo do qual vem o *kṣatriya* (guerreiro ou administrador público), seguido, por sua vez, pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *śūdra* (servo).

¹³ “chiefly concerned with giving a succinct and systematic account of all the Vedic sacrifices and customs prevalent at the time of their composition” (Gopal, 1983, pp. 1-2). De fato, nisto reside uma diferença fundamental entre os *Brāhmaṇas* e os *Kalpasūtras* no que diz respeito aos seus escopos e objetivos, pois enquanto os primeiros visam estabelecer doutrinas ritualísticas e explicar a significância de vários atos nos sacrifícios védicos, os últimos apenas registram os rituais e tradições correntes em suas respectivas escolas védicas (*śākhās*) sem a preocupação de explicá-los ou justificá-los (Idem).

Esta hierarquia é um reflexo do *samsāra*, concepção religiosa hindu baseada no fluxo espiritual de evolução da alma individual através de várias de suas existências. Uma dimensão implícita no sistema de *varṇas* é o fato de configurar uma condição ôntica da alma eterna neste mundo 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*.

Conjugada com estas concepções transmigracionais, a condição ontológica da alma numa determinada existência 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 *samsāra*, de modo que o nascimento num determinado *varṇa* seria um reflexo da condição existencialmente qualitativa da respectiva alma numa existência neste mundo. 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 apropriada –, de modo que no *MDh* encontra-se uma relação da hierarquia dos *varṇas* com a hierarquia existencialmente qualitativa dos *guṇas*.

Uma realidade ritualística fundamental para esta concepção metaempírica hindu é a realização de cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) prescritas pelo *MDh* para os chefes de família (*grhins*) dos três *varṇas* superiores: (i) *Deva-yajña* – oferenda com fogo às divindades (*devas*); (ii) *Pitr-yajña* – libação oferecida aos ancestrais (*pitrs*); (iii) *Bhūta-yajña* – sacrifício para com os seres vivos; (iv) *Manuṣya-yajña* – reverência (*pūjā*) e recepção aos hóspedes (*atithis*); e (v) *Brahma-yajña* – recitação suave dos textos védicos. A relevância dos *Pañca Mahāyajña* consiste no fato de constituírem comportamentos imperativos enquanto desdobramentos inevitáveis de ações realizadas em existências passadas (*prarabdha-karma*), objetos de atenção dos *Gṛhyasūtras*.

A outra dimensão que a categoria de *varṇa* pode historicamente adquirir é a de um grande conjunto compreendendo uma pluralidade de comunidades (*jātis*) com suas denominações próprias, como se cada *varṇa* fosse uma unidade ético-espiritual maior com especificidades sócio-ocupacionais, comportando várias *jātis* como suas compartimentações menores enquanto entidades empíricas. Alguns desafios enfrentados por estudos antropológicos contemporâneos se baseiam num processo recente de desambiguação dos

sentidos que a palavra casta pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu, usada por vezes de forma ambivalente, e nem sempre consciente, para designar tanto a categoria ético-espiritual dos *varṇas* quanto para se referir às *jātis* especificamente¹⁴.

As etapas de vida (*āśramas*) consistem na etapa do estudante védico (*brahmacarya*), que se constitui na prática do estudo e recitação dos *Vedas* e de austeridades morais a serem vividas pelo estudante (*brahmacārī*); no estágio marital (*gṛhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja de modo restrito no âmbito familiar, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu; na etapa de vida retirada na floresta (*vānaprastha*) enquanto uma fase intermediária e, simultaneamente, propedêutica ao quarto estágio (*parivrajyā*), no qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que vinculem aos laços familiares e sociais, de modo que o *parivrājaka* adote o *modus vivendi* de um asceta errante e mendicante. Tecnicamente, o sistema de *āśramas* não tem que ser obrigatoriamente cumprido em sua totalidade numa só existência neste mundo, podendo o hindu optar pela permanência no *brahmacarya* por toda sua vida, ou pelo ingresso subsequente em qualquer um dos outros três *āśramas* até sua morte¹⁵.

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 *sūdras*¹⁶: “Para um *brāhmaṇa*, a iniciação védica deve ser realizada no oitavo ano desde a sua concepção; para um *kṣatriya*, no décimo-primeiro ano desde a sua concepção; e

¹⁴ Não é objetivo deste Artigo entrar nas minúcias destes estudos antropológicos contemporâneos, nem explorar detalhes acerca da realidade histórica plural destas comunidades empíricas, rituais e simbólicas (*jātis*) que caracterizam e estruturam o que tradicionalmente se convencionou denominar sistema de castas. O foco deste texto é o esforço de enxergar dimensões religiosas e seculares como diretrizes que caracterizam o sistema *varṇa-āśrama* enquanto uma manifestação histórico-religiosa das tradições do Hinduísmo expressa literariamente nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, assim como em outros textos sagrados hindus.

¹⁵ “É claro, portanto, que para Manu a passagem através dos quatro *āśramas* era um dentre vários paradigmas para se levar uma vida religiosa. Embora Manu assim o apresente, o sistema clássico não é nem tão central nem tão normativo em seu *śāstra* quanto na literatura brāhmaṇica posterior.” (“It is clear, therefore, that for Manu the passage through the four *āśramas* was one of among several paradigms for leading a religious life. Although Manu presents the classical system, it is neither as central nor as normative in his law book as it is in later Brāhmaṇical literature.” In: Olivelle, 1993, p. 142).

¹⁶ 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).

para um *vaiśya*, no décimo-segundo ano desde a sua concepção”¹⁷. Após o *upanayana*, o menino *ārya* inicia sua primeira etapa de vida (*āśrama*), a etapa do estudante védico – *brahmacarya* –, na qual ele se torna um *brahmacārī*, “aquele que deve ser ensinado” (*śiṣya*), “aquele que serve e acompanha seu guru” (*antevāsin*), quando as crianças vão para a residência do mestre espiritual (*gurukula*)¹⁸. Depois de cumprir o período de *brahmacarya* e passar pelo rito de retorno para a casa de seus pais (*samāvartana*), o homem *ārya* pode optar por seguir o *dharma* de um chefe de família hindu (*grhin*), o *dharma* de um eremita hindu da floresta (*vānaprastha*) ou o *modus vivendi* de um asceta errante e mendicante (*parivrājaka*).

Uma característica determinante do *MDh*, importante também para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares do comerciante hindu (*vaiśya*), é sua propensão em classificar e qualificar, exaustivamente, todo e qualquer tipo de existência possível, seja humana, animal, material e espiritual, nos limites de experiência e objetivos sociológicos e religiosos previstos pelo sistema *varṇa-āśrama*, sendo possível identificar certas tendências taxonômicas e, de certo modo, enciclopédicas, na compilação e avaliação aplicadas a certos contextos de elegibilidade e seleção qualitativas de elementos humanos e materiais para o desempenho dos rituais e as condutas éticas segundo os fins seculares e espirituais almejados.

Vale destacar também a relevância dos nove comentários (*bhāṣyas*) em sânscrito¹⁹ 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, da estratificação sócio-ocupacional (*varṇa*) do comerciante hindu (*vaiśya*).

¹⁷ “For a Brahmin, the vedic initiation should be carried out in the eighth year from conception; for a Kṣatriya, in the eleventh year from conception; and for a Vaiśya, in the twelfth year from conception.” (MDh II,36. In: Olivelle, 2005, p. 96). No *samhitā* consta: “garbhāṣṭame’bde kurvīta brāhmaṇasyopanāyanam / garbhādekādaśe rājño garbhātu dvādaśe viśaḥ”.

¹⁸ Olivelle afirma que o pensamento indiano antigo associava um padrão definitivo de comportamento ou conduta de vida com um lugar ou região específica, sendo possível denominar de *āśrama* “os modos de vida daqueles pertencentes aos *āśramas* de estudante, chefe de família e eremita [...] relacionados às suas respectivas residências: a morada do guru, o [próprio] lar e a floresta” (“the modes of life of those belonging to the *āśramas* of student, householder, and hermit [...] referred to by their respective residence: teacher’s house, home, and forest” In: Olivelle, 1993, p. 18).

¹⁹ 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 Rāghavananda, o *Nandinī* de Nandana, além dos comentários de Rāmacandra e Maṇirāma.

2. Aspectos seculares do comerciante hindu (*vaiśya*) segundo as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

A partir da maneira pela qual o *MDh* descreve e qualifica o comerciante hindu (*vaiśya*) segundo as funções de natureza secular que lhe atribui no âmbito do sistema *varṇa-āśrama*, é possível enxergar uma relação de simbiose entre o *dharma* do *vaiśya* e o *dharma* dos demais *varṇas*, pois coube aos indivíduos do terceiro *varṇa* o dever de suprir a sociedade védica com os meios materiais minimamente imprescindíveis para a garantia não só da sobrevivência material dos indivíduos, como também do cumprimento das exigências dos seus respectivos *dharmas*, de modo que os *vaiśyas* e os outros *varṇas* sejam irrevogavelmente distintos mas inevitavelmente inseparáveis. No pequeno trecho do capítulo IX (326-333), dedicado especificamente ao comerciante hindu (*vaiśya*), o *MDh* afirma que, após o *upanayana* e o matrimônio, o *vaiśya* deve se dedicar constantemente ao comércio e à pecuária, “pois, após criá-los, Prajāpati entregou os animais domésticos aos cuidados do *vaiśya* e, ao *brāhmaṇa* e ao rei, todas as criaturas.”²⁰

Segundo o *MDh*, o *vaiśya* deve dominar os conhecimentos circunscritos ao comércio, tais como os valores relativos das gemas, pérolas, corais, metais, tecidos, perfumes e condimentos, as características desejáveis e indesejáveis das mercadorias, os lucros e perdas prováveis de certos negócios, os métodos de estocar mercadorias e os procedimentos de compra e venda, além de procurar se informar muito bem sobre os salários a serem pagos aos servos. Além disso, ele deve desenvolver habilidades para a agropecuária no que tange ao plantio das sementes, às qualidades das terras agrícolas, aos meios de pesagem e medida, e à melhor maneira de se criar animais, sem se esquecer da atenção a algumas realidades culturais pertinentes, como os aspectos positivos e negativos das regiões, e os diferentes idiomas das pessoas (*MDh* IX,329-332), de modo que “Ele deve se esforçar ao máximo para aumentar suas posses de acordo com o *dharma* e distribuir diligentemente provisões a todas as criaturas.”²¹

²⁰ “for, after creating them, Prajāpati handed over to the Vaiśya the farm animals, and to the Brahmin and the king, all creatures.” (*MDh* IX,327. In: Olivelle, 2005, p. 207). No *samhitā* consta: “prajāpatirhi vaiśyāya sṛṣṭvā paridade paśūn / brāhmaṇāya ca rājñe ca sarvāḥ paridade prajāḥ”. Prajāpati, literalmente “Senhor das criaturas”, é o deus criador por excelência nos *Brāhmaṇas* e nas *Upaniṣads*.

²¹ “He should make the utmost effort at making his assets grow in accordance with the Law and diligently distribute food to all creatures.” (*MDh* IX,333. In: Olivelle, 2005, p. 207). No *samhitā* consta: “dharmeṇa ca dravyavṛddhāvātiṣṭhedyatnamuttamam / dadyācca sarvabhūtānāmanameva prayatnataḥ”. No versículo 328 do Capítulo IX o *MDh* indica que um *vaiśya* nunca deve cogitar de se furtar à criação de animais, de modo que esta ocupação se restrinja somente aos homens nascidos neste *varṇa* e que “sob nenhuma circunstância qualquer outro cuidará deles.” (“under no circumstances shall anyone else look after them.”. *MDh* IX,328. In:

A partir disto, fica claro por que, na etiqueta social prescrita ao primeiro *āśrama*, o *brahmacārī* deve saudar um *vaiśya* perguntando-lhe se suas posses estão seguras (MDh II,127); ou, por que um *vaiśya* se purifica ao tocar seu agulhão e as rédeas de seus bois, após banhar-se segundo o rito prescrito (MDh V,83.99); ou ainda, por que num julgamento no qual foi chamado para ser testemunha em favor de um credor acerca do não-pagamento de dívidas (*ṛnādāna*) ele deve ser interrogado pelo juiz sobre suas vacas, sementes e ouro (MDh VIII,88), pois a eminência do homem *vaiśya* vem de sua riqueza material, da quantidade dos seus grãos e de suas mercadorias (MDh II,155); assim como a razão pela qual se espera que o primeiro nome de um recém-nascido *vaiśya* denote riqueza, e o segundo, prosperidade (MDh II,31)²².

Acerca deste pano de fundo social e histórico de uma típica aldeia hindu no subcontinente indiano – aproximadamente entre o terceiro século A.E.C. e o terceiro século E.C. (cf. Olivelle, 2010, p. 57) –, Ram Gopal, para quem esta aldeia era “uma unidade econômica bem constituída”²³, ressalta que

A maior parte da população indiana vivia, então, em aldeias e se ocupava com a agricultura, a pecuária e o artesanato. A economia da região era essencialmente rural em suas características. Toda aldeia era mais ou menos auto suficiente para corresponder às suas necessidades. Comida, grãos, leite, carne, couro, lã, algodão, instrumentos necessários, utensílios e outros artigos de necessidade diária eram produzidos na própria aldeia. As necessidades administrativas e culturais da aldeia também eram localmente correspondidas em grande alcance. Os produtos excedentes da aldeia eram exportados para outros lugares. Ouro, ornamentos dourados, e mercadorias raras eram importados em troca.²⁴

Olivelle, 2005, p. 207). No *saṃhitā* consta: “na ca vaiśyasya kāmāḥ syānna rakṣeyaṃ paśūnīti / vaiśye cecchati nānyena rakṣitavyāḥ kathamcana”.

²² Assim como pela água que ele apenas toma em sua boca (MDh II,62).

²³ “a well-knit economic unit” (Gopal, 1983, p. 145). Importante ressaltar aqui a propensão de especialistas em localizar o norte do subcontinente indiano como local de composição do *MDh*, e, conseqüentemente, a realidade histórica mais imediata à sua percepção. Em sua edição crítica, Olivelle endossa a perspectiva de que todo o *MDh* teria sido composto apenas por um *brāhmaṇa* instruído, de algum lugar da Índia setentrional (Olivelle, 2005, p. 20). Ao se discutir a perspectiva de aldeia hindu segundo o *MDh*, pode-se supor que a região da planície Indo-gangética teria sido a realidade histórica constituída por várias dessas aldeias indianas que possivelmente inspiraram a composição literária do *MDh*. Uma coincidência que corrobora esta suposição é a concepção de território sagrado hindu sob a direção espiritual dos *brāhmaṇas*, descrito no *MDh* (II,17-24) com o nome de *Āryāvarta* (ou *Brahmāvarta*), exatamente correspondente à geografia da planície Indo-gangética.

²⁴ “The greater part of Indian population then lived in villages and occupied themselves with agriculture, cattle-breeding, and handicrafts. The economy of the country was essentially rural in character. Every village was more or less self-sufficient to meet most of its needs. Food, grains, milk, meat, hides, wool, cotton, necessary implements, utensils, and other articles of daily necessity were produced in the village itself. Administrative and cultural needs of the village were also met locally to a great extent. Surplus products of the village were exported to other places. Gold, golden ornaments, and rare commodities were imported in exchange.” (Gopal, 1983, p. 145).

Outros aspectos seculares dos *vaiśyas* estão presentes no trecho dos 18 casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*) (MDh VIII,47-IX,250), nos quais a dignidade de um *vaiśya* pode ser equivalente à dos outros *varṇas* no que diz respeito a algumas manifestações verbais suas em público, ao contrário do que se refere a sua relação com os bens materiais alheios. Ao passo que um *vaiśya* pode, legitimamente, servir de testemunha em favor de um credor em processos judiciais acerca do não-pagamento de dívidas (*ṛnādāna*) por parte do respectivo devedor, a vida de um *vaiśya* tem mais valor do que uma verdade que possa levar a sua própria execução no caso dele prestar um falso testemunho (MDh VIII,104). O *vaiśya* é tão passível de multa por difamar um *brāhmaṇa* quanto um *brāhmaṇa* o é pela mesma ofensa dirigida a um *vaiśya* (MDh VIII,267-268), de modo que os dois se equivalem na pena que lhes é designada pelo mesmo tipo de crime, apesar de hierarquicamente distintos na esfera sócio-ocupacional. A responsabilidade de um *vaiśya* por um furto (*steya*) cometido é proporcional à sua posição na hierarquia do sistema de *varṇas*, ou seja, maior do que a de um *śūdra* e menor do que a de um *kṣatriya* e um *brāhmaṇa* (MDh VIII,337).

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

Duas observações de Max Weber que encontram respaldo no *MDh* são pertinentes para uma compreensão secular do *vaiśya* no sistema *varṇa-āśrama*. A primeira é uma característica sociológica do *vaiśya* com relação aos outros três *varṇas*, pois, como é possível notar, apesar de não ter os privilégios ritualísticos dos *brāhmaṇas* e dos *kṣatriyas*, os *vaiśyas* tinham o privilégio da posse sobre a terra, ao contrário dos *śūdras* (Weber, 1958, p. 77). Além disso, o contexto histórico de surgimento do *MDh*²⁵ testemunhou o desenvolvimento urbano do subcontinente indiano, o que, para Weber, teria promovido uma consolidação do princípio de não-violência em todas as esferas da ação humana, seja física, verbal ou mental (*ahiṃsā*),

²⁵ Cf. CARVALHO, Matheus Landau de. Aspectos históricos do contexto de surgimento das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*). *Plura*: Revista de Estudos de Religião, vol. 5, nº 1, 2014, p. 90-112.

também observado, entre outros, pelo Budismo e pelo Jainismo, gerando uma circunscrição social e ritual dos *vaiśyas* por, inevitavelmente, maltratarem e destruírem animais na aragem do solo e em sua própria criação, de maneira que o cultivo de várias espécies de grãos e a pecuária teriam caído na reprovação social védica por serem consideradas práticas degradantes e profanadoras por várias razões ritualísticas e existenciais:

Um brāhmaṇa, ou mesmo um kṣatriya, que ganha a vida através de uma ocupação de vaiśya, deve tentar o possível para evitar a agricultura, a qual envolve agressão aos seres vivos [hiṃsā] [...]. Pessoas acham que a agricultura é algo salutar. Mesmo assim é uma ocupação condenada pelas pessoas virtuosas; o arado com uma ponta de ferro dilacera o solo, assim como as criaturas que nele vivem.²⁶

Max Weber assinala ainda que “a ênfase crescente sobre a cultura literata e o aprendizado como a suprema qualificação religiosa e estamental no lugar do carisma mágico levou a uma opressão social do camponês.”²⁷

3. Aspectos religiosos do comerciante hindu (*vaiśya*) segundo as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

O modo pelo qual o *MDh* qualifica e descreve o comerciante hindu (*vaiśya*) segundo as características religiosas que lhe atribui na esfera do sistema *varṇa-āśrama* circunscreve-se aos âmbitos ritualísticos e ontológicos de sua alma eterna e individual (*ātman*), com alguns reflexos em suas realidades matrimoniais.

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

O *vaiśya* comunga de uma prerrogativa ritual importante no universo védico. Como bem salienta Gopal (1983, p. 123), no momento do estabelecimento do fogo sagrado doméstico (*gr̥hyāgni*) de um *dvija*, alguns *Gr̥hyasūtras*²⁸ prescrevem que o fogo deve ser

²⁶ “A Brahmin, or even a Kṣatriya, who earns a living by the Vaiśya occupation, should try his best to avoid agriculture, which involves injury to living beings [...]. People think that agriculture is something wholesome. Yet it is an occupation condemned by good people; the plow with an iron tip lacerates the ground as well as creatures living in it.” (MDh X,83-84. In: Olivelle, 2005, p. 212). No *samhitā* consta: “vaiśyavṛtyāpi jīvaṃstu brāhmaṇaḥ kṣatriyo’pi vā / hiṃsāprāyāṃ parādhīnāṃ kṛṣiṃ yatnena varjayet / kṛṣiṃ sādhviti manyante sā vṛtīḥ sadvigarhitā / bhūmiṃ bhūmiśayāṃścaiva hanti kāṣṭhamayomukham”.

²⁷ “the increasing emphasis on literary culture and learning as the supreme religious and status qualification in place of magical charisma led to the social oppression of the peasant.”. (Weber, 1958, p. 84).

²⁸ *Gobhila Gr̥hyasūtra* I, 1, 15; *Pāraskara Gr̥hyasūtra* I, 2, 3; *Śāṅkhāyana Gr̥hyasūtra* I, 1, 8.

trazido da casa de um *vaiśya*, de preferência rico em gado. Por outro lado, certas características seculares são suficientes para privar um *vaiśya* ou alguém que se aproxime de suas condições sócio-ocupacionais prescritos pelo *MDh* de alguns privilégios rituais: com relação ao *Manuśya-yajña*, ainda que um *vaiśya* satisfaça as condições para ser recebido como hóspede (*atithi*) na residência de um *brāhmaṇa gr̥hin* – ao estar desprovido de qualquer tipo de provisões no momento de sua chegada no respectivo lar, viver numa aldeia diferente do anfitrião, chegar no momento da refeição e ser desconhecido da família do respectivo *gr̥hin* – ele deve ser servido junto com os servos do anfitrião (MDh III,112).

Pessoas no exercício de ocupações que se aproximem de atividades típicas dos *vaiśyas* – como indivíduos que fabricam arcos e flechas, que tratam de elefantes, bois, cavalos e camelos, que vivem do comércio, que sejam usurárias, que pertençam a uma corporação, e também um comerciante de carnes, um pastor de rebanho, que cuide de carneiros e búfalos, ou que subsista com agricultura – são consideradas impróprias para participar do *Deva-yajña*, do *Pitr-yajña* e do *Śrāddha* (MDh III,152-154.160.162.166). Ao contrário do discípulo *brāhmaṇa*, é negada ao *brahmacārī* nascido no *varṇa* dos *vaiśyas* e que esteja sob condições de mendicância a comensalidade em rituais dedicados aos *devas* e aos ancestrais (MDh II, 190). O período de impureza de um *vaiśya* é de quinze dias após a morte de uma pessoa pertencente a sua ancestralidade, um período maior do que aquele designado para os dois *varṇas* superiores.

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

nascido de mulher *brāhmaṇa*, seja equivalente a dois décimos do total de bens do pai *brāhmaṇa*, menor do que uma herança prescrita para um filho de mãe *brāhmaṇa* ou *kṣatriya* e maior do que para um gerado de mulher *śūdra*. Um filho de pai *vaiśya* e mãe *śūdra* receberá o que seu pai puder lhe dar (MDh IX,151.153.155).

Um curioso aspecto religioso acerca do *vaiśya* no *MDh* é sua ausência no trecho sobre os atributos (*guṇas*) da alma, fato que não nos permitiria configurar, espiritualmente, um *vaiśya* do ponto de vista de um destes atributos pelo qual sua alma eterna e individual (*ātman*) mais se distingue, quais sejam, *sattva*, *rajas* ou *tamas*, mas apenas por suas atribuições sócio-ocupacionais estabelecidas a partir do nascimento em seu próprio *varṇa*. Digno de nota é o fato do *vaiśya* ser o único *varṇa* ausente nesta configuração religiosa transcendental da alma segundo o *MDh*, na qual a alma eterna e individual de um *brāhmaṇa* se caracterizaria pela predominância de *sattva* (MDh XII,48), a alma de um *kṣatriya* seria majoritariamente constituída por *rajas* (MDh XII,46), e a alma de um *śūdra*, por *tamas* (MDh XII,43).

Considerações Finais

O *vaiśya* parece nunca ter uma localização bem definida na cultura hindu segundo uma percepção das diretrizes seculares e religiosas que o *MDh* lhe atribui no sistema *varṇa-āśrama*. Ao mesmo tempo em que, secularmente, goza de uma irrevogabilidade material pelo dever que se lhe atribui de garantir a sobrevivência material dos indivíduos da sociedade védica, o *vaiśya* seria objeto de resignação por parte dos demais hindus no exercício de seu próprio *dharma* por inevitavelmente distanciar-se de uma obediência aos princípios de não-agressão irrestrita (*ahiṃsā*). Ao passo que ele é formalmente inserido na participação de vários e importantes rituais védicos, constituindo-se sócio-ocupacionalmente como um dos momentos de evolução de uma alma individual através de várias de suas existências, a alma de um *vaiśya* não se caracterizaria pela predominância de quaisquer dos atributos (*guṇas*) da alma segundo as tradições hindus, deixando uma verdadeira incógnita de cunho religioso sobre uma fisiologia de sua própria alma eterna e individual.

Manifestação genuína da cultura milenar indiana, o *vaiśya* representa um capítulo curioso de expressão hindu na história do *homo religiosus*. A maneira insólita pela qual ele é assimilado e compreendido pela cultura védica se deve, muito provavelmente, às diretrizes taxonômicas e enciclopédicas que caracterizam os processos de prescrição e descrição da ortodoxia e ortopraxia hindus presentes em todo o *MDh*, segundo sua propensão em

classificar e qualificar, exaustivamente, a existência humana nos limites de experiência e objetivos seculares e religiosos previstos pela consuetudinidade védica do sistema *varṇa-āśrama*.

Com efeito, a percepção das dimensões religiosas e seculares do *vaiśya* nos possibilita compreender não apenas estas e outras dimensões *sui generis* das tradições do Hinduísmo no cenário religioso mundial, mas também da Índia enquanto um dos casos extraordinários de exceção em nível superlativo da humanidade, pois “tudo o que é esplêndido é tão difícil quanto raro”²⁹.

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, 1970.
- CARVALHO, Matheus Landau de. Aspectos históricos do contexto de surgimento das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, vol. 5, nº 1, 2014, p. 90-112.
- _____. Uma sociologia das religiões indianas: O estudo de Max Weber sobre o Hinduísmo e o Budismo. *Revista Sacrilegens*, v. 10, n. 2, jul-dez/2013, pp. 163-167.
- 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. Dharmaśāstra: a textual history. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- OLIVELLE, Patrick (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press, 1993.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.
- WEBER, Max. *The religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Illinois: The Free Press, 1958.
- 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.

²⁹ “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).

Considerações sobre o primeiro capítulo do *Vedāntasāra* de Sadānanda: os pré-requisitos para o empreendimento soteriológico

Considerations about the first chapter of Sadānanda's Vedāntasāra: the prerequisites for the soteriological enterprise

Bruno do Carmo Silva²⁹
kdbruno@ibest.com.br

Resumo: O *Vedāntasāra* resume-se basicamente em uma introdução aos ensinamentos vedantinos. Foi escrito por Śrī Sadānanda Yogīndra Sarasvatī, que viveu por volta da metade do século XV (ca. 1450 C.E.). Sadānanda era um *sanyāsī* (monge) da ordem “*Sarasvatī*”, que é uma das dez ordens vinculadas à filosofia não dualista (*advaita*) de Śaṅkarācārya. *Vedāntasāra* significa literalmente “A essência do *Vedānta*” (*sāra* = essência + *vedānta* = último nível dos *Vedas*). Neste trabalho me proponho a fazer algumas considerações sobre o primeiro capítulo, que contém 31 versos voltados especificamente para os pré-requisitos e preceitos soteriológicos do *Vedānta*. A filosofia vedantina apresentada pelo *Vedāntasāra* tem a libertação (*mokṣa*) como sua preocupação última, sendo que, o libertar da ignorância significa o fim do sofrimento e da insatisfação existencial, *duḥkha*.

Palavras-Chaves: *Vedāntasāra*. Filosofia. Soteriologia.

Abstract: The *Vedāntasāra* is basically summarized in an introduction to the vedantine teachings. It was written by Śrī Sadānanda Yogīndra Sarasvatī, who lived around the middle of the fifteenth century (ca 1450 AD). Sadānanda was a *sanyāsī* (monk) of the “*sarasvatī*” order, which is one of the ten orders linked to the non-dualistic (*advaita*) philosophy of Śaṅkarācārya. *Vedāntasāra* literally means “The essence of the *Vedānta*” (*sāra* = essence + *vedānta* = the last level of the *Vedas*). In this Paper, I propose to make some considerations about the first chapter, which contains 31 verses specifically addressed to the pre-requisites and soteriological precepts of *Vedānta*. The vedantine philosophy presented by *Vedāntasāra* has liberation (*mokṣa*) as its ultimate concern, in a sense that the liberation from ignorance means the end of suffering and existential dissatisfaction, *duḥkha*.

Keywords: *Vedāntasāra*. Philosophy. Soteriology.

O *Vedāntasāra* é um dos mais conhecidos epítomes (*Prakaraṇa Granthas*) da filosofia dos *Upaniṣads*³⁰, tal qual é ensinado por Śaṅkarācārya³¹ (séc. VIII), i.e., trata-se de uma síntese introdutória ao conhecimento filosófico do *Vedānta*³². Foi escrito por Śrī Sadānanda

²⁹ Bacharel em Filosofia, Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela UFJF.

³⁰ Os *Upaniṣads* são por excelência os textos soteriológicos da tradição indiana. Foram compilados por volta de 1000 a 100 AEC, com aproximadamente 108 composições, 14 delas designadas como “antigos *Upaniṣads*”. Em seu conjunto, os *Upaniṣads* também são conhecidos como *vedānta*, pois são considerados como a parte final (*anta*) dos *Vedas*, i.e., a parte que trata da sua verdade última.

³¹ Śaṅkarācārya destaca-se como o principal herdeiro da tradição *Advaita Vedānta*. Foi discípulo de Govinda, que por sua vez, era discípulo de Gauḍapāda. Fundou diversos mosteiros na Índia, nos quais, todos os mestres possuem o título de *śaṅkara* (“auspicioso”). Também é considerado por seus devotos como um dos avatares de Śiva. Embora tenha morrido jovem, com a idade de 32 anos, Śaṅkarācārya conseguiu compor mais de 400 obras de vários gêneros, pois era um proeminente filósofo e um grande poeta místico.

³² *Vedānta* é a escola mais emblemática e representativa da Índia. Foi estabelecida por Bādarāyaṇa (300-100 AEC), que também é o autor do *Brahmasūtra*. A Escola Vedānta, como o próprio nome já diz, é uma escola

Yogīndra Sarasvatī, que viveu por volta da metade do século XV (ca. 1450 C.E.)³³. Sadānanda era um *sanyāsī*, ou seja, um monge, membro da ordem “*Sarasvatī*”, que é uma das dez ordens vinculadas à filosofia não dualista de Śāṅkarācārya. Essa ordem é muito renomada em vista dos eminentes estudiosos que lhe constituíram, podemos citar dois exemplos: Madhusūdāna Sarasvatī que escreveu o *Advaitasiddhi* e Brahmānanda Sarasvatī que escreveu o *Brahmānandiyam*. Além disso, Sadānanda era um *śiṣya*, ou seja, um discípulo de Advayānanda Sarasvatī e do seu discípulo Kṛṣṇānanda Sarasvatī.

Vedāntasāra significa literalmente “A essência do *Vedānta*” (*sāra* = essência + *vedānta* = último nível dos *Vedas*³⁴). Portanto, é uma obra que apresenta os fundamentos da tradição vedantina conforme seus diversos filósofos, viz., Gauḍapāda, Śāṅkarācārya, Padmapāda, Hastāmalaka, Sureśvarācārya, etc. Sendo assim, o *Vedāntasāra* corrobora com a tradição ortodoxa dos *Vedas*, pois submete-se e compromete-se com a revelação védica (*śruti*), diferente das outras Escolas consideradas heterodoxas, e.g., Budismo, Jainismo, etc (Nikhilananda, 1931).

Em sua constituição, o *Vedāntasāra* é dividido em 6 capítulos (*aṅkas*), contendo no total 227 versos (*ślokas*) – cada capítulo enfatiza um determinado aspecto da filosofia vedantina. Sendo assim, podemos compreender melhor a sua estrutura textual a partir do seguinte esquema: (i) O primeiro capítulo contém 31 versos, voltados especificamente para os princípios soteriológicos do *Vedānta*. (ii) Já o segundo capítulo é composto de 90 versos, que explicam o que é a superimposição (*adhyāropa*³⁵), i.e., o irreal que tomamos por real pelo fato de estar superimposto à realidade. (iii) O terceiro capítulo é composto de 15 versos e aborda o processo pelo qual acontece a superimposição, i.e., como as pessoas acabam atribuindo qualidades e características pseudo-substanciais aos diversos fenômenos que se manifestam

baseada no conhecimento último dos *Vedas*, sendo que, os *Upaniṣads*, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā* formam sua tríplice fundação (*prasthāna-traya*). A principal contribuição da Escola *Vedānta* é sua investigação acerca da relação ontológica entre *ātman* (“princípio da subjetividade”) e *Brahman* (“princípio absoluto de toda objetividade”). Essa investigação fundamenta-se no princípio filosófico do *vedānta* (*siddhānta*), i.e., a discriminação racional (*viveka*) entre dois termos, onde um é a existência Real (substancial) e o outro é insubstancial, portanto, não-real. Sendo assim, o seu único propósito é discriminar o Real (*Brahman*) do ilusório (*māyā*), desfazendo a confusão entre eles.

³³ A maioria das referências, afirmam por volta do século XV. No entanto, algumas referências, como por exemplo, (Halbfass, 1992, p. 161) indicam século XVI. Essa datação um pouco mais precisa (1450), é retirada de (Deutsch, 2004, p. 375).

³⁴ Os *Vedas* são os textos sagrados fundamentais da religiosidade indiana, e assim são chamados por causa da palavra sânscrita *veda* (“conhecimento”). São textos formados através da oralidade, o que justifica a sua designação de *śruti* (lit. “aquilo que é ouvido”). Eles foram compilados por volta de 1400 e 400 AEC, constituindo-se de quatro grandes coleções: *Rgveda* (hinos), *Sāmaveda* (especialistas nos hinos), *Yajurveda* (fórmulas sacrificiais), *Atharvaveda* (versos para recitar). Essas quatro coletâneas de textos sagrados formam o “cânone védico”.

³⁵ Também conhecida por *adhyāsa* ou *samāropa*.

de forma transitória. (iv) O quarto capítulo possui 44 versos, que lidam com o processo de retração (*apavāda*) das superimposições, i.e., os meios para remover os erros que falseiam a Realidade. Ao remover as superimposições o *ātman* revela-se como não diferente de *Brahman* e o sujeito retorna ao seu estado originário de satisfação plena. Esse retorno é chamado de *svāsthya*. (v) O quinto capítulo contém 35 versos e trata das etapas e dos instrumentos necessários ao empreendimento soteriológico (*sādhana*), i.e., os obstáculos que se apresentam na *sādhana* e os meios para superá-las – como controle da respiração (*prāṇāyāma*), exercícios de postura corporal (*āsanas*), controle da atenção (*dhāraṇā*), meditação (*dhyāna*), reflexão (*manana*). (vi) Por fim, o sexto capítulo comporta 12 versos que tratam especificamente da libertação (*mokṣa*), destacando o estado de um ser realizado (*jīvanmukta*). Portanto, descreve o estágio final de Realização Última daqueles que alcançaram tal objetivo. (Sadānanda, 1931).

Toda essa estrutura de capítulos temáticos que acima foi apresentada denota o caráter soteriológico do *Vedāntasāra*, pois é uma obra comprometida com a libertação da ignorância, *mokṣa*. Quando a ignorância (*avidyā*) é eliminada todo sofrimento (*duḥkha*) se extingue – é o retorno (*svāsthya*) ao estado originário de satisfação plena, i.e., o retorno ao si-mesmo, *ātman*. Portanto, esse retorno também possui um caráter ontológico face a problemática do sofrimento, que só pode ser superado através do conhecimento, *jñāna/vidyā*. No entanto, o conhecimento que salva da ignorância é um conhecimento muito específico, *brahmavidyā*, i.e., o conhecimento de *Brahman* – conhecimento supremo para a filosofia vedantina e sua religiosidade. Embora o conhecimento de *Brahman* esteja disponível para todos aqueles que buscam a libertação (*mokṣa*), apenas uns poucos candidatos são escolhidos para serem instruídos em tal conhecimento, pois nem todos estão prontos ou aptos para preencherem os pré-requisitos necessários exigidos no empreendimento soteriológico, *sādhana*. Sobre essas exigências, Zimmer diz:

No campo específico da filosofia bramânica ortodoxa, encontramos um pequeno tratado para principiantes, que remonta ao século 15 de nossa era, conhecido como *Vedāntasāra: A essência (sāra) da doutrina Vedānta*, cujas primeiras páginas esclarecem a atitude conveniente do discípulo indiano em relação à sua matéria de estudo, seja ela qual for. Logicamente, pode-se ler a tradução desses textos tal como qualquer ensaio de Locke, Hume ou Kant, mas devemos ter em mente que semelhantes estrofes não foram escritas para serem tratadas desse modo. De fato, deparamo-nos com uma discussão sobre uma questão preliminar que nos adverte desde o início: “Quem é competente e, em consequência, quem está qualificado para estudar o Vedānta com o fim de realizar a verdade?” No que se refere a nós, esta questão pode ser facilmente respondida: “Não nós, ocidentais. Não os intelectuais” (Zimmer, 2015, p. 52).

A partir da citação acima, podemos compreender melhor a importância do *Vedāntasāra* como uma síntese introdutória do *Vedānta*, especialmente o seu primeiro capítulo, que possui um caráter predominantemente probatório, i.e., concerne às exigências do empreendimento soteriológico e aos pré-requisitos exigidos do discípulo. Provavelmente, por essa seleção criteriosa e rigorosa que Zimmer nega a possibilidade dos ocidentais e dos intelectuais adentrarem na filosofia vedantina, pois são perspectivas de busca da verdade diametralmente opostas. Enquanto o cientificismo e o tecnicismo ocidental buscam o conhecimento e o domínio da realidade através de experimentos laboratoriais que sustentam a dicotomia entre sujeito e objeto, os vedantinos experienciam a realidade e provam a verdade no seu modo de ser, i.e., na sua existência moral e ética, pautada em valiosos preceitos e pré-requisitos.

De acordo com o principal objetivo aqui proposto, que é tecer algumas considerações sobre o primeiro capítulo do *Vedāntasāra*, em especial, os pré-requisitos para o empreendimento soteriológico, cito então o primeiro verso: “1. Refugio-me no *ātman*, no Indivisível, na Existência-Consciência-Felicidade Absoluta, além do alcance das palavras e do pensamento, o substrato de todos, para a realização do meu querido desejo” (Sadānanda, 1931, p. 1, tradução nossa).³⁶

Podemos perceber nesse primeiro verso que o princípio fundamental do *Vedānta* já é enunciado, i.e., a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. *Ātman* é o princípio da subjetividade, aquilo que lhe fundamenta, enquanto que *Brahman* é o princípio absoluto de toda objetividade, unidade e substrato de toda realidade. Esse verso também alude de forma devocional o estado vivenciado por quem realiza a não-diferença entre *ātman* e *Brahman*, i.e., *sat* (Existência Real), *cit* (Consciência Pura/Plena), e *ānanda* (Felicidade Absoluta/Beatitude). Segundo Zimmer:

A simples mas paradoxal verdade transmitida nos ensinamentos do *Vedānta* é que o *Brahman*, que é eterno ser (*sat*), consciência (*cit*) e beatitude (*ānanda*), é absolutamente “sem-segundo” (*advaya*), o que de maneira literal significa que todos os objetos de experiência, bem como a ignorância criadora que os origina, fundamentalmente não têm substancialidade, como a cobra percebida na corda ou a prata, na madrepérola (Zimmer, 2015, p. 297).

Portanto, *Brahman* é o único Ser substancialmente Real, pois é o fundamento e o substrato de toda a existência – condição de ser de todos os fenômenos da realidade – o Um

³⁶ “1. I take refuge in the Self, the Indivisible, the Existence-Consciousness-Bliss Absolute, beyond the reach of words and thought, and the Substratum of all, for the attainment of my cherished desire.”

sem-segundo. Todas as manifestações do mundo empírico são insubstanciais, portanto, efêmeras e passageiras – fadadas desde sempre ao fim.

No segundo verso Sadānanda diz: “2. Tendo adorado o *guru*, que por ser livre da ilusão da dualidade justifica o significado do seu nome Advayānanda, eu me comprometo a explicar a essência do *Vedānta* de acordo com a minha luz” (Sadānanda, 1931, p. 1, tradução nossa).³⁷

Nesse verso Sadānanda reverencia seu mestre Advayānanda, cujo nome refere-se ao seu estado de felicidade (*ānanda*) na não-dualidade (*advaya*). Portanto, quando Sadānanda se compromete em explicar a essência do *Vedānta* de acordo com sua luz, isso significa explicar os preceitos vedantinos à luz da sua tradição.

No terceiro verso Sadānanda afirma que: “3. *Vedānta* é a evidência dos *Upaniṣads*, bem como dos *Śārīraka Sūtras* e outros livros que ajudam na correta exposição de seu significado” (Sadānanda, 1931, p. 2, tradução nossa).³⁸

Nesse verso constatamos a tríplice fundação do *Vedānta*(*prasthāna-traya*), i.e., *Upaniṣads*, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*³⁹. Nota-se que o *Brahmasūtra* (um tratado sobre *Brahman*) é referido como *Śārīraka Sūtras* (corpo textual de *Brahman*) – em outros contextos também pode aparecer como *Vedānta Sūtras*(aforismos sobre o *Vedānta*). Os *Upaniṣads* são destacados de maneira explícita enquanto que a referência ao *Bhagavadgītā* encontra-se implícita na expressão “outros livros”. Sendo assim, os preceitos soteriológicos da filosofia vedantina encontram-se nessa tríade textual, onde os *Upaniṣads* são a fonte de Revelação (*śruti prasthāna*); o *Brahmasūtra* é a fonte de razão (*nyāya prasthāna/yukti prasthāna*); e o *Bhagavadgītā* é a fonte de recordação (*smṛti prasthāna*).

Esses três primeiros versos do primeiro capítulo do *Vedāntasāra* foram aqui expostos no intuito de introduzir nossas considerações sobre os pré-requisitos para o empreendimento soteriológico. Portanto, passo agora a considerar o primeiro capítulo como um todo, pontuando somente os versos mais importantes para nossa compreensão. Sendo assim, do quarto ao décimo quarto verso, Sadānanda nos apresenta os objetivos e ritos envolvidos em

³⁷ “2. Having worshipped the Guru who on account of his being free from the illusion of duality justifies the meaning of his name Advayānanda, I undertake the task of expounding the essence of the Vedanta according to my light.”

³⁸ “3. Vedanta is the evidence of the Upanishads, as well as the *Shārīraka Sutras* and other books that help in the correct expounding of its meaning.”

³⁹ O *Bhagavadgītā* consagra-se como uma das literaturas mais famosas de toda Índia. Encontra-se inserido no grande épico *Mahābhārata* (lit. “grande Índia”). Entretanto, trata-se de uma composição mais recente do que esse. Sua datação, já integrado ao *Mahābhārata*, é por volta do século IV AEC. A expressão sânscrita *Bhagavadgītā* significa literalmente “canção do senhor”. Portanto, é um texto sagrado de caráter filosófico que apresenta a relação dialógica entre o *kṣatriya* (guerreiro) Arjuna e seu cocheiro Kṛṣṇa – suprema personalidade de Deus.

karmakāṇḍa, que é o primeiro nível de compreensão dos *Vedas*, que é o nível concernente aos sacrifícios rituais que visam a obtenção de melhores condições, seja nesta existência mundana ou em outros mundos, i.e., paraísos (*svarga*).

Já a partir do décimo quinto verso até o trigésimo primeiro, Sadānanda discorre especificamente sobre *jñānakāṇḍa*, que é o segundo nível de compreensão dos *Vedas*, i.e., a dimensão salvífica que concerne aos preceitos e pré-requisitos para o empreendimento soteriológico – que por sinal é o que nos interessa aqui neste trabalho. Sendo assim, passo agora para as considerações dessa segunda metade do primeiro capítulo do *Vedāntasāra*. No décimo quinto verso Sadānanda declara que:

15. Os meios para a obtenção do Conhecimento são: –discriminação entre coisas permanentes e transitórias; renúncia ao gozo dos frutos das ações neste mundo e no futuro; seis tesouros, como o controle da mente etc., e o desejo de liberdade espiritual (Sadānanda, 1931, p. 9, tradução nossa).⁴⁰

Sendo assim, esse verso refere-se aos quatro pré-requisitos do empreendimento soteriológico, que em seu conjunto são denominados de *catuḥsādhana*: *viveka* (razão discriminativa), *vairagya* (desapego/renúncia), *sad-sampat* (seis virtudes/tesouros), e *mumukṣutva* (desejo pela libertação). A expressão *catuḥsādhana* deriva da junção de duas palavras em sânscrito, *catur* (“quatro”) e *sādhana* (“meio/empreendimento”). Portanto, trata-se de quatro meios ou quatro elementos fundamentais para o empreendimento soteriológico, i.e., a libertação, *mokṣa*.

Vejam agora em detalhes estes quatro pré-requisitos, considerando sua ordem de importância:

1. O primeiro e mais fundamental pré-requisito é *viveka* (razão discriminativa), que consiste na capacidade de discriminar racionalmente o eterno (*nitya*) do não-eterno (*anitya*), i.e., discriminar o que é substancial daquilo que é insubstancial.
2. O segundo pré-requisito é *vairagya* – desapego – tanto por objetos empíricos (mundanos) como por objetos meta-empíricos, i.e., paraísos (*svarga*). Isso compreende principalmente o completo abandono das práticas rituais concernentes a *karmakāṇḍa* – primeiro nível de compreensão dos *Vedas*.
3. O terceiro pré-requisito é *sad-sampat*, um conjunto de seis virtudes fundamentais que o discípulo deve apresentar. São elas: serenidade (*śama*), autocontrole (*dama*), cessação

⁴⁰ “15. The means to the attainment of Knowledge are: –discrimination between things permanent and transient; renunciation of the enjoyment of the fruits of actions in this world and hereafter; six treasures, such as control of the mind etc., and the desire for spiritual freedom.”

das atividades (*uparati*), equanimidade (*titikṣā*), concentração mental (*samādhāna*), e fé/convicção (*śraddhā*). Essas seis virtudes configuram o temperamento físico e mental do discípulo para o empreendimento soteriológico.

4. O quarto e último pré-requisito é *mumukṣutva*, i.e., um intenso desejo pela libertação (*mokṣa*). Isso é o que sustenta e motiva o discípulo em sua jornada soteriológica.

Seguindo as descrições dadas acima, o décimo sexto verso do *Vedāntasāra* diz: “16. Discriminação entre coisas permanentes e transitórias: – isso consiste na discriminação de que ‘só *Brahman* é a substância permanente e que todas as outras coisas além dele são transitórias” (Sadānanda, 1931, p. 9, tradução nossa).⁴¹

Esse verso, como podemos ver, refere-se à *viveka* (razão discriminativa), que é o primeiro e mais importante pré-requisito para o empreendimento soteriológico, pois somente com a discriminação racional dos diversos fenômenos que compõe a realidade é que podemos discernir o verdadeiro do falso, i.e., o eterno do não-eterno. Logo em seguida, no décimo sétimo verso, Sadānanda afirma que:

17. Os objetos de desfrute daqui em diante, como a imortalidade etc., são tão transitórios quanto o gozo de objetos terrestres tais como uma guirlanda de flores, pasta de sândalo e prazeres sexuais, que são transitórios, sendo resultados da ação – uma completa desconsideração por todos eles é a renúncia ao gozo dos frutos da ação, neste mundo e no futuro (Sadānanda, 1931, p. 10, tradução nossa).⁴²

Esse verso refere-se ao segundo pré-requisito, *vairagya*, que é um profundo desapego por todos elementos sensuais que proporcionam o gozo dos sentidos. É a renúncia às práticas rituais de *karmakāṇḍa* e aos frutos da ação.

Após Sadānanda apresentar e discorrer sobre os quatro pré-requisitos do *catuhsadhana*, incluindo as seis virtudes que constituem o terceiro pré-requisito (*sad-sampat*), chegamos finalmente no final do primeiro capítulo. Esse final remete ao que foi dito até então e prepara-nos para o conhecimento que será apresentado no segundo capítulo. Sendo assim, o vigésimo nono verso diz:

29. O necessário é a eliminação da ignorância relativa àquela identidade que deve ser realizada, assim como a obtenção da bem-aventurança resultante da realização do próprio Ser. Como em tais passagens *śruti*, “O conhecedor de *ātman* supera a

⁴¹ “16. Discrimination between things permanent and transient: –this consists of the discrimination that ‘Brahman alone is the permanent Substance and that all things other than It are transient’.”

⁴² “17. The objects of enjoyment hereafter, such as immortality etc., being as transitory as the enjoyment of such earthly objects as a garland of flowers, sandal paste and sex-pleasures, which are transitory, being results of action – an utter disregard for all of them is renunciation of the enjoyment of fruits of action in this world and hereafter.”

dor” (Ch. Up. VII-1.3), “Aquele que conhece *Brahman* torna-se *Brahman*” (Mund. Up. III-2-9). (Sadānanda, 1931, p. 17, tradução nossa).⁴³

Esse verso enfatiza a ignorância (*avidyā*) como causa do sofrimento (*duḥkha*), e o fato de que o autoconhecimento, ou seja, o conhecimento de si-mesmo (*ātman*), é a chave para superar a dor, pois conhecer sua real natureza é conhecer *Brahman* (Absoluto) – conhecer *Brahman* é tornar-se *Brahman*. Isso só é possível pelo fato de não haver diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*.

Já no trigésimo verso, Sadānanda diz:

30. Tal discípulo qualificado e queimado com o fogo de um ciclo infinito de nascimento, morte, etc., deve se recuperar – assim como alguém com a cabeça em chamas corre para um lago – com presentes em mãos, para um *guru*, versado no *Vedas* e sempre vivendo em *Brahman*, sirva a ele – como dizem os seguintes e outros *śrutis*: “Deixe ele em ordem para compreender esta recuperação para que com o combustível em suas mãos ele vá para um guia espiritual que é instruído nos *Vedas* e que vive inteiramente em *Brahman*” (Mund. Up. I-2-12). (Sadānanda, 1931, p. 18, tradução nossa).⁴⁴

Esse verso destaca a situação de insatisfação existencial que a alienação da nossa real natureza (*ātman*) provoca, assim como o possível retorno (*svāsthya*) ao estado originário de satisfação plena. Destacando que o sucesso desse retorno depende não só dos pré-requisitos cumpridos pelo discípulo (*śiṣya*) mas também da orientação de um mestre (*guru*) versado nos *Vedas*, i.e., um verdadeiro conhecedor da revelação védica, *śruti*.

Já no trigésimo primeiro verso (último do primeiro capítulo), Sadānanda diz:

31. Tal *guru* através de sua graça infinita instrui o discípulo pelo método de retração (*apavāda*) das superimposições (*adhyāropa*) – como em tais passagens *śruti*: “Para aquele discípulo que se aproximou dele com a devida cortesia, cuja mente tornou-se perfeitamente calma, e que tem controle sobre seus sentidos, o sábio *guru* deve verdadeiramente transmitir esse conhecimento de *Brahman* através do qual ele conhece o Ser, imperecível e real” (Mund. Up. I-2-13). (Sadānanda, 1931, p. 19, tradução nossa).⁴⁵

⁴³ “29. The necessity is the dispelling of ignorance relating to that identity which is to be realised, as the attainment of bliss resulting from the realisation of one’s own Self. As in such Sruti passages, “The knower of Self overcomes grief” (Ch. Up. VII-1.3), “He who knows Brahman becomes Brahman” (Mund. Up. III-2-9).”

⁴⁴ “30. Such a qualified pupil scorched with the fire of an endless round of birth, death, etc., should repair – just as one with one’s head on fire rushes to a lake – with presents in hand, to a Guru, learned in the Vedas and ever living in Brahman, and serve him – as the following and other Srutis say: “Let him in order to understand this repair with fuel in his hand to a spiritual guide who is learned in the Vedas and lives entirely in Brahman” (Mund. Up. I-2-12).”

⁴⁵ “31. Such a Guru through his infinite grace instructs the pupil by the method of de-superimposition (Apavada) of the superimpositions (Adhyaropa) – as in such Sruti passages: ‘To that pupil who has approached him with due courtesy, whose mind has become perfectly calm, and who has control over his senses, the wise teacher should truly impart that Knowledge of Brahman through which he knows the Being, imperishable and real’ (Mund. Up. I-2-13).”

Esse último verso conclui as explicações do primeiro capítulo e anuncia o tema do capítulo seguinte, pois o segundo capítulo trata especificamente das superimposições (*adhyāropa*), i.e., dos erros cognitivos e ilusórios oriundos da ignorância que se projetam sobre a realidade (*Brahman*). Além disso, é dito que o guru remove essas superimposições através de um processo de retração (*apavāda*). De acordo com isso, Loundo diz:

Assim, a única coisa que separa o homem do conhecimento é a ignorância fundamental (*avidyā*), também conhecida como superimposição (*adhyāsa*), isto é, um processo pelo qual *ātman/brahman* aparece como outra coisa lá fora, um objeto (entidade insubstancial) (Loundo, 2015, p. 5, tradução nossa).⁴⁶

A citação acima ilumina nossa compreensão para a natureza da superimposição (*adhyāsa/adhyaropa*), pois já destaca que a mesma é fruto da ignorância, ou melhor, é a própria ignorância projetada sobre a realidade, causando a ilusão superimpositiva. Sendo assim, quando o guru remove a superimposição através da retração (*apavāda*) o discípulo passa a contemplar a realidade auto-evidente, *Brahman*. Embora esse tema seja bastante interessante, e mais do que isso, seja parte intrínseca da filosofia vedantina, ele extrapola meu objetivo neste trabalho. Portanto, sem mais delongas, passo para as considerações finais.

Considerando todo o conteúdo do primeiro capítulo do *Vedāntasāra*, podemos concluir que, o empreendimento soteriológico não depende de uma mera deliberação da vontade mas exige pré-requisitos específicos que atestam a capacidade do discípulo. Esses pré-requisitos não visam exclusividade ou exclusão, mas sim, seriedade e seleção, pois é isso que torna possível alcançar a libertação (*mokṣa*). Somente cumprindo os pré-requisitos exigidos é possível se libertar da ignorância (*avidyā*) e reconhecer sua real natureza, i.e., perceber-se como *ātman* (princípio da subjetividade), que ontologicamente é não-diferente de *Brahman* (princípio absoluto de toda objetividade). A libertação é portanto, esse estado de não dualidade, no qual não há mais sujeito nem objeto, não há mais sofrimento (*duḥkha*), não há mais a noção de Eu, pois já não mais existe uma identificação com o ego (*ahankāra*).

Sendo assim, o primeiro capítulo do *Vedāntasāra* é fundamental para compreendermos o conjunto de toda obra, pois há um encadeamento de ideias que é preciso ser respeitado, ou seja, não é possível compreender os capítulos posteriores sem passar pelo primeiro capítulo – também não é possível adentrar na senda soteriológica do *Vedānta* sem

⁴⁶ “Thus, the only thing that separates man from knowledge is the fundamental ignorance (*avidyā*), otherwise known as superimposition (*adhyāsa*), that is, a process by which *ātman/brahman* appears as something else out there, an object (unsubstantial entity).”

considerarmos esse primeiro capítulo como um conjunto de exigências que nos advertem sobre as dificuldades de alcançarmos a libertação, *mokṣa*.

Dessa maneira, percebemos que o empreendimento soteriológico do *Vedānta* constitui-se de preceitos e pré-requisitos que garantem o seu sucesso. Por isso que o discípulo deve cumprir os quatro pré-requisitos do *catuḥsādhana*, pois são eles que o sustentam em sua empreitada rumo à libertação, *mokṣa*.

Bibliografia

Textos originais em sânscrito e traduções em inglês:

SADANANDA. *Vedantasara*. Introduction, translate and comments by Swami Nikhilananda. Almora: Advaita Ashrama, 1931.

UPANIṢADS – OLIVELLE. P. *Upaniṣads. A new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, 2008.

Outros textos:

CENKNER, William. *A Tradition of Teachers: Śaṅkara and the Jagadgurus Today*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

DEUTSCH, Eliot. *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.

DEUTSCH, E & DALVI, R. *The essencial Vedanta: a new source book of Advaita Vedanta*. Bloomington: World Wisdom, 2004.

FLOOD, Gavin D. *Uma introdução ao hinduísmo*. Tradução: Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Delhi: Sri Satguru publications, 1992.

HODGKINSON, Brian. *The Essence of Vedanta*. Royston: Eagle Editions, 2006.

LOUNDO, Dilip. *Adhyaropa-apavada Tarka: The Nature and Structure of the Soteriological Argument in Sankaracarya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedanta*. The Journal of Hindu Studies. Oxford, 16 de Fevereiro de 2015. Disponível: <http://jhs.oxfordjournals.org/content/early/2015/02/15/jhs.hiv001.abstract>. Acesso em: 03 Outubro 2015.

LOUNDO, Dilip. *A Mistagogia Apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati*. In Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. V14, N2, p. 109-130. UFJF, Juiz de Fora, 2011.

LOUNDO, Dilip. *Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento, ignorância e salvação segundo a escola Vedānta*. Estudos Afro-Asiáticos – CEAA, Rio de Janeiro, 37, p. 103-112, julho, 2000.

RAO, P. Nagaraja. *The Schools of Vedanta*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 2007.

SHARMA, Arvind. 1993. *The experiential dimension of Advaita Vedanta*. Delhi: Motilal Banarsidass.

ZIMMER, Heinrich R. *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell; tradução: Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Césare; versão final Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2015.

O conceito de desprendimento em Mestre Eckhart e Ramana Maharshi

The concept of detachment in Meister Eckhart and Ramana Maharshi

Albina Emília Almeida Rodrigues⁴⁷
albinaemiliarodrigues@gmail.com

Resumo: O conceito de desprendimento é por si só um conceito básico a toda mística. Os místicos em seus *ethos* usufruem dessa expressão em suas obras e experiências. O objetivo desse artigo é traçar um contraponto da mística de Mestre Eckhart (1260 -1328) e do místico hindu Ramana Maharshi (1879-1950). Ambos pensam o desprendimento como uma maneira de esvaziar-se, de adentrar no fundo do ser, fazer morada com a divindade, libertar-se e retornar à vida cotidiana. Na visão cristã quanto hindu essa unidade é compreendida de uma prática espiritual constituída de um desapego radical, nessa caminhada mística. Ao final chega-se a conclusão de que tanto Eckhart quanto Ramana possuem relevâncias nos dias de hoje.

Palavras-chave: Desprendimento. Mística. Mestre Eckhart. Ramana Maharshi.

Abstract: The concept of detachment is, by itself, a basic concept of every "mysticism". Mystics, in their ethos and experiences indulge in the use of that expression in their works and also translating their experiences. The aim of this article is to contrast the different approaches to that term by Meister Eckhardt ((1260 -1328) and the hindu mystic Ramana Maharish (1879-1950). Both consider detachment as a way of "emptying oneself", of plunging into Being, to dwell with the divinity, become free and returning to everyday life. In both views, Christian and Hindu, this perspective is seen as a practice of radical detachment along the mystical path. We conclude by pointing out the relevance of both Meister Eckhardt and Ramana Maharish today.

Key words: Detachment. Mystics. Meister Eckhart. Ramana Maharshi.

Introdução

A questão do desprendimento, do desapego, é central para ambos. A mística será abordada a partir de duas perspectivas: cristã e hindu. Encontra-se quer nos escritos de Mestre Eckhart, quer nos ensinamentos de Ramana Maharshi. Sabe-se que, entre autores de culturas diferentes, o viés é suscetível de problemas, uma vez que eles abordam a questão de desapego à sua maneira e, obviamente, com linguagens distintas. É possível dizer que tanto o Mestre quanto Maharshi entendem o desprender como fonte de libertação: a experiência mística não se embarga em fronteiras.

⁴⁷Bacharel e Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Estudante de Bacharelado do Curso de Ciência da Religião da Universidade federal de Juiz de Fora, MG.

O caminho percorrido para atingir o objeto proposto parte no primeiro momento e de maneira bem sucinta de pontos reflexivos dos discursos abordados pelo Mestre Eckhart em suas obras *Sermões Alemães*. Na sequência Ramana Maharshi – o sábio de *Arunachala*, como não deixou nada escrito, o aporte acontecerá dos frutos compilados por seus discípulos como: aspectos históricos sobre sua vida. Silêncio e contemplação: bases do desapego. A busca da liberdade através de *Ātman e Brahman*. Ramana viveu toda sua doutrina experiencial.

1. Desenvolvimento

1.1 O desprendimento para Eckhart

Mestre Eckhart nasceu na Turíngia (Alemanha) e entrou jovem para a Ordem dos Dominicanos, ordem dos pregadores, dos intelectuais. Seus sermões são marcados por uma linha preferencial de seus temas favoritos a começar pelo desprendimento, pelo nascimento da palavra na alma, pela nobreza da natureza divina, pela contemplação e pela consolação. Seus textos são de difícil compreensão. Eckhart é um dos autores mais herméticos da mística. O traçoprincipal no seu pensamento está pautado sobre o desprendimento e irradiações das experiências místicas na vida. Suas reflexões são ousadas.

Para o Mestre Deus e Deidade são tão diferentes entre si como o céu e a terra. O Deus das criaturas é a forma exterior de Deus. Por outro lado, a Deidade não é algo que pode ser compreendido pela criatura. A Deidade que difere de Deus é sem forma, inominável, inexplicável incognoscível e inapreensível.

Eckhart, em seu curto tratado *Sobre o Desprendimento*, vai apresentando, de forma simples e enigmática o desprendimento como uma das virtudes mais nobres. Essa leva o homem a esvaziar-se de si mesmo e de tudo o que a ele se relaciona. Pela prática do desprendimento, o homem se une intimamente com Deus. Assim escreve: “Examinando todas as virtudes, não encontro nenhuma que seja tão sem mácula e que una tanto a Deus quanto o desprendimento.” (Eckhart, 2004, p. 9).

No Mistério da Deidade o que se manifesta é um Deus simples. O Deus das criaturas é o que existe no modo e na propriedade de suas pessoas enquanto o Um original é sem modo e sem propriedade:

Isso é fácil de intuir, pois este Um unitivo é sem modo e sem o próprio. E por isso: Se um dia Deus quiser olhar ali dentro no ‘burgozinho da alma’, isso deve lhe custar todos os seus nomes divinos e sua propriedade de pessoas. Tudo isso deve deixar, de

uma vez por todas, lá fora, se quiser olhar para dentro. Antes, assim como é Um simples, sem qualquer modo e sem o próprio, Ele não é, nesse sentido, nem Pai, nem Filho nem Espírito Santo, e, no entanto, é um algo que não é nem isso nem aquilo. (Eckhart, 2006, p. 51)

No fundo, o grande horizonte de Eckhart é o homem nobre, o homem de pobreza espiritual, que consegue desapegar. Aquele homem que nada quer nada sabe e nada tem. O que o caracteriza é ser e poder ser em si mesmo desprendido de todas as matérias e formas para alcançar o Um, simples, separado de toda diversidade. A verdadeira união com Deus requer do ser humano a busca do verdadeiro modo de existência.

Na obra *Sermões Alemães* de Mestre Eckhart, em sua introdução, encontra-se um poema indiano ilustrativo de uma força remissiva uno-múltipla: “Deus dorme na pedra / Respira na planta / Sonha no animal / E desperta no homem.” (Idem, p. 33).

Esse repousar de Deus em todas as coisas também aparece nos ensinamentos de Ramana Maharshi, que acredita estar o Uno disperso nas coisas do mundo.

1.2 Ramana Maharshi: o sábio de Arunachala

Em 29 de dezembro de 1879, comemorava-se na Índia o *Arudra Darshan*, dia da Visão de *Shiva*, que consiste na aparição de *Shiva* como *Nataraja* - forma de *Shiva* dançando, que representa a dança cósmica da Criação. No dia 30 de dezembro de 1879, na cidade de *Tiruchuzhi*, na região de *Tâmil* ao sul da Índia, nascia *Venkataraman*, filho de *Sundaram Ayyar* e sua mulher *Alagmmal*. Nada havia de anormal nesse rapaz. Possuía um corpo forte, destacava-se no futebol, nas artes marciais, na natação, entre outras atividades físicas. O único fator incomum a respeito do jovem hindu era o seu sono profundo, inabalável, e a sua assombrosa força física. Contam que seus colegas, como não tinham oportunidade de vencê-lo em combate, aproveitavam do seu sono profundo para carregá-lo para fora de sua cama e surrá-lo à vontade. Satisfeitos, devolviam-no ao seu quarto, sem que ele acordasse e sem que ele suspeitasse do ocorrido.

Esse rapaz não manifestava nenhum interesse pela espiritualidade, pela meditação. Os seus únicos contatos com assuntos espirituais aconteceram quando ouviu falar da montanha sagrada de *Arunachala* – o que lhe despertou profundo respeito e interesse – e quando teve à oportunidade de ler o *Periyapuranam*, que é uma coleção de biografias de 63 santos da seita *Saiva* [adoradores de *Shiva*] da religião hindu. Ficou impactado com a existência de tanta fé, fervor divino e beleza. A partir de então iniciou seu “mergulho” em si, permitindo uma

compreensão da vida, que possibilitava um estado tranquilo da mente, compatível com o pleno uso das faculdades psicofísicas.

Venkataraman teve esses contatos quando ainda morava em Madurai, na casa de seu tio e estudava na escola secundária da Missão Americana, onde aprendeu elementos básicos de inglês. Por volta dos 16 anos de idade, em julho de 1896, passou por uma experiência novidadeira que transformou sua vida para sempre. Foi tomado por um violento medo de morrer. Sentiu seu corpo morto, mas ouviu a voz do Eu dentro dele. Sentiu que seu espírito transcendia a morte. O Eu era real e consciente.

O choque do medo da morte fez minha mente voltar-se para o interior, e disse a mim mesmo: 'Agora a morte chegou; o que isso significa? O que está morrendo? O corpo morre'. Comecei a dramatizar a morte. Deitei com os meus membros esticados e duros como se estivesse morto e imitei um cadáver para tornar mais real. Prendi a respiração e mantive os lábios firmemente fechados a fim de não deixar escapar nenhum som, de maneira que nem mesmo a palavra "eu" e nem qualquer outra palavra pudesse ser pronunciada. 'Então', disse a mim mesmo, 'este corpo está morto. Ele vai ser carregado duro até a pira de fogo e lá será queimado e reduzido a cinzas. Mas com a morte deste corpo eu morro? Este corpo é o Eu? Ele está silencioso e inerte, mas eu sinto a força total de minha existência, e até mesmo a voz do "eu" dentro de mim, separadas do corpo. Então eu sou o espírito que transcende o corpo. O corpo morre, mas o Espírito que o transcende não pode ser tocado pela morte. Isso significa que eu sou o Espírito Imortal'. Isso tudo foi uma verdade viva que brilhou através de mim e que percebi diretamente, quase sem o processo do pensamento. 'Eu' era algo muito real, a única coisa real na minha estada presente e toda a atividade consciente ligada ao meu corpo estava centrada naquele 'Eu'. O medo da morte desapareceu de vez, e a absorção no Eu Real continuou desde então.⁴⁸

Essa experiência manteve aceso o desejo de busca, de liberdade e conhecimento. Parte para a montanha *Arunachala*. Desprendido de tudo percorreu seu caminho, viveu toda essa linguagem com o silêncio do Ser. Concentrou sua atenção a vida do espírito. Viveu *Arunachala*: "Está dentro de tudo e também fora de tudo, oculto no coração." (Martins, 2008, p. 80). O viés que o levou de maneira singular a sua experiência interior está no desapegar a mente de todo pensamento para atingir o vazio extremo. O silêncio, a meditação e o desprendimento são elementos basilares que envolvem a caminhada do humano em busca de si mesmo.

⁴⁸ADVAITA Vedanta. *A visão não dual. Ramana Maharshi*. Disponível em <<http://advaita.com.br/ramana-maharshi/>>. Acesso em 11 mar. 2016.

1.3 O silêncio e contemplação: bases do desapego

Venkataraman desapegou de seus hábitos antigos e buscou a experiência da solidão para dedicar-se à vida interior. Em primeiro de setembro de 1892, três dias depois de ter deixado a casa de seu tio, passando por intempéries, chegou ao seu destino: *Arunachala*. A montanha sagrada exerceu um fascínio muito forte no jovem buscador. Com passos rápidos, ele foi para o Templo *Arunachaleswara* e ficou em bem-aventurada união diante do seu pai divino. Pratica ascese, *Tapas*, despoja-se de todos seus bens terrenos, tira suas vestes e deita no chão completamente nu, desprende-se dos seus desejos mais recônditos, *Kama*. Os sacerdotes conseguiram que o jovem vestisse uma tanga e, desde esse dia, não mais usou outro traje. No princípio, viveu no grande templo de *Arunachaleswara*, permanecendo em meditação no saguão conhecido como ‘Mil Pilares’. Mais tarde teve que se mudar devido às pedras que lhe eram atiradas por um bando de meninos que o viam inerte naquele local. Passou a viver em um escuro e úmido santuário, localizado no subsolo. Foi uma descida ao inferno. Permanecia indiferente ao tormento que lhe era irreal. Os garotos logo o descobriram e continuaram a atirar-lhe pedras até que foram afugentados por um sacerdote que encontra o rapaz em péssimas condições e inconsciente do que o cercava. A viagem divina requer o desapego total, *Sannyas/in*.

Outro momento forte aconteceu através de uma experiência que lhe é única. Um bom exemplo mostrado, numa história, encontrada em um documentário⁴⁹, *Ramana Maharshi: o Sábio de Arunachala*. Essa história conta o fato de Ramana ter chegado, certa vez, a uma cidade e, estando com fome, bater à porta de um casal indiano que o recebe e o alimenta. No dia seguinte, quando sai sem ser percebido, deixa, como forma de agradecimento, seu brinco, brasão simbólico da casta a que pertencia. Desapegou-se da sua própria identidade.

Aos poucos, foi subindo à montanha sagrada onde viveu em diferentes grutas, desfrutando do estado de paz e em possibilidade única de viver ‘o mistério da solidão’. Absorto e desligado de tudo percorreu seu caminho divino, concentrou toda atenção à vida do espírito. Tudo isso o leva à ‘presença e ao conhecimento do Mistério’. Insetos e escorpiões comiam parte do seu corpo, seu cabelo e unhas cresceram e somente era alimentado quando algum transeunte se comovia com seu estado lastimável e lhe trazia comida. Após anos nessas meditações, *Venkataraman* começou a voltar gradativamente à sua vida física. Nesse contato

⁴⁹ Documentário: *Ramana Maharshi: O Sábio de Arunachala*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1oBhHg7WLbs>>. Acesso em: 20 dez. 2015. Disponível também em: <<http://dharmalog.com/2016/02/01/sabio-arunachala-filme-sri-ramana-maharshi-legendado-portugues>>. Acesso em 09 nov. 2016.

com a natureza, sentiu-se ‘desperto e respirando’, e tudo o que o envolveu preencheu-o de alegria, mesmo assim, a consciência do seu verdadeiro Eu continuava.

Seu primeiro seguidor, impressionado com o desprendimento e a doçura daquele jovem, deu-lhe o nome de: *Bhagavan Sri Ramana Maharshi*⁵⁰, pelo qual passou a ser conhecido. Observa-se nas leituras feitas, a atitude de seus discípulos reunindo à sua volta na busca por essa forte densidade espiritual que dele despertava. Construíram uma comunidade aos pés da montanha sagrada e deram-lhe o nome de ‘*Ramanashram*’ em homenagem à Ramana. *Arunachala* tornou-se conhecida pela paz, força silenciosa e espiritual que emanava. O silêncio da montanha era o sinal do mistério que a todos encantava, era um lugar escolhido pelo Supremo, ideal para se buscar a verdade. Duas vezes por semana caminhava com seus discípulos ao redor da montanha, absorvendo toda sua energia espiritual. Seu amor pela montanha sagrada era tão forte que a considerava seu guru.

Como vivia em comunidade, Ramana passou à disposição por vinte e quatro horas. Seus únicos bens eram: sua roupa do corpo, uma jarra de água e sua bengala. Não permitia ser tratado como alguém especial e também recusava receber qualquer coisa que não fosse repartida entre todos da sua comunidade. Como explicar seu modo de viver nesse acolhimento com o outro? Poder-se-ia mencionar que seu exemplo de vida, sua acolhida desprendida é feita somente na intimidade do relacionamento de caráter iniciático, guru-discípulo. O guru é aquele que ensina sem dizer. As coisas surgem e ele deixa que venham. É nesse relacionamento que o buscador pode ser iniciado nos ensinamentos dos *Upanisads*.⁵¹ Essa doutrina corresponde ao diálogo entre mestre e discípulo, em que o mestre faz um encaminhamento soteriológico, isto é, leva-o de uma condição de ignorância da sua verdadeira existência para a experiência libertadora de condição existencial da ignorância, de uma experiência que lhe é interior. O caminho está no esvaziar a mente de todo pensamento para atingir a liberdade. Roberto Martins enfatiza que há dois elementos da experiência libertadora de condição existencial “Estar livre de paixões, e estar cheio de conhecimento. Estar cheio de conhecimento é estar pleno do conhecimento superior de Brahman.” (Martins, 2008, p. 42).

⁵⁰ Bhagavan” é um título honorífico dado a grandes mestres iluminados, significando “Senhor”; “Sri” é um prefixo de respeito; “Ramana” é contração do nome dado pelos pais; “Maharshi” significa grande sábio”. Disponível em: <<http://advaita.com.br/ramana-maharshi>>. Acesso em: 16 jan. 2016.

⁵¹ Há um grande número de Upanisad originários dos Vedas que é a mais antiga escritura da Índia. Upanisad significa literalmente sentar junto, abaixo. UPA=próximo; NI=sentar; SAD=abaixo. O discípulo aproxima do mestre de baixo para cima, curvado. Neste trabalho, vamos usar o Mundaka Upanisad como o conhecimento de Brahman e Átman, o conhecimento que destrói os laços da ignorância e leva à meta suprema da liberdade. Conforme aula ministrada no curso de bacharelado em Ciência da Religião, disciplina de Mística e Religião, ministrada pelo professor Dr. Clodomir Barros de Andrade.

1.4 A busca da liberdade através de Ātman e Brahman

Sri Ramana após sua experiência meditativa em *Arunachala*, o silêncio, o desapego existencial passou a ter contato com os *Upanisads*, começando articular e entender o que aconteceu com ele e seu despertar inconsciente.

A doutrina upanixádica tem seu valor ao aludir o Eu o si-mesmo, como o caminho que o ser humano busca para atingir o seu verdadeiro *Brahman*. Enquanto *Brahman*, por sua vez, é simbolizado por si mesmo. O ensinamento essencial de Sri Ramana Maharshi, que ele recomendou tantas vezes, era à busca de si mesmo compreendido como auto investigação, método que foi considerado a característica distintiva de seu ensinamento para alcançar a auto realização ou libertação. Concentrava toda sua orientação espiritual em uma única questão '*KaĀtman*' – 'quem sou eu?'

A chave primordial da meditação é a renúncia, o desapego da mente de todo pensamento e mergulhar bem no fundo do ser, ir até o si mesmo, o *Ātman*. A luminosidade do *Ātman* levará o ser humano ao Supremo *Brahman* a condição mais alta. Nessa dimensão experiencial do *Ātman* e *Brahman* o homem e sua consciência tornam-se Um. É um despertar dentro do despertar, a condição humana desapegada. Esse encontro se mistura com toda essa realidade material, essa não dualidade *Advaita.Ātman* se reconhece como Brahman, a consciência desprendida de suas modulações e propriedades e retorna à vida. Não é o conhecimento de Brahman que traz a paz; mas que estar em paz é uma condição para atingir Brahman

Um dos desafios fundamentais dessa dinâmica da busca é que ela vem às vezes marcada pela angústia que o ser humano tem em não encontrar uma resposta. Diante dessa experiência atordoante, ele perde-se, aniquila-se. Percebe que não adquire suas respostas pelo intelecto, mas por uma força que o envolve no todo da sua existência. Nessa caminhada angustiante, de procura por respostas, Paul Brunton, no capítulo IX do seu livro *A Índia Secreta* relata seu encontro com Ramana.

Assim como o senhor é, o mundo lhe parece; se o senhor não se compreende a si mesmo, como pode compreender o universo? [...]. Essa busca o levará, finalmente, a descobrir, em seu mais íntimo, algo que se oculta além da mente. Quando o senhor resolver este maior problema, todos os outros estarão resolvidos e não haverá mais dúvida. [...] Todos os seres vivem constantemente na busca da felicidade, mas, amam a si mesmos, estão agarrados a si mesmos. A felicidade é inata no homem; a busca da felicidade é busca inconsciente do EU absoluto e eterno. (Brunton, s/data, p. 136-147)

Ramana reafirma seu método e seus conhecimentos através dos *Upanisads*. A reflexão upanixádica mostra que tudo o que existe é uma modalização de *Brahman*. Para o sábio, os seres humanos, apegados as suas falhas, fraquezas e desejos, tornam-se fragmentados, alijados. Clodomir Andrade compara esse ser fragmentado com a dor:

Para sanar a dor, diz amorosamente o mestre ao discípulo numa brevíssima e atordoante formulação clássica: *'tattvamasi'* - Tu és isso' vale dizer, 'isso, a totalidade da realidade, é o que és.' [...]. o que o mestre parece estar afirmando é que nossa constituição essencial nada mais é do que uma particularização modal sintética, holomórfica da existência completa. (Andrade, 2015, p. 114)

Encontrar o verdadeiro EU é conhecer a felicidade sem limite. A essência de *Brahman* e *Ātman* é a pura consciência. Na visão de Ramana, somente a consciência pode levar o homem a entender a sua procura. O homem e sua consciência tornam-se Um. O essencial é continuar no caminho, na busca, no encontro da felicidade Suprema. Nessa ânsia por uma resposta, o homem se desprende de seus desejos e penetra no puro nada, no vazio, no *Brahman*. “O nada não se envolve no êxtase, *Ananda*, mas, em uma situação de consciência, nessa dimensão experiencial do *Ātman* com *Brahman*, consciência despojada, desprendida de suas modulações e de suas propriedades.”⁵²

Quem é *Brahman*? Roberto Martins assim o define: “Aquilo, realmente, de que brotam todos os seres, aquilo pelo qual, após nascerem, eles vivem; aquilo em que eles entram ao partir: tente conhecê-lo. Este é *Brahman*.” (Martins, 2008, p. 46). Dentro de cada ser existe uma fagulha do imutável, que cada ser é, de certa forma, o imutável, ou pelo menos semelhante a ele. Michael Amaladoss complementa: “A pesquisa upanixádica leva os sábios a descobrirem *Ātman-Brahman* como cerne de cada ser.” Assim sendo, pode-se pensar Ramana e o conceito de desprendimento como causa inerente à atualidade.

Conclusão

Faz sentido falar em semelhanças, no que tange às suas singularidades, entre determinadas experiências místicas. Nesta reflexão, tanto para Ramana, quanto para Eckhart à via que permite a semelhança se dá pelo desprendimento, via interior: em Eckhart há o encontro do ser humano com a Deidade no 'burgozinho da alma'; em Ramana o encontro de

⁵² Conforme aula ministrada no curso de Ciência da Religião, disciplina de Mística e Religião, ministrada pelo professor Clodomir B.de Andrade.

Atman-Brahman na consciência. Esse desapego só é alcançado no interior de cada ser, através do esvaziamento de si mesmo. Usam vias diversas para alcançar a espiritualidade do desprendimento, o que faz com que o pensamento de ambos seja perpassado por essa questão, implícita ou explicitamente.

Percebe-se que foram tocados por uma beleza singular, de saber suscitar Deus, ou o Uno, em todas as coisas. De perceber que o verdadeiro encontro da ‘felicidade’ não está na contemplação, nem está no extraordinário. Essa felicidade faz morada no conhecimento, no cotidiano.

As distâncias entre Eckhart e Ramana são consideráveis, mas à medida que se dirigem para um centro comum, realiza-se a aproximação e esse acercamento se dá a partir do ‘encurtar da distância pela profundidade espiritual’. Se eles trabalham com cortesia espiritual, abertura do coração, desapego, com a busca comum da Verdade, é possível também uma espécie de aproximação entre o universo de um e do outro. Sabe-se que esse entendimento não é tarefa fácil, uma vez que é um processo que pressupõe um indispensável estado de desapego.

Concluir é volver caminhos nunca antes percorridos. Mostrar que a análise do pensamento desses místicos leva ao cume da montanha que é Deus/Um, adentrando pelos caminhos da mística. É tentar mostrar que, apesar de tudo que os separa – tempo, religiosidade, concepção de mundo – foi possível fazer acontecer.

Referencias bibliográficas

- ADVAITA VEDANTA. A visão não dual. Disponível em: <<http://advaita.com.br/ramana-maharshi/>>. Acesso em: 11 mar. 2016.
- AMALADOSS, Michael. *Índia: os cristãos sob dois fogos*. Disponível em: <<http://ihu.unisinos.br/noticias-arquivadas/18601-india-os-cristaos-sob-dois-fogos-artigo-de-michael-amaladoss>>. Acesso em: 08 jun. 2016.
- ANDRADE. Clodomir de Barros. Paisagens da Imanência: Imbricações entre Mística, Estética e Natureza na Poesia Arcaica Indiana. *Revista Numen*, Juiz de Fora, v. 18, n. 01, 2015. p. 104-120.
- BRUNTON, Paul. *A Índia secreta*. Tradução de Zofia de P. Graffon. São Paulo: Pensamentos, s/data.
- DOCUMENTÁRIO: Ramana Maharshi: O Sábio de Arunachala. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1oBhHg7WLbs>>. (73 min). Acesso em: 20 dez. 2015.
- ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Sermões Alemães*. V. I. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.
- MARTINS, Roberto de A. *Mundaka-upanisad: O conhecimento de Brahman e do Atman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.