UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

As Faces da Devī
A mulher na Índia antiga
em sacrifício, ritos de passagem
e ordem social na literatura sânscrita

Gisele Pereira de Oliveira

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
História Social do Departamento
de História da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo, para obtenção do título de
Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Adone Agnolin

São Paulo
2010

Nome: OLIVEIRA, Gisele Pereira de
Título: As Faces da Devī

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção
do título de Mestre em História

Aprovada em: _____ de _____ de 2010.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Norberto Guarinello Instituição: FFLCH/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Frank Usarski Instituição: PUC-SP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao Prof. Howard Jay Resnick, Ph.D.

por sua generosidade e atenção constantes,
pelo conhecimento gentilmente compartilhado,
sem os quais não conseguiria vislumbrar
a mulher em sua sacralidade.

AGRADECIMENTOS

Ao meu melhor amigo, ao companheiro, interlocutor, motivador, suporte (emocional e material), meu *pati-guru*, por seu amor, cuidados e paciência; que me mostrou a Índia encantada e encantadora e me fez *devī*, meu esposo Arilson Oliveira.

À minha família, pelo apoio e carinho imperturbáveis; especialmente à minha irmã, Roberta e as possibilidades não-vividas, mas amorosamente imaginadas.

Às minhas queridas *devī dāsīs*, que pessoal ou indiretamente, me inspiram: Jivanasaudhi (ACBSP), Ratnaranjini (ACBSP), Manukanya (ACBSP), Yamuna (ACBSP), Malati (ACBSP), Sitala (ACBSP), Murti (ACBSP), Dra. Lila (Govardhana, Vrndavan), Govardhanlila (Atlanta, JPS), Latika Bhakti (JPS), Rucira (BTS), Adi-lila (HDG), Maha-kirtana (HDG), Sri Rupa Manjari Splendore (HDG), Yashoda Mayi (HDG), Girivara (HDG), Karuna (HDG), Premapumarta (HDG), Arundhati (HDG), Sri Damodara (HDG), Rasa Manjari (TKG), Ali Krishna (HDG), Karnamrita e tantas mais...

Às minhas amigas, que perto ou longe fisicamente, estão sempre comigo: Wro, Ju, Lua, Mila e Porcelana.

Ao Prof. Dr. Adone Agnolin, pela aceitação generosa de me orientar pelos caminhos temáticos tão pouco percorridos e conhecidos na academia brasileira.

Aos Profs. Drs. Norberto Guarinello e Frank Usarski pelas leituras atenciosas e valiosas. À Profa. Dra. Sara Albieri por reivindicar para nós todos a contemplação das idéias.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa financiadora da pesquisa.

*somaḥ śaucam dadāvāsām gandharvaś ca śubhām giram |
pāvakaḥ sarvamedhyatvam medhyā vai yoṣito hyataḥ ||*

A Lua lhes conferiu a pureza, os Gandharvas, a fala mansa
e Agni, o mais exaltado estado de sacralidade, por isso,
as mulheres são as mais sagradas. (YS 1.71)

*yā dampatī samanasā sunuta ā ca dhāvataḥ | devāso nityayāśirā ||
prati prāśavyānitaḥ samyañcā barhirāśāte | na tā vājeṣu vāyataḥ ||
na devānāmapi hnutaḥ sumatiḥ na jughukṣataḥ | śravo bṛhad vivāsataḥ ||
putriṇā tā kumāriṇā viśvamāyurvyāśnutaḥ | ubhā hiraṇyapeśasā ||
vītihoṭrā kṛtadvasū daśasyantāmṛtāya kam | samudho romaśam hato deveṣū kṛṇuto duvaḥ ||
ā śarma parvatānām vṛṇīmahe nadīnām | ā viṣṇoḥ sacābhuvāḥ ||*

Ó deuses, com constante suprimento de leite, marido e mulher
em um só acorde maceram e lavam o sumo de *Soma*.

Eles adquirem alimento suficiente:

se tornam unidos à grama sagrada e nunca falham em força.

Jamais negam ou buscam ocultar o favor dos deuses:

alcançam, assim, a mais elevada glória para si mesmos.

Com filhos e filhas ao seu lado, atingem a completa extensão de sua vida,
ambos decorados com ornamentos de ouro.

Servindo ao Todo Imortal com presentes

em forma de alimento sacrificial e riquezas,

satisfazem as exigências do amor e pagam devida homenagem aos deuses.

Nós proclamamos proteção contra as montanhas, as enchentes,
para aqueles que se colocam ao lado de Viṣṇu.

(RV VIII.31.5-10)

Śrī Lakṣmī (Deusa da Fortuna) disse:

“Aquela casa, em que os potes de comer e beber, os assentos
e camas ficam jogados e onde as mulheres são mal-tratadas,

os Deuses e os antepassados partem em desgosto.

Na verdade, sem aceitar as oferendas feitas

pelos donos dessas casas, as Deidades e os antepassados
fogem dessa habitação em transgressão contra o dharma”.

(MB XIII.127)

RESUMO

OLIVEIRA, G. P. de. **As faces da devī**. O rito e a mulher na Índia antiga em sacrifício, hospitalidade e ordem social na literatura sânscrita. 2010. 234 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

A mulher *brāhmaṇa* (“sacerdotisa”) na Índia antiga é o um dos agentes principais e intermediários entre os homens e os deuses; sendo imprescindível aos rituais (sacrifícios de fogo solenes e públicos). Nas interações entre os humanos, as mulheres de todas as camadas da sociedade são privilegiadas como agentes dos ritos da hospitalidade, ou seja, da permuta da dádiva. Além disso, a mulher é o foco da maioria dos ritos de passagem, visto que estes são realizados antes do nascimento, durante a gestação, o que envolve, assim, a mãe diretamente. Ao mesmo tempo, a mulher relativiza o ideal ritual e social, variando a norma, de acordo com as circunstâncias e as escolhas pessoais.

O objetivo dessa dissertação é discorrer sobre quais papéis rituais e sociais são delegados às mulheres na sociedade da Índia antiga. Para tanto, selecionamos, apresentamos e comentamos os ritos em que haja a inserção das mulheres, descrevendo suas funções, seus deveres e direitos, sua posição culturalmente estabelecida e a relações entre o âmbito ritual e a sociedade por extensão – a partir das literaturas de cunho rituais e jurídico-religiosas, divididas em duas grandes categorias, de acordo com a tradição; quais sejam: *Śruti* e *Smṛti*, isto é, o “ouvido” e o “lembrado”. Nesse exercício analítico de cunho histórico-religioso, tentamos dar conta do nosso problema principal: qual o lugar da mulher na Índia antiga ritual e, por conseguinte, socialmente, conforme representada na literatura sânscrita.

PALAVRAS-CHAVES: Índia, sacrifício, ritos de passagem, mulheres, literatura sânscrita, História Antiga

ABSTRACT

OLIVEIRA, G. P. de. **The faces of the devī**. Rites and women in ancient India on sacrifice, hospitality, and social order in the Sanskrit Literature. 2010. 234 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

The *brāhmaṇa* woman (“priestess”) in Ancient India is the main and intermediate agent between men and gods; being indispensable in rituals (fire sacrifices, both public and solemn). In the interactions between men, women of all social divisions are privileged as the agents of hospitality rites, i.e., in the exchange of gifts. Moreover, women are the object of most life-cycle rites, since they are performed before birth, during pregnancy, which involves the mother directly. Besides, women adapt the ideals of social and ritual actions, varying the norms, according to circumstances, and personal choices.

The objective of this dissertation is to depict the ritual and social roles which are assigned to women in the society of Ancient India as they are culturally thought and created. In order to do so, we selected, presented and commented about the rites in which women are included, describing their functions, duties and rights; observing their socially and culturally established position in relation to the ritual and social realms, in the terms presented by the ritual and religious/law literature, divided in two major categories in the Indian tradition: *Śruti* e *Smṛti*, i.e., what has been “heard” and what is “recalled”. In this religious-historical attempt of analysis, we aim to answer, or at least, to point at and think over, the main problem we acknowledge: what is women’s domain in Ancient India when it comes to ritual and social ideals as represented in the Sanskrit Literature.

Keywords: India, sacrifice, life-cycle rites, women, Sanskrit literature, Ancient History

NOTAÇÕES SOBRE A TRANSCRIÇÃO SÂNSCRITA

A palavra “sânscrito” (*sanskṛta*) etimologicamente significa “purificado” e é formada pela raiz *kr* (“fazer”) mais o prefixo *saṁ* (“perfeito”). Todas as literaturas védicas e brahmânicas são escritas em sânscrito – parte dessa literatura será referida nessa dissertação.

Através dos séculos, a língua sânscrita tem sido apresentada sob a convenção de inúmeros alfabetos, todavia, o modo mais utilizado em toda a Índia é o *devanāgarī* que, literalmente, significa “escrita usada nas cidades dos Deuses”. O alfabeto *devanāgarī* consiste em 48 caracteres, 13 vogais e 35 consoantes. Antigos gramáticos sanscritistas, como *Pāṇini* no século V a.C., organizaram este alfabeto de acordo com princípios lingüísticos práticos, e essa ordem tem sido utilizada por sanscritistas modernos.

O sistema de transliteração do *devanāgarī* para o alfabeto latino utilizado nessa dissertação segue a Convenção de Genebra de 1949.

Todas as palavras em sânscrito estão em itálico e sob a fonte *balaram* – uma fonte aceita internacionalmente e que segue a Convenção de Genebra.

Algumas regras básicas para um mínimo entendimento:

1. no sânscrito não se faz plural com “s”;
2. a única pontuação é o ponto, representado por um traço vertical no fim da frase e do parágrafo, por dois traços;
3. quando ocorre a fusão de letras iguais (*ā*, *ī*, *ū*) aparece o sinal diacrítico (macron);
4. terminadas em “a” as palavras geralmente são masculinas, terminadas em “ī” geralmente são femininas e terminadas em “n”, neutras;
5. “h” é aspirado, como em *holy* (inglês);
6. “ś” soa como o *ch* em *chá*;
7. “g” tem som gutural, como em *garganta*;
8. “r” sempre soa como *r* em *parada*, nunca como em *rato*;
9. “c” soa como o *tch* em *tchê*;
10. “ā” é som longo, como em *arte*;
11. “e” é som fechado, como em *cedo*;
12. “o” é som fechado, como em *iodo*;
13. “j” soa como o *dj* em *Djalma*;
14. “s” soa como o *ss* em *pássaro*;
15. não existem as letras nem o som de “z”, “f” e “q”.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

- *AB: Aitareya Brāhmaṇa*
- *ĀpŚS: Āpatambha Śrauta Sūtra*
- *AV: Atharva-veda*
- *BG: Bhagavad-gītā*
- *BP: Bhāgavata Purāṇa*
- *BŚS: Baudhāyana Śrauta Sūtra*
- *BU: Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*
- *BVP: Bhaviṣya Purāṇa*
- *KS: Kāṭhaka Saṁhitā*
- *MB: Mahābhārata*
- *MaS: Maitrāyaṇī Saṁhitā*
- *MS: Manu-smṛti-saṁhitā*
- *MŚS: Mānava Śrauta Sūtra*
- *RY: Rāmāyaṇa*
- *RV: Ṛg Veda*
- *SMB: Sāma-mantra-brāhmaṇa*
- *ŚB: Śatapatha Brāhmaṇa*
- *TS: Taittirīya-saṁhitā*
- *YS: Yājñavalkya-smṛti*

ÍNDICE

Introdução	01
I. As fontes: <i>Veda</i> , <i>Śruti</i> e <i>Smṛti</i>	02
II. A Índia Antiga: Datação e Fontes (entre a academia e a tradição)	20
III. Sobre os participantes do ritual	35
IV. Preâmbulo Teórico-metodológico: a Escola Italiana da História das Religiões	42
Capítulo 1: <i>Rta</i> (a Ordem do Mundo)	59
O <i>Puruṣa-sūkta</i> (o Hino da Criação como o Primeiro Ritual)	61
O <i>Varṇāśrama</i> (o Sistema Social Óctuplo) e o <i>Yajña</i> (sacrifício)	72
As Mulheres e os <i>Varṇas brāhmaṇa</i> e <i>kṣatriya</i> : características gerais e específicas e o <i>dharma</i> (deveres ritualísticos)	78
Capítulo 2: Os <i>Saṃskāras</i> (Ritos de Passagem) e os <i>Āśramas</i> (Estágios Etários da Vida)	95
I. <i>Garbhādhāna-saṃskāra</i> (o Rito da Concepção)	102
II. <i>Puṃsavana-saṃskāra</i> (o Rito da Propiciação de um Filho Varão)	116
III. <i>Sīmantonnyanam-saṃskāra</i> (o Rito da Risca do Cabelo)	124
IV. <i>Jāta-karma-saṃskāra</i> (o Rito do Parto)	127
V. <i>Nāma-karaṇa-saṃskāra</i> (o Rito do Recebimento do Nome)	130
VI. <i>Niṣkrāmaṇam-saṃskāra</i> (o Rito da Primeira Saída da Casa)	134
VII. <i>Annaprāśana-saṃskāra</i> (o Rito da Primeira Ingestão de Grãos)	135
VIII. <i>Cūḍā-karaṇam-saṃskāra</i> (o Rito da Tonsura)	141
IX. <i>Karṇavedha-saṃskāra</i> (o Rito da Perfuração das Orelhas)	143
X. <i>Vidyārambha-saṃskāra</i> (o Rito do Aprendizado do Alfabeto)	144
XI. <i>Upanayanam-saṃskāra</i> (o Rito Iniciático do Segundo Nascimento)	144

XII. <i>Antyeṣṭi-saṃskāra</i> (o Rito Funerário).....	151
Capítulo 3: <i>Vivāha-saṃskāra</i> e <i>Dāna</i> (o Rito Matrimonial e a Dádiva)	158
I. Os Oito Tipos de Casamento.....	159
II. Subhadṛā e Rukmiṇī: Casamento e a Potência da Vontade da Mulher..	165
III. Ghoṣā: Invocação, Recitação e Rogativa Autônomos.....	171
IV. Mulher <i>Sādhvī</i> : Castidade como Poder.....	173
V. <i>Vivāha-saṃskāra</i> : a cerimônia e o <i>Sūryā-sūkta</i> (Hino Nupcial).....	181
Capítulo 4: Os <i>Śrautas</i> (Ritos Solenes) e a <i>Patnī</i> (Esposa do Sacrificante)	193
I. A <i>brāhmaṇa</i> , sua purificação e iniciação para a participação no ritual....	196
II. A <i>Patnī</i> e seus Domínios na Arena Sacrificial.....	205
III. Representações Simbólicas da Sexualidade e a Aplicação/Propiciação da Fertilidade	207
IV. <i>Apālā</i> , como sacrificante, e a ambrosia <i>Soma</i>	211
Reflexões finais	217
Bibliografia	220

Introdução

A mulher *brāhmaṇa* (“sacerdotisa”) na Índia antiga é o um dos agentes principais e intermediários entre os homens e os deuses; sendo imprescindível aos rituais (sacrifícios de fogo solenes e públicos). Nas interações entre os humanos, as mulheres de todas as camadas da sociedade são privilegiadas como agentes dos ritos da hospitalidade, ou seja, da permuta da dádiva. Além disso, a mulher é o foco da maioria dos ritos de passagem, visto que estes são realizados antes do nascimento, durante a gestação, o que envolve, assim, a mãe diretamente. Ao mesmo tempo, a mulher relativiza o ideal ritual e social, variando a norma, ou ignorando-a completamente, de acordo com as circunstâncias e as escolhas pessoais.

O objetivo dessa dissertação é discorrer sobre quais papéis rituais e sociais são delegados às mulheres na sociedade da Índia antiga. Para tanto, selecionamos, apresentamos e comentamos os ritos em que haja a inserção das mulheres, descrevendo suas funções, seus deveres e direitos, sua posição culturalmente estabelecida e a relações entre o âmbito ritual e a sociedade por extensão – a partir das literaturas de cunho rituais e jurídico-religiosas, divididas em duas grandes categorias, de acordo com a tradição; quais sejam: *Śruti* e *Smṛti*, isto é, o “ouvido” e o “lembrado”¹. Nesse exercício analítico de cunho histórico-religioso, tentamos dar conta do nosso problema principal: qual o lugar da mulher na Índia antiga ritual e, por conseguinte, socialmente, conforme representada na literatura sânscrita.

Para alcançar nossos objetivos essa dissertação está dividida em três partes:

1) *Ṛta* (a Ordem do Mundo): neste capítulo apresentamos e discutimos o fundamento da ordem por meio da análise do hino *Puruṣa-sūkta*, do *Ṛg-veda*, que se refere à cosmogonia através do sacrifício primordial do primeiro homem e à manifestação do sistema social em camadas hereditárias destinadas à prática ritual direta ou indiretamente. Assim, vemos a definição de *dharma*, “dever ritualístico”, por camada social e, especialmente, em relação às mulheres, ponderando sobre as expectativas, o ideal, proposto para elas pelo pensamento bramânico, pela norma bramânica.

2) Os *Samśkāras* (Ritos de Passagem) e os *Āśramas* (Estágios Etários da Vida): agora, tratamos dos ritos de passagem recomendados pela literatura normativa às camadas sociais, desde a concepção até os funerais, com o intuito de apreender os ideais propostos pelo pensamento bramânico para a purificação do indivíduo, habilitando-o às práticas rituais e ao desempenho de sua ocupação hereditária de acordo com a fase etária da vida (estudante, chefe de família, retirante e renunciante), junto à sociedade. Em especial, discorreremos sobre o

¹ Os termos, ou categorias, serão mais detidamente explicados posteriormente.

matrimônio em relação principalmente às mulheres, pois, a partir da cerimônia nupcial que ela está apta e no campo de ação ideal para cumprir seus “deveres ritualísticos” (*dharma*) de acordo com sua feminilidade, em relação ao esposo, tanto social como ritualmente.

3) *Vivāha-saṃskāra* e *Dāna* (o Rito Matrimonial e a Dádiva): Destaca-se, aqui, o contrato de casamento como exercício da dádiva, no qual a jovem, a filha, é a dádiva a ser concedida, estabelecendo relações entre as famílias, entre essas e os *devas*, e que se dá em prol da progênie e da participação nos rituais. Para a mulher, particularmente, é o rito que lhe dá o *status* de *dvija* (“duas-vezes-nascida”), lhe outorgando a posição, papéis e privilégios sócio-rituais.

4) Os *Śrautas* (Ritos Solenes) e a *Patnī* (Esposa do Sacrificante): nesta parte, enumeramos as ações rituais das mulheres nos sacrifícios solenes enquanto “Senhora do rito”, ou *patnī*, esposa do sacrificante, ou *yajamāna*, quando juntos são os patronos do sacrifício e, assim, são parceiros sacrificiais, dramatizando os papéis de *Puruṣa* (“Homem Primordial”) e *Prakṛti*, sua contraparte feminina, na cosmogonia, no rito criador do mundo fenomenal, quando são deles que advém a criação e, ao mesmo tempo, deles dependem os resultados do sacrifício e eles desfrutam da fruição do ritual; compartilhando responsabilidades individuais, colhem os frutos e/ou arcam com as eventuais adversidades oriundas da má realização do sacrifício. Como simulacro da realidade social, no sacrifício, marido e mulher atuam paralelamente, porém, com conduta, responsabilidades ou deveres, e desejos condizentes com sua natureza individual; agem juntos, em sinergia, por compatíveis, mas não idênticos.

I. As fontes: *Veda*, *Śruti* e *Smṛti*

Em relação às fontes, partimos do seguinte pressuposto: os documentos retratam os papéis sócio-rituais delegados às mulheres, por um lado, como uma norma prescrita (deveres e de expectativas sócio-religiosas para essas mulheres) e, por outro, como uma demonstração de como essas normas são postas em prática; considerando seu acatamento ou rejeição e os subsequentes resultados.

Uma vez que a premissa inicial é a de que a interpretação do discurso dos documentos (literatura indiana) dessa civilização será o meio pelo qual satisfaremos nossos objetivos, faremos, aqui, uma breve delineação do contexto geral histórico e sócio-cultural dessa literatura, a modo de introdução.

O intuito é trazer à luz apenas alguns dos mais básicos fatos, conceitos e

características documentais (já que seria impossível resumir toda tradição exegética destes e mais de 200 anos de afincado estudo acadêmico ocidental – europeu e, mais recentemente, americano – e indiano acerca de todos os aspectos da literatura e da sociedade da Índia antiga), os quais têm relevância dentro do panorama do presente trabalho e, por introduzi-los (e criticá-los provisoriamente) no início do estudo, descrições digressivas serão poupadas posteriormente.

O sânscrito é um termo usado para designar a língua “indiana” da Antiguidade por uma convenção moderna, pois, a palavra *samśkr̥ta* deriva da raiz *KṚ*, que significa “fazer”, “produzir”, mais o prefixo *sam*, o qual, por sua vez, dá a idéia de “todo”, “completo”. Assim, considerando que *samśkr̥ta* seja a forma participial do verbo e, então, um adjetivo, ela significa “bem feito”, “acabado”, “pronto”. De fato, de acordo com Fonseca², o uso dessa palavra, desde os primeiros textos “indianos” até textos muito posteriores (próximos à era cristã), só será aplicado em relação à linguagem tardiamente (800-300 a.C.) e, mesmo assim, no composto *samśkr̥tabhāṣā*, ou seja, “uma fala”, “um discurso” (*bhāṣā*, oriunda da raiz *BHĀṢ*, ou “falar”) “de acordo com as regras”, “refinada”, “cultura” (*samśkr̥ta*). Portanto, nos textos da civilização da Índia antiga não consta o termo como língua, ou referente à língua indiana³.

A primordial literatura em língua dita sânscrita é conhecida como *Veda*. O termo *Veda*, advindo da raiz sânscrita *VID*, isto é, “saber”, “conhecer” ou “compreender” (desse termo se originaram termos como, *video*, do latim, *widea*, do grego, *wit*, do alemão, *wisdom* e *vision*, do inglês, entre outros), é geralmente traduzido como “conhecimento”, “sabedoria” ou “conhecimento real/ sagrado/ ritual”⁴.

Lilian Montenegro define os *Vedas*⁵ como um sistema de valores que opera na sociedade como um “fazer-saber” em função de um “dever-fazer”. Em outras palavras, esta literatura transmite os preceitos por meio de exemplos de conduta; aos sacerdotes

² FONSECA, Carlos A. da. Alguns pontos de partida para uma reflexão sobre posturas sociolinguísticas no cotidiano linguístico da Índia antiga *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 7, p. 61-96, 1992.

³ Outro termo que se refere à língua é *devanāgarī*, o qual significa “pertencente à cidade” (*nāgarī*) dos “deuses” (*deva*), denotando uma origem divina dada à língua. Entretanto, alguns acadêmicos defendem que essa palavra signifique “escrita da cidade dos Deuses”, em termos de alfabeto apenas. Vejamos um exemplo do *devanāgarī*, da *Bhagavad-gītā* (10.34):

मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्धवश्च भविष्यताम् ।
कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मोघा धृतिः क्षमा ॥ ३४ ॥

⁴ Todas as referências ao léxico sânscrito são feitas com o auxílio do **A Sankrit Dictionary**, de Monier-Williams e **A Sanskrit Reader**, de Charles Lanman, quando não indicado diferentemente.

⁵ Apesar dos termos em sânscrito não fazerem o plural com “s” e não terem a diferenciação de letras maiúsculas e minúsculas, para facilitar a leitura e aproximar o trabalho do formato acadêmico comum, faremos uso de ambos: do plural em “s” e da diferenciação de letras maiúsculas/minúsculas.

(*brāhmaṇas*) ensina pela teoria e prática rituais (assunto que nos deteremos mais ao longo da pesquisa), aos guerreiros (*kṣatriyas*) ensina pelo cumprimento do dever e da lei, a partir da teoria do *dharma* (“dever ritualístico”⁶, “dever prescrito”, “natureza hereditária”):

Essa relação de antigas “classes” letradas indianas com o saber, que é primordialmente o das escrituras sagradas, e a diligência em perpetuá-lo através de formas mnemônicas estão ligadas às formas ritualísticas védicas. A injunção, *vidhi* (que é a forma ‘imperativa’ da ordem), é parte do ritual e explica o comprometimento das funções reais a um ordenamento preestabelecido, ungido na esfera do saber. Ensinar e aprender constituem tarefas fundamentais ao bom andamento do reino. Os *Vedas* (da raiz *VID* “saber”) são ensinados aos reis para que desempenhem bem os seus deveres⁷.

O corpus dessa literatura, dos *Vedas*, se dá primeiramente e a partir do *Ṛg-veda*, tido como o mais antigo monumento da poesia ritual, ou “religiosa”⁸; sendo, ainda, o mais extenso documento escrito preservado da Antigüidade.

Trata-se de uma “coletânea” (*samhitā*) de 1.028 “hinos” laudatórios (*sūkta* ou *ṛc*)⁹, ou “poema ou cântico para glorificar deuses ou heróis”, recitados durante os sacrifícios¹⁰, os “rituais solenes” (*śrauta*), pelo oficiante invocador, *hotṛ*. Toda a “coletânea” é constituída de 10.589 versos (*ṛca*) organizada em dez “livros”, “círculos”, ou “ciclos” (*maṇḍala*¹¹), tendo

⁶ Tradução proposta por Max Weber (**The Religion of India**. The sociology of Hinduism and Buddhism. Translation Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe: The Free Press, 1958, p. 24).

⁷ MONTENEGRO, Lilan P. M. O *fazer-saber* como um discurso do dever e sua emergência nos textos épicos de expressão sânscrita. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 3, p. 89-90, 1991.

⁸ Sabemos o quão problemática é a aplicação dos termos da cultura judaico-cristã e ocidental para outra tão antiga e oriental, por isso, serão aplicados provisoriamente, até que consigamos aplicar termos mais adequados, a partir da própria cultura em questão, como exercício da análise histórico-religiosa a que nos propomos.

⁹ Macdonell nos diz que o propósito desses antigos hinos seria propiciar os Deuses por meio de louvores acompanhados pelo oferecimento de substâncias ao fogo sacrificial (cf. MACDONELL, Arthur A. **A Vedic Reader for Students**. Madras: Oxford University Press, 1978, p. xii).

¹⁰ Dentre muitos *śloka*s (versos dísticos) que falam sobre os hinos e os sacrifícios, citamos esse, com nossa tradução: *sūktavakam prathamamādidagnimādid dhavirajanayantadevāḥ | sa eṣām yajño abhavat tanūpāstaṁ dyaurvedataṁ pṛthivī tamāpaḥ ||* (RV X.88.8) [No início, havia os hinos. Então, os Deuses engendraram Agni (“fogo”, “deus do fogo”) e, em seguida, dos hinos se originou o sacrifício, com o qual o céu, o conhecimento e a terra obtiveram sua preservação.]. Esse *śloka* se destaca como uma metáfora da manifestação do mundo fenomenal na forma do sacrifício, uma vez que quase todos os termos referentes aos elementos materiais citados nas fontes são usados: o eu (*tanū*), a inteligência (*veda*), o éter ou o som (*sūktavaka*), o ar (*dyaus*), o fogo (*agni*), a água (*āpa*) e a terra (*pṛthivī*).

¹¹ Fonseca nos elucida dizendo que: “Com relação à primeira classe de divisão, em *maṇḍala*, apresenta ela um caráter superficial, claramente genealógico. As *maṇḍalas*, dez ao todo, são na sua maioria, “livros de família” e reúnem a poesia produzida [a tradição dirá, em maioria, recebida, mantida e transmitida, e não produzida] por gerações de poetas [*ṛṣis*] pertencentes ao mesmo tronco familiar. Esses “livros” (como se costuma traduzir o termo) são, como indica etimologicamente o termo, um ‘eixo de força, um conjunto de linhas de força que gravitam ao redor de um eixo ou ponto central’ – em outras palavras, um conjunto de poemas vinculados aos cultos particulares de uma família de poetas” (Literatura Sânscrita: Formas e Formalizações. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 3, p. 57, 1991).

como título traduzido “O Saber da Estrofe Recitada”.

A partir do *Rg-veda*, ou seja, com a repetição de grande parte de seu conteúdo e devidos acréscimos de acordo com o fim específico da “coletânea”, há três outras *saṃhitās*, a saber: 1) o *Sāma-veda*, “O Saber da Estrofe Cantada”, cujos “hinos” (*sūktas*) se destinam ao oficiante *udgātr*, o qual, como o nome da coletânea indica, canta os hinos durante os rituais; 2) o *Yajur-veda*, “O Saber da Estrofe Litúrgica” (subdivido em *Taittirīya-saṃhitā* ou “O *Yajur-veda* Negro”, de difícil decifração, e o *Vājasaneyi-saṃhitā*, ou “O *Yajur-veda* Branco”), cujo conteúdo orienta o oficiante *adhvaryu*, aquele que prepara o terreno do sacrifício e o altar e manuseia os utensílios do ritual agindo, assim, liturgicamente; e 3) o *Atharva-veda*, “O Saber da Estrofe Mágica”, o qual, por não ser mencionado pelas três *saṃhitās* supracitadas, tem sua posição como o quarto *Veda* debatida, ou pelo menos sua data de adesão ao conjunto considerada posterior, mesmo apresentando 1/6 do conteúdo do *Rg-veda-saṃhitā*, além disso, se diferencia por tratar de temas e ritos para sanar doenças, satisfazer desejos e prejudicar outrem, afastando-se do padrão de descrever e prescrever sacrifícios e louvores aos deuses, comum nas três *Samhitās*¹² e sendo considerado de cunho popular.

Apesar da zelosa e precavida preservação dos textos – como falaremos adiante –, seu significado foi e ainda é resultado de interpretação especulativa. Isso não é surpreendente visto a longa passagem do tempo, óbvias inserções e omissões (edições) sofridas pelo texto, combinados com mudanças culturais e informações sócio-históricas determinantes para a apreensão de significado, mas que são inacessíveis para nós.

Além disso, sendo as *Samhitās* produzidas como elaboração poética (isso implicando em uma composição com alegorias, metáforas, métrica, ritmo, rima, entre outros aspectos lingüísticos), com tal, sua decifração é em grande parte dificultada. Assim, a interpretação de muitos tradutores e comentadores, ocidentais e indianos, dos *Vedas* foi e é possível baseado em comentários, gramáticas, léxicos etc. de estudiosos nativos, como Yāska (600-500 a.C.), Pāṇini (400 a.C.), Sāyaṇa (XIV d.C., o mais citado como ponto de partida para traduções e interpretações das *Samhitās*), Bhṛṣhari (V d.C.)¹³, entre outros.

¹² Informações sobre as quatro *saṃhitās* conforme: RODRIGUES, Hillary, **Introducing Hinduism**, New York: Routledge, 2006, p. 25-6; ILIEVA, Gabriela N., **Decoding Gender in the Rig Veda**. The rhetoric of women’s discourse, Tese (Ph.D.) – University of Minnesota, 2000, p. 4-5; e OLIVEIRA, Arilson S. de, **O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação: da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishnava de Caitanya sob o olhar weberiano**, Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006, p. 130.

¹³ Macdonell afirma que a dificuldade de decifração e compreensão dos significados dos hinos das *Samhitās* foi um desafio mesmo para os estudiosos nativos familiarizados com a tradição: Yāska, ao explicar 600 versos do *Rg-veda*, tem suas interpretações, mesmo que baseadas em etimologia, meramente conjecturais e cita seu

David Carpenter¹⁴, em seu artigo “Language, Ritual and Society: Reflections on the Authority of the Veda in India”¹⁵, considera que a tentativa de interpretação das *Samhitās* que visa mostrá-la passíveis de apreensão de uma legibilidade de aplicação prática, ou social – o que, de fato, se faz facilmente com a literatura jurídico-religiosa, por exemplo, cujo conteúdo é o de normas explícitas de conduta –, se faz com uma limitada compreensão das relações entre o ritual, a língua e a sociedade da Índia antiga. Para ele, a própria transmissão dos *Vedas* é realizada por meio de uma forma altamente ritualizada na tradição oral, sendo parte integral do complexo sistema ritual; fundamental à sociedade bramânica da Antigüidade.

De exclusividade do restrito grupo de *brāhmaṇas*, a transmissão e recitação das *Samhitās* lhe ofereciam total controle sobre o corpus védico, o que era, por sua vez, facilitado pela própria forma ritualizada de transmissão. Assim, Carpenter defende que a aceitação da autoridade dos *Vedas* para a organização social, para a sacralidade e para o cotidiano, se origina na inter-relação entre elementos formais lingüísticos, ritualísticos e sociais, que estão além do significado ou legibilidade dos *Vedas* para os demais indivíduos da sociedade (fora da camada sacerdotal). Então, os *brāhmaṇas* detêm a autoridade e o controle sobre os *Vedas* porque o fazem em relação ao ritual que, por sua vez, têm resultados tidos como reais, tangíveis, para a sociedade, exatamente por ser de exclusividade dos *brāhmaṇas*, cujo *dharma* (“dever ritualístico”) é o próprio ritual. Para Carpenter:

Tão próxima era a relação entre a língua, o rito e a sociedade que a reprodução ritualizada do “discurso divino” da tradição védica era, de fato, uma característica essencial da reprodução da própria ordem social bramânica. Precisamente por essa razão, questões acerca do conteúdo significativo do Veda como um texto são menos importantes do que as questões práticas do seu *uso* apropriado na sociedade bramânica¹⁶.

Havendo necessidade de apreensão do significado das *Samhitās* na Índia antiga para os próprios *brāhmaṇas*, seja para a interpretação dos hinos ou para a padronização dos rituais

predecessor, Kautsa, o qual descreveu os hinos como obscuros, indecifráveis e mutuamente contraditórios; Sāyaṇa, por sua vez, tem interpretações diferentes das de Yāska e costuma dar explicações inconsistentes a palavras ao interpretar a mesma passagem ou ao comentar sobre a mesma palavra em passagens diferentes (MACDONELL, op. cit., p. xxix-xxx).

¹⁴ Professor de teologia da Joseph’s University, EUA.

¹⁵ *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 60, n. 1, p. 57-77, 1992.

¹⁶ CARPENTER, op. cit., p. 58 [So close was the relation between language, rite, and society that the ritualized reproduction of the “divine speech” of the Vedic tradition was in fact an essential feature of the reproduction of the Brahmanical social order itself. Precisely for this reason, questions of the meaningful content of the Veda as a text are less important than practical questions of its proper *use* within Brahmanical society.].

para os oficiantes, anexam-se a essas as literaturas exegéticas, chamadas *Brāhmaṇas*, em prosa e destinados a instruir os oficiantes quanto aos sacrifícios. Além disso, há a anexação da literatura para os oficiantes renunciantes que se aposentam se retirando para a floresta, as *Āraṇyakas* (literalmente “da floresta”).

Essas três categorias, quais sejam, as *Samhitās*, os *Brāhmaṇas* e os *Āraṇyakas*, são comumente chamadas de textos védicos (*Vedic*, em inglês, ou *védique*, em francês), assim como o primeiro período histórico da Índia – o “período védico” (cujas datas apresentaremos mais adiante) –, seja porque os *Vedas* são a primeira expressão escrita dessa cultura antiga, seja porque, de fato, são registros históricos, advindos da tradição oral, relatos de épocas anteriores, em apresentação textual:

[...] los *Vedas* no solo constituyen un texto que contiene las creencias religiosas de la época, sino que también proporcionan información sobre hechos históricos, concepciones cosmogónicas, prácticas rituales, y presentan algunas notables intuiciones filosóficas¹⁷.

Tais registros eram e são transmitidos fidedignamente devido à exatidão poética, por meio da métrica estrita e o ritmo detalhadamente marcado, a cargo das famílias de “poetas” (os *ṛṣi*¹⁸), da camada social *brāhmaṇa* (sacerdote, intelectual, professor, conselheiro), para os quais a memória é sagrada, pois, é seu *dharma* (“dever ritualístico”) estudá-los, memorizá-los e transmiti-los para outros *brāhmaṇas*, além de ser sua via de libertação (*mokṣa*) do ciclo repetitivo de nascimentos e mortes (*saṃsāra*). Os hinos, como nos diz Jamison,

[...] devem sua preservação à diligente transmissão oral por muitas gerações, abarcando séculos – de fato, milênios – e os procedimentos de transmissão oral deram forma aos tipos de textos preservados. Para transmitir esses textos sagrados sem alteração, esquemas de complexos sistemas mnemônicos eram herdados de forma a agir como mecanismos de auto-verificação para se certificar de que nenhuma sílaba fosse perdida ou alterada¹⁹.

¹⁷ TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. **Filosofia de La Índia**. Del Veda al Vedānta: el sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental. Barcelona: Ed. Kairós, 2008, p. 87.

¹⁸ “Os primeiros textos [védicos] são elaborados por uma classe de brāmanes chamados *ṛṣi*, ‘poeta’, dedicados à louvação das divindades e dos costumes do momento” (FONSECA, Carlos A. da. Alguns pontos de partida..., p. 74).

¹⁹ JAMISON, Stephanie. **Sacrificed Wife/Sacrificer’s Wife**: women, ritual, and hospitality in ancient India. New York: Oxford University Press, 1996, p. 7 [... owe their preservation to diligent oral transmission over many generations, spanning centuries – indeed, millennia – and the procedures of this oral transmission skew they types of texts preserved. In order to transmit these holy texts unaltered, intricate systems of mnemonic devices were devised that acted as self-checking mechanisms to ensure that not a syllable was lost or changed].

No tocante à tradição oral da Índia antiga, faço uso das palavras de Hampaté Bâ para comentá-la brevemente:

Para alguns estudiosos, o problema todo [em relação à tradição oral] se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem²⁰.

Ao tomarmos a tradição oral da Índia antiga, nessa perspectiva, devemos levar em consideração que sua própria estrutura social parece existir em função da preservação da palavra (oral e documental) ritual e sua prática, por meio de eficazes mecanismos de memorização e transmissão; ambas dependentes do sistema social que garante e mantém o sistema educacional, a subsistência dos *brāhmaṇas* (*ṛṣi*)²¹ e sua exclusividade nas técnicas de memorização do saber:

Provavelmente algumas sociedades, mais do que outras, preocupam-se em colocar em ação meios de fixar sua tradição que não seja por sinais escritos, seja confinando-a, parcialmente, aos profissionais da memória – virtuosos dos procedimentos mnemo-técnicos –, seja reforçando a pressão exercida pelos rituais para assegurar uma repetição regular, senão imutável, das palavras, das narrativas ou dos cantos litúrgicos. Recorrendo a ambos os meios, a Índia védica, baseada numa teologia da palavra criadora cuja menor alteração mudaria a ordem do mundo, parece oferecer o espetáculo insólito de uma memória que se diz e se quer infalível²².

Ora, para se manter a atividade de memorização por meio da recitação contínua dos hinos exige-se um contingente razoável de pessoas e um condizente ócio. Isso se dava, por um lado, pela estrita divisão social em camadas hereditárias, ou *varṇa*. *Varṇa* é um termo oriundo da raiz sânscrita *VARṆ* (“pintar”, “dar cor”, “descrever”, “relacionar”), que significa “uma cobertura”, “aparência exterior”, “forma”, “cor”, “complexão”, ao mesmo tempo em que

²⁰ HAMPATÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (org.) **História Geral da África**. I. Metodologia e Pré-História. Trad. de Beatriz Turqueti et al. São Paulo: Ática, 1980, p. 181.

²¹ Lembremos, aqui, da aproximação documento/monumento de Le Goff, uma vez que os *Vedas* são monumentais ao servir de memória, evocando o passado e perpetuando a recordação, e, ao mesmo tempo, são documentais, por garantir uma ordem social e, assim, fazem agir um poder, sendo sua palavra e sua ação (rituais) – cf. LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5ª ed. Campinas: Ed. Da UNICAMP, 2003, p. 526.

²² DETIENNE, Marcel. **A Invenção da Mitologia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio. Brasília, D.F.: UnB, 1998, p. 80.

significa, e que nos interessa aqui, “espécie”, “qualidade”, “tipo”, “classe de homens”, ou “ordem”. Já presente no *R̥g Veda* e também na literatura posterior, como no *Śatapatha Brāhmaṇa*, e nos épicos, como o esquema de quatro ordens sociais, representa o modelo de organização social sancionado pela literatura indiana antiga. Além disso, os *varṇas* são motivo central da narrativa da literatura jurídico-religiosa, o *Manu-smṛti-saṃhitā*, pois, logo o segundo verso dístico (*śloka*) do texto se refere a um pedido de esclarecimento sobre os deveres de cada *varṇa*: “Salve, ó ti, que possuis todos os seis tipos de opulências, nos explique, na devida ordem, os deveres prescritos (*dharma*) das ordens sociais (*varṇa*), assim como os dos membros das ordens mistas”²³.

Os *varṇas* são os seguintes: 1. os *brāhmaṇas* (intelectuais, professores, filósofos e sacerdotes – mendicantes!) que se dedicam apenas ao ócio contemplativo, à recitação diária dos *Vedas*, à ritualística, ao aconselhamento ao rei e à educação; 2. os *kṣatriyas* (guerreiros, governantes reais e administradores) que se dedicam exclusivamente à proteção de todas as entidades vivas do seu reino, ao exercício da guerra e da caça e à administração do reino; 3. *vaiśyas* (agricultores, produtores e comerciantes) a quem cabia toda a produção necessária para a subsistência de todas as camadas da sociedade, assim como a maior carga tributária e o financiamento dos rituais; 4. *śūdras* (trabalhadores manuais) que se destinam aos mais diversos serviços para os *varṇas* acima, seja na agricultura, na manufatura, em limpeza etc.²⁴

Nessa organização social, os *brāhmaṇas* são responsáveis pela educação dos meninos das três primeiras camadas, cujo aprendizado se volta à sua ocupação hereditária. Dessa forma, têm-se todos os filhos da camada de *brāhmaṇas*, entre os cinco e vinte e cinco anos (em média), residentes no *gurukula* (“casa do mestre”) dedicando sua vida exclusivamente aos estudos (memorização dos hinos, elaboração e decifração de questões filosóficas, aplicação de ervas medicinais e cura com ungüentos, utilização correta dos amuletos mágicos, oratória, construção de altares, entre outras 64 atividades)²⁵ e ao serviço ao mestre (aprende a servir e a se manter independentemente, por exemplo, fará todas as atividades referentes à higiene pessoal, à purificação ritual e à subsistência, como cozinhar)²⁶. A legitimidade dos

²³ *bhagavan sarvavarṇānām yathāvad anupūrvaśaḥ | antaraprabhavānām ca dharmān no vaktum arhasi ||* (MS 1.2 [As traduções do sânscrito serão uma convenção entre traduções em inglês, espanhol e francês – listadas na bibliografia – e a nossa])

²⁴ Cf. OLIVEIRA, op. cit., p. 76-77. Falaremos mais detidamente sobre o sistema no Cap. I, ao analisarmos o *sūkta*, ou “hino”, que trata da “criação” do mundo material.

²⁵ Cf. *Bhāgavata Purāṇa* (BP) X.45.35-36.

²⁶ Cf. OLIVEIRA, op. cit., p. 147-148.

ensinamentos é garantida pela rígida linha de sucessão discipular (*paramparā*), como explica Knott:

Los himnos el *Veda* aquellos que los sabios escucharon y después recitaron a sus discípulos, quedaron bajo la custodia de las familias brahmines. Transmitirlos de padre a hijos se convirtió en su tarea y su fin; así se conservaron fielmente a lo largo de miles de años²⁷.

Por um lado, temos a sucessão real que se dá por hereditariedade, o que mantém a linhagem e dá origem e continuidade às dinastias. Por outro lado, a sucessão legítima dos *ṛṣis* se dá pela transmissão do conhecimento ritual (os *Vedas*) a discípulos capazes de, por sua vez, transmiti-los subsequentemente.

Portanto, vemos uma sociedade cuja organização garante (pela exclusividade da memorização e transmissão dos *brāhmaṇas*²⁸) e financia (pelo mecanismo de doações feitas das outras camadas da sociedade para a execução e continuidade dos sacrifícios) um sistema de preservação e transmissão do conhecimento ritual, mantendo, assim, o status de uma camada da sociedade pelo próprio valor de sua relação com a palavra (e a prática) ritual:

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra²⁹.

Voltando ao tema da anexação dos textos complementares aos *Vedas* e sua lógica, de acordo com a tradição, faz-se necessário uma breve apresentação da noção de tempo e sua relação com a preservação, transmissão e extensão dessa literatura.

²⁷ KNOTT, Kim, *Introducción al Hinduismo*, Traducción Jaime Suñén; Begoña Mateos. Madrid: Acento Editorial, 1999, p. 22.

²⁸ “[...] quem faz o relato é um brâmane, cuja palavra deve ser respeitada por seu caráter de verdade” (FONSECA, Carlos A. da. A literatura épica-sânscrita. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 4, p. 78, 1991).

²⁹ HAMPATÉ BÂ, op. cit., p. 182. Assim como na Grécia antiga a memória era considerada divina, inclusive personificada na divindade *Mnemosine*, na Índia antiga não ocorre diferentemente. A presença do *mnemon* como aquele que guarda a lembrança do passado, seja uma decisão na justiça ou os atos de um herói e seus deveres divinos (cf. LE GOFF, op. cit., p. 433), se dará semelhantemente na sociedade indiana pela presença do *ṛṣi*. Além disso, a poesia, identificada com a memória, como o saber (*sophia*), que era vista como “uma inscrição viva que se grava na memória como no mármore”, também se assemelha à condição da poesia na Índia antiga (cf. LE GOFF, op. cit., p. 434).

Na cultura da Índia antiga, a noção de tempo é a de que este se dá em ciclos de “eras” (*yuga*) repetitivos. Essas eras são quatro: *kṛta/satya-yuga* (“era de ouro”), *tretā-yuga* (“era de prata”), *dvāpara-yuga*, (“era de bronze”) e *kali-yuga* (“era de ferro”) ³⁰.

A seqüência dessas eras é caracterizada pela involução: cada era tem seu tempo reduzido em relação à anterior; há uma decadência do mundo fenomenal a partir da falência dos recursos e impossibilidade de regeneração desses; ocorre a redução e desaparecimento de aspectos da humanidade, tanto dos princípios (*dharma*, “religiosidade” ou “dever ritual”, “natureza inerente”, representado por um touro, demonstra seus quatro princípios, a saber: a austeridade, a limpeza, a veracidade e a compaixão, sendo suas patas, que desaparecem uma a uma em cada transição entre eras; restando na última era, *kali-yuga*, apenas a veracidade³¹), como de bem-estar (longevidade, capacidades físicas, mentais, rituais etc.). Ao final desse processo de involução, o ciclo é restituído ao seu início com a “era de ouro” ³².

As eras têm duração e características específicas e um calendário contínuo até os dias de hoje, como nos explica Oliveira:

[...] a era de *Satya-yuga*, ou era de ouro, se caracteriza pela virtude, sabedoria, memória e magia acentuadas, não havendo praticamente nenhuma ignorância ou vício humano durante seu período – esta *yuga* dura 1.728.000 anos. Na *Tretā-yuga*, ou era de prata, a qual dura 1.298.000 anos, o vício se introduz. Na *Dvāpara-yuga*, ou era de bronze, há maior declínio da virtude e da magia e o desvio social aumenta – esta era tem a duração de 864.000 anos. E, finalmente, *Kali-yuga*, ou era de ferro, é a *yuga* que, de acordo com os cálculos astronômicos brahmânicos, começou em 3102 a.C., no dia 18 de fevereiro, em uma sexta-feira, às 4:45 da manhã. Nela, há busca de igualdade entre os homens, irreligiosidade e vícios demasiados, e a verdadeira virtude e honra quase não existem – dura 432.000 anos; ou seja, de acordo com tais cálculos, restam-nos 426.891 anos de *Kali-yuga*, ao fim da qual se dará início a um novo ciclo³³.

Considerando as “profetizadas” dificuldades da humanidade para se dedicarem aos sacrifícios, austeridade, meditação etc. na era atual, *kali-yuga*, para facilitar a compreensão do conhecimento, dos *Vedas*, um *ṛṣi*, chamado Kṛṣṇa-dvaipāyana Vyāsa, dividiu a *Ṛg-veda-saṁhitā* em quatro – daí o “título” que recebe de *vyāsa* (“aquele que divide”) – ; isso é narrado, por exemplo, no *Bhāgavata Purāṇa*:

³⁰ Há nessa definição de idades uma nítida semelhança com as “raças” de Hesíodo (cf. **Os Trabalhos e os Dias**. 3ª ed. Tradução, introdução e comentários de LAFER, Marly de C. N. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1996.)

³¹ Cf BP I.17.

³² Cf. RODRIGUES, op. cit., p. 45-46.

³³ OLIVEIRA, op. cit., p. 69 (cf. CREMO, Michael A. Purāṇic Time and the Archeological Record. **Back To Godhead**. Los Angeles, BBT, May/June 1995).

O grande sábio Vyāsadeva, conhecedor do passado e do futuro (*parāvara-jñas*), viu as irregularidades no cumprimento dos deveres nessa era. Isso acontece na Terra (*bhuvi*) em diferentes eras, devido às forças invisíveis no curso do tempo. O grande sábio, que era completamente provido de conhecimento, podia ver, por meio de sua visão sobre-humana (*divyena cakṣuṣā*), a deterioração de tudo material, devido à influência da era. Ele podia também ver que as pessoas, em geral sem fé (*āsraddadhānās*), com pouca inteligência (*durmedhās*) e sem muita felicidade (*durbhagās*), teriam seu tempo de vida reduzido e ficariam impacientes (*niḥsattvās*) devido à falta de paz. Assim ele compreendeu, para o bem-estar dos homens em todas as camadas da sociedade e fases da vida (*sarva-varṇāśramāṇām*). Ele viu que os sacrifícios (de fogo, ou *hotram*) mencionados nos *Vedas* eram meios pelos quais as ocupações (ou trabalho, *karma*) das pessoas seriam purificadas (*śuddham*) e, para simplificar o processo de sacrifício e purificação, ele dividiu o único veda (*vedam ekaṁ*) em quatro (*catur-vidham*), para distribuí-lo entre todos os homens³⁴.

Como dito anteriormente, os *Vedas* são de domínio do ṛṣi (termo supostamente oriundo da raiz sânscrita ṚṢ, “ir”, “mover-se”, denotando o caráter de mover-se de um lugar para outro, narrando os *Vedas*³⁵, ou da raiz *DRIS* que significa “ver”, “observar”, “compreender”³⁶), da camada social dos *brāhmaṇas*, que recebeu o conhecimento ritual por transmissão por via de um mestre (*guru*) e possui, assim, a visão, a realização, deste conhecimento e, então, o transmite oralmente, por sua vez, para outros ṛṣi, responsáveis pela transmissão subsequente do que foi ouvido, o *śruti* (*iti śruteḥ*, “conforme foi ouvido [dos *Vedas*]”); como demonstra essa passagem do *Bhāgavata Purāṇa*: “Após os *Vedas* terem sido divididos em quatro partes, Paila Ṛṣi se tornou o professor do *Ṛg-veda*, Jaimini o professor do *Sāma-veda* e o eficiente poeta Vaiśampāyana se tornou o glorificador do *Yajur-veda*”³⁷.

³⁴ *parāvara-jñāḥ sa ṛṣiḥ kālenāvyakta-ramhasā yuga-dharma-vyatikaram prāptam bhuvi yuge yuge | bhautikānām ca bhāvānām śakti-hrāsam ca tat-kṛtam āsraddadhānān niḥsattvān durmedhān hrasitāyusāḥ || durbhagānś ca janān vīkṣya munir divyena cakṣuṣā sarva-varṇāśramāṇām yad dadhyau hitam amogha-drk | catur-hotram karma śuddham prajānām vīkṣya vaidikam vyadadhād yajña-santatyai vedam ekaṁ catur-vidham ||* (BP I.4.16-19 – sempre que apresentarmos a referência a textos sânscritos, o faremos mencionando o tomo, quando houver, o capítulo e o verso; assim, aqui seria tomo I, capítulo quarto, versos do 16 ao 19)

³⁵ “O termo *ṛṣi* designaria, então, um “andarilho”. E, com certeza, haveria de ser esta a condição da existência deste personagem: elaborado o poema com referências às “divindades”, à reafirmação das analogias entre o divino e o humano e ao enaltecimento dos bons costumes árias, deveria seu autor divulgá-lo de aldeia em aldeia para que passasse a ser cantado pelos *udāṭṭ* [...]” (FONSECA, Carlos A. da. A literatura épica-sânscrita, p. 90).

³⁶ *tad viddhi pranipātena paripraśnena sevayā | upadekṣyanti te jñānam jñāninas tattva-darśinaḥ* [Tenta compreender o conhecimento acerca de diferentes sacrifícios se aproximando dos **videntes da verdade** que o detêm, lhes oferecendo serviço e inquirindo submissamente e eles lhe iniciarão nesse conhecimento. (BG 4.34)]

³⁷ *tatrarg-veda-dharaḥ pailaḥ sāmago jaiminiḥ kaviḥ | vaiśampāyana evaiko niṣṇāto yajusāmuta ||* (BP I.4.21)

Assim, tem-se *śruti* como uma categoria. Termo advindo da raiz sânscrita *ŚRU* ou “ouvir”, “escutar”, significa “aquilo que foi ouvido ou transmitido”, “aquilo que é escutado”; comumente traduzido, pelos ocidentais³⁸, como “revelação”³⁹.

O *Śruti* compreende os quatro *Vedas* (*Rg-veda*, *Yajur-veda*, *Sāma-veda* e *Atharva-veda*), a literatura exegética desses (os *Brāhmaṇas*), a de injunções para renunciantes (os *Āraṇyakas*) e os tratados filosóficos sobre os *Vedas* (as *Upaniṣads*) – todos esses documentos classificados, pela academia ocidental, como literatura sânscrita védica.

Shattuck resume a relação entre os quatro *veda-saṃhitā* principais e os demais da seguinte forma:

Cada uma das “coletâneas” védicas tem três tipos de material adicional e o uso alargado da palavra *veda* inclui-os a todos. Os primeiros acréscimos dizem respeito à exegese ritual e chamam-se **Bramanas**. Os *Bramanas* descrevem as regras para os rituais e explicam a sua intenção e significado. Os segundos chamam-se “composições da floresta” (*araniakas*), porque, segundo a tradição, foram compostos na floresta por sábios solitários. Os *Araniakas* acrescentam em grande parte os *Bramanas*, centrando-se nos rituais que não foram pormenorizadamente desenvolvidos nos primeiros textos. Desenvolvem também a importância de se conhecer o significado dos rituais, descrevendo os benefícios suplementares que advêm àquele que os realiza através destas informações especiais. Finalmente os *Upanixadas*, o terceiro tipo de material adicional, continua a desenvolver as ideias dos *Aranyakas* [sic], explicando a sua verdadeira natureza e significado dos rituais numa época em que o centro se afastava da realização em direcção ao conhecimento [grifos da autora]⁴⁰.

Mais detidamente, vejamos o que alguns estudiosos da Índia dizem sobre o termo *śruti*. Para Kim Knott, *Śruti* “hace referencia a la manifestación de lo divino en el mundo en concreto a las verdades reveladas a los sabios o *rishis* en épocas remotas y recogidas posteriormente en forma de escrituras”⁴¹. Por essa asserção, pode-se assumir que Knott vê a tradição documental védica a partir de uma perspectiva fenomenológica. Em outras palavras, longe de uma análise histórica do surgimento e desenvolvimento do conhecimento como *Śruti*, a opção da autora é de ver a categoria documental como via de captação do divino em

³⁸ Ao nos referirmos a termos, estudiosos etc. ocidentais, nos referimos aos europeus e americanos (aqui, estamos considerando nossas referências bibliográficas) que se dedicam aos estudos da Índia, seja principalmente no âmbito da Filologia, da História e das Ciências da Religião.

³⁹ Cf. KNOTT, op. cit., p. 12; RAVERI, Massimo, **Índia e Extremo Oriente**: via da libertação e da imortalidade, São Paulo: Hedras, 2005, p. 27; ROSEN, Steven, **The Hidden Glory of Índia**, Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 2002, p. 15; e RAGOZIN, Zanaide A., **Vedic India** (as Embodied Principally in the Rig-Veda), 2nd ed, New Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1961, p. 123.

⁴⁰ SHATTUCK, Cybelle. **Hinduismo**. Lisboa: Calmann & King Ltd., Col. Religiões do Mundo, 1999, p. 20-21.

⁴¹ KNOTT, op. cit., p. 19.

um momento fenomenológico, no qual há a superação do momento histórico para se chegar à essência da religião – esta como universal e sobre-humana⁴². Essa perspectiva pouco nos esclarece, assim, sobre a formação histórica do termo e dos documentos categorizados a partir deste.

O que almejamos evitar é a noção de que esses textos que, na posição e limites de documentos, descrevem eventos históricos, por vezes, de forma simbólica por sua linguagem figurada e poética, muitas vezes sejam tomados, em conjunto, apenas como vestígio de um período durante o qual o homem apenas fazia correlações com os fenômenos da natureza, como no animismo de Tylor⁴³, ou que, por uma “doença da linguagem”, relacionava as coisas naturais e os fenômenos ao seu redor com um mundo sobre-humano apenas cogitado, para produzir sua mitologia, como defendeu Max Müller⁴⁴.

A própria extensão e diversidade tipológica dos textos (na forma de poesia, prosa, aforismos, ou enigmas, e sobre ritualística, leis, lógica, especulação filosófica) não corroborariam a idéia de infância mental ou período a ser superado (ideal positivista, evolucionista) ainda remanescente na tradição dos estudos indológicos, herança de cunho hegeliano presente em todo XIX e até meados do XX.

Dito isso, vejamos como os *r̥ṣi* são reconhecidos como ascetas que passavam a vida praticando a meditação contemplativa e austeridades, visando conhecimento realizado (*samādhi*) e liberação (*mokṣa*) do ciclo de nascimentos e mortes (*samsāra*), são vistos por Shattuck:

Os *Vedas* são descritos como *shruti*, “aquilo que é escutado” pelos antigos sábios. Os textos contêm um conhecimento considerado como transcendendo o humano e eterno. Este foi revelado aos sábios quando se encontravam em estado de meditação. Algumas escolas teístas afirmam que os *Vedas* foram escritos por Deus, mas outros acreditam que os textos não têm autor. Existem simplesmente como conhecimento eterno e os *rishis* védicos (“os que vêem”) foram capazes de o ver e transmitir a outros⁴⁵.

⁴² Cf. AGNOLIN, Adone, **O Appetite da Antropologia**, p. 27.

⁴³ DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 11.

⁴⁴ MÜLLER, F. Max. **Lectures on the Science of Language**, 3th ed. London: Longman, 1862, p. 11 (“A mitologia, que foi a perdição do mundo antigo, é, na verdade, uma doença da linguagem. Um mito significa uma palavra, mas uma palavra que, de ser um nome ou um atributo, lhe foi permitida assumir uma existência mais substancial. A maioria dos Deuses pagãos gregos, romanos, indianos e outros não são nada mais do que nomes poéticos, os quais foram gradualmente permitidos a assumir uma personalidade divina jamais contemplada por seus inventores originais”. [Mythology, which was the bane of ancient world, is in truth a disease of language. A mythe means a word, but a word which, from being a name or an attribute, has been allowed to assume a more substantial existence. Most of the Greeks, the Roman, the Indian, and other heathen gods are nothing but poetical names, which were gradually allowed to assume a divine personality never contemplated by their original inventors.]).

⁴⁵ SHATTUCK, op. cit., p. 22.

Há um debate acerca da autoria divina ou inexistente dos *Vedas*. Por um lado, Müller defende haver a indicação nos próprios hinos da autoria dos ṛṣis e, assim, humana, como a seguir:

Os poetas do *Veda* falam de maneiras muito diversas sobre suas composições. Às vezes declaram que produziram os hinos e comparam sua atividade, como poetas, com aquela do carpinteiro, do tecelão, daquele que produz manteiga (*ghrita*), do remador de barco (X, 116, 9). Em outros lugares, entretanto, sentimentos mais exaltados aparecem. Os hinos são pronunciados como se fossem do formato do coração (I, 171, 2. II, 35, 2) e proferidos pela boca (VI, 32, 1). O poeta diz que descobriu o hino (X, 67, 1); se auto-declara poderosamente inspirado por ter tomado a bebida de Soma (VI, 47, 3) e compara seu poema a uma torrente de chuva irrompendo de uma nuvem (VII, 94, 1), ou uma nuvem impelida pelo vento (I, 116, 1)⁴⁶.

Por outro lado, para Raveri, “a tradição hinduísta não manteve as datas das composições ou os nomes dos autores dos *Vedas*, justamente porque sempre consideram-nos textos eternos e impessoais, fruto de uma revelação (*śruti*)”⁴⁷. Conforme já apontamos anteriormente, há uma edição (um divisão, na verdade) dos textos atribuída pelos próprios documentos, como no caso de Vyāsa, mas não uma autoria, como defende o sanscritista Macdonell em relação aos mais antigos hinos do *Rg-veda*, os quais:

[...] foram quase que exclusivamente compostos pelo sacerdócio hereditário. Eles foram transmitidos em diferentes famílias por meio da memória (1978, p. xii). A tradição é corroborada pela interna evidência dos nomes dos videntes mencionados nos hinos e pelos refrões ocorrentes em cada um desses livros⁴⁸.

Ora, mesmo que haja em alguns hinos a indicação de uma autoria isso não se repete nos milhares de hinos, deixando a questão aparentemente em aberto; senão pela explanação

⁴⁶ MÜLLER, Max F. **Anthropological Religion**. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997, p. 141. [The poets of the *Veda* speak in very different ways of their compositions. Sometimes they declare that they have made the hymns, and they compare their work, as poets, with that of the carpenter, the weaver, the maker of butter (*ghrita*), the rower of a ship (X, 116, 9). In other places, however, more exalted sentiments appear. The hymns are spoken of as shaped by the heart (I, 171, 2. II, 35, 2), and uttered by the mouth (VI, 32, 1). The poet says that he found the hymn (X, 67, 1); he declares himself powerfully inspired after having drunk the Soma juice (VI, 47, 3), and he compares his poem to a shower of rain bursting from a cloud (VII, 94, 1), or to a cloud impelled by the wind (I, 116, 1)].

⁴⁷ RAVERI, op. cit., p. 27.

⁴⁸ MACDONELL, op. cit., p. xiv [... were almost exclusively composed by hereditary priesthood. They were handed down in different families by memory (...). The tradition is borne out by the internal evidence of the seers' names mentioned in the hymns, and by that of the refrains occurring in each of these books].

da própria tradição. Esta apresenta a sucessão de transmissão dos *Vedas* desde sua origem, ou seja, da Suprema Pessoa⁴⁹, até os *ṛsis*, e desses aos seus discípulos, em famílias responsáveis por uma coletânea específica que carrega o nome do primeiro ancestral a receber o conhecimento e o dever de preservá-lo e transmiti-lo.

Pode-se citar um exemplo que demonstra a posição da tradição quanto à origem e transmissão do conhecimento, dos *Vedas*: *Bhagavad-gītā* (4.1): Śrī Bhagavān, (Kṛṣṇa, a Pessoa Suprema) disse, “Eu instrui essa ciência do yoga a Vivasvān, e este a transmitiu ao pai da humanidade, Manu, que lhe ensinou a Ikṣvāku”. Ainda, na BG (4.7-8), há a declaração de Kṛṣṇa de que, sempre que há uma ruptura na transmissão do conhecimento, Ele pessoalmente se encarrega de restabelecer a tradição: “Sempre e onde quer que haja discrepâncias em relação ao *dharma*, ó descendente de Bharata, e a predominância de seu não-cumprimento, nesse momento, Eu mesmo Me faço presente. Para proteger os sábios e para aniquilar os corruptores e re-estabelecer o *dharma*, Eu Me manifesto era após era.”⁵⁰.

Dessa forma, seria mais coerente, frente às fontes, afirmar que a atribuição de autoria defendida por Müller e Macdonell seria apenas de parte da autoria, atribuída às famílias responsáveis por conservar, e não compor, os hinos. Saber de fato se houve uma composição humana, e quando ou por quem, ou se de fato houve uma transmissão por vidência, uma revelação nos será impossível. O que se sabe certamente é que a preservação da literatura até os dias de hoje se deve ao diligente trabalho de memorização e transmissão dos hinos pelas famílias de *ṛsis*.

Posteriormente, vê-se o surgimento de documentos também em sânscrito, porém de uma natureza diferenciada. Neles nota-se uma mudança lingüística (mudança de métrica, preferência pelas formas nominais e diferentes definições para muitas palavras, juntamente com o uso de tantas outras) apontada por parte da crítica como uma mudança de norma (culto/vulgar) ou de estilo (narrativa/poesia), já que os textos se destinam a diferentes camadas da sociedade. Nota-se, assim, uma intervenção explícita dos *ṛsis* na medida em que narram histórias do que de fato ocorreu, recorrendo ao *Śruti* para explicar, justificar, ou criticar o ocorrido.

⁴⁹ śrī-bhagavān uvāca imaṁ vivasvate yogam proktavānamavyayam | vivasvān manave prāha manurikṣvākave 'bravīt ||

⁵⁰ yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata | abhyutthānamadharmaḥ tadātmānam sṛjāmyaham || paritrāṇāya sādhanām vināśāya ca duṣkṛtām | dharma-saṁsthāpanārthāya sambhavāmi yuge yuge |

Esses documentos, que são a segunda categoria de registro documental da Índia antiga, são o *Smṛti* – conhecida academicamente no Ocidente como a literatura sânscrita épica-bramânica.

Smṛti, advinda da raiz sânscrita *SMṚ* (“lembrar”, “ter em mente”), significa “o que se lembra”, ou “tradição”⁵¹, sendo diretamente relacionado com todo o cânone daquilo que é lembrado pelos *ṛṣis* que transmitem os *Vedas*. Sua produção foi dedicada a fixar uma mediação entre *Śruti* e o que os *ṛṣis* testemunharam, comentaram e/ou explicaram e exemplos e instruções particulares de acordo com tempo (*kāla*), local (*deśa*) e circunstância (*pātra*).

A exigência para um documento escrito ser considerado *smṛti* é a de estar de acordo com o *Śruti*, como atesta essa passagem do *Yājñavalkya-smṛti* (YS): “Deve-se aprender o comportamento humano do *Śruti*, ou seja, dos *Vedas*, e do *Smṛti*, ou dos escritos que seguem os princípios védicos”⁵².

Para Knott, “Los textos *smṛti* [“lo recordado”, “lo transmitido”], aunque proceden de la misma fuente, la verdad revelada, son obra de hombres (...) se piensa que los poemas épicos, los *Purāṇas* y los *sūtras* fueron enseñanzas que algunos sabios impartían a sus discípulos”⁵³. Como registro do ensinamento dos sábios, para Raveri, “A *smṛti* deveria servir apenas para clarear a obscuridade da linguagem védica e ensinar seus preceitos com exemplos claros”⁵⁴, ou ainda, como adiciona Shattuck, “devem ser arquivos da tradição. É aqui, nestes textos legais, que os ideais filosóficos intersectam o cotidiano”⁵⁵. Por essas conotações, esses textos têm uma importância não só no hinduísmo, mas na cultura e sociedade da Índia em geral, desde tempos imemoriais até os dias de hoje, tanto que, por exemplo, o código judicial indiano é fundamentalmente baseado no *smṛti*, no *Manu-smṛti-saṃhitā*.

A categoria *Smṛti*, de acordo com Ferreira, compreende seis ramos temáticos: 1) *Vedāṅga*⁵⁶, ou anexos/apêndices técnicos dos *Vedas*; 2) *Dharma-śāstra*, ou o conjunto de textos legais; 3) *Smārta-sūtra*, coleção de preceitos concernentes aos ritos domésticos; 4)

⁵¹ MÜLLER, *Anthropological Religion*, p. 143.

⁵² *śruti-smṛti-sadācāraḥ svasya ca priyam ātmanah | samyak sankalpajah kāmō dharma-mūlam idam smṛtam* (I.7, citado a partir da edição *Yājñavalkyasmṛti*. Translation Manmatha Nath Dutt. Delhi: Parimal Publications, 2005, p. 3 e da fonte digital disponível em <http://www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/sanskrit/dharmas/yajna.dhz> – tradução para o português nossa)

⁵³ KNOTT, op. cit., p. 20.

⁵⁴ RAVERI, op. cit., p. 41.

⁵⁵ SHATTUCK, op. cit., p. 33.

⁵⁶ Os *vedāṅga* compreendem seis subcategorias, quais sejam: 1) *śikṣā*, “instrução” sobre os *Vedas*; 2) *vyākaraṇa*, “análise gramática”, como a de Pāṇini; 3) *chandas*, “prosódia”, destinado a explicar as diversas métricas usadas na recitação dos *saṃhitā*; 4) *nirukta*, “léxico” dos termos nos *saṃhitā*, como o de Yāṅṣa; 5) *jyotiṣa*, “astrologia”; e 6) *kalpa*, ou as explicações sobre a ação ritual, que seguem a divisão das *saṃhitā*, ou seja, cada *kalpa-sūtra* se dá como anexo a uma *saṃhitā* e, assim, a um oficiante específico (cf. RODRIGUES, op. cit., p. 38-39).

Itihāsa, ou os poemas e narrativas tidas como históricas; 5) *Nīti-śāstra*, textos técnicos e didáticos; 6) *Purāṇa*, literalmente “o antigo”, considerada a coletânea de narrativas históricas de cunho didático e propedêutico⁵⁷. Rodrigues adiciona uma categoria a mais aos textos *smṛti*: os *Upāṅga*. Estes compreenderiam os acima citados *Dharma-śāstra* e *Purāṇa*, e, ademais, os textos *Nyāya*, ou tratados de lógica, e os *Mīmāṃsā*, que são interpretações investigativas dos *Vedas*⁵⁸.

Dentre a literatura *Smṛti*, os textos que mais nos interessam aqui são a extensa gama de textos chamados na tradição como *Itihāsa*, ou (*iti-ha-āsa*) “assim foi”, “assim foi (dito)”, “conforme ocorreu”; principalmente episódios do maior épico do mundo, o *Mahābhārata* (“O Grande Bhārata”) com aproximadamente 220.000 versos, e do *Rāmāyaṇa* (“O caminho de Rāma”) com 48.000 (para 12.000 da Odisséia e 16.000 da Ilíada), assim como alguns episódios dos *Purāṇa*, especialmente do *Bhāgavata Purāṇa*.

Uma vez que o *Itihāsa* (“conforme aconteceu” ou “assim se deu”) se auto-proclama como tal, suas narrativas se iniciam descrevendo o contexto baseado no qual o registro é feito, ou seja, há a indicação específica do narrador, dos ouvintes e dos propósitos da recitação. Pode-se citar os versos iniciais do *Mahābhārata* (MB) como exemplo:

Vendo que Sūta [filho de Lomahaṣaṇa e reconhecidamente um conhecedor das histórias antigas intituladas *Purāṇa*⁵⁹] estava confortavelmente sentado e descansado, um dos ṛṣi, ansioso para começar a conversar, lhe perguntou: “Caro Sūta, de onde você vem e como tem passado seu tempo? Ó Sūta de olhos de lótus, por favor, nos conte em detalhes sua jornada e atividades”. Sūta Gosvāmī respondeu aos sábios ascetas: “Estive presente recentemente no sacrifício que o santo rei Janamejaya, a maior alma entre os soberanos na terra e o filho mais digno de seu grande pai, Parīkṣit. Nesse sacrifício, o rei Janamejaya tentou destruir todas as serpentes do universo para se vingar da morte de seu pai. Durante a cerimônia, o erudito Vaiśampāyana falou sobre diversos tópicos que ouvira de seu mestre Kṛṣṇa-dvaipāyana Vyāsa. Estando presente, ouvi muitas histórias maravilhosas e auspiciosas, conhecidas, em conjunto, como o *Mahābhārata*”⁶⁰.

⁵⁷ Cf. FERREIRA, Mário, Alteridade e Similaridade: o discurso da diferença no *Brahma-purāṇa*, *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 7, 1992, p.169.

⁵⁸ Cf. RODRIGUES, op. cit., p. 39.

⁵⁹ Cf. MB I.1.1-2.

⁶⁰ *sukhāsinam tatas taṁ tu viśrāntamupalakṣya ca athāpṛcchad ṛṣis tatra kaś cit prastāvayan kathāḥ | kṛta āgamyate saute kvacāyam vihartas tvayā kālāḥ kamalapatrākṣa śaṁsaitat pṛcchato mama || [sūta] janamejayasya rājarṣeḥ sarpasatre mahātmanah samīpe pārthivendrasya samyak pārīkṣitasya ca | kṛṣṇadvaipāyana proktāḥ supuṇyā vividhāḥ kathāḥ kathitās cāpi vidhivad yā vaiśampāyanena vai || śrutvāham tā vicitrārthā mahābhārata saṁśritāḥ bahūni saṁparikramya tīrthāny āyatanāni ca ||* (MB I.1.6-10)

O *Mahābhārata* reivindica, além de *Itihāsa*, a posição de quinto *veda*, o que não é aceito unanimemente pela tradição. O épico apresenta a trajetória de uma dinastia, a dos *pāṇḍava*, em seu confronto com a dinastia dos *kuru*, ambas descendentes do monarca Bhārata, de quem o épico recebe o nome. O núcleo desse épico é a *Bhagavad-gītā* (“A canção da Pessoa Suprema, Bhagavān”) um diálogo entre o guerreiro *pāṇḍava* Arjuna e Kṛṣṇa, Deus encarnado (*viṣṇu-avatāra*), no qual Arjuna se coloca na posição de discípulo de Kṛṣṇa e este lhe instrui apresentando a síntese dos *Vedas*. Apesar do *Mahābhārata* ter que reclamar sua pertença ao amalgamado védico, Rodrigues nos dá notícia de que sua porção central, a *Bhagavad-gītā*, é considerada *Śruti* pelos hindus de hoje⁶¹.

O *Rāmāyaṇa*, por sua vez, apesar de se tratar também de histórias de uma dinastia, tem seu foco sobre um indivíduo, o guerreiro e monarca Rāma, também Deus encarnado (*viṣṇu-avatāra*), e sua trajetória de resgate da sua rainha raptada, Sītā.

Quanto ao *Bhāgavata Purāṇa*, entre os 36 *Purāṇas*, ele é considerado pela tradição como o “fruto maduro” dos *Vedas*, apresentando uma síntese das *Samhitās* e histórias que têm como objetivo atualizar os preceitos dos *Vedas*. Assim como os épicos supracitados, este texto mostra o que seriam os *Vedas* na prática, advertindo acerca dos resultados das ações (*karma*), descrevendo os deveres ritualísticos (*dharma*) e instruindo como se chegar à meta última nessa cultura: a libertação (*mokṣa*) do ciclo de nascimentos e mortes contínuo (*saṃsāra*) e/ou a realização do amor puro (*prema*) pela Verdade Absoluta (Bhagavān).

O *Smṛti* se refere aos documentos reconhecidos como aqueles que, não só narram como os eventos se deram, mas trazem as diretrizes para o comportamento civil, humano, especialmente destinadas às três camadas da sociedade, ou seja, os *kṣatriyas*, os *vaiśyas* e os *śūdras* (considerados literatura dos *brāhmaṇas* para toda a sociedade). Para os *brāhmaṇas* a literatura mais condizente com seus deveres prescritos é o *Śruti*, que é de *brāhmaṇa* para *brāhmaṇa*. Além disso, o *Smṛti* tem seu status como documento histórico menos desafiado, seja por ser menos antigo (se é que se pode dizer isso de uma literatura datada desde antes da era cristã!) e ter seus personagens e narradores ainda pertencentes às linhagens hereditárias, verificáveis por estudos genealógicos, seja por estarem retratados em esculturas, pinturas e outros artefatos de longa data.

A seleção dos episódios para o presente trabalho segue o critério de se escolher os que nos forneçam exemplos da prática ritual, do sacrifício, da hospitalidade e da vida familiar das

⁶¹ RODRIGUES, op. cit., p. 38.

mulheres da Índia antiga, na apresentação da norma, na conformidade e na relativização ou variação desta.

Assim, do *Śruti*, nos interessa o *Ṛg-veda-saṁhitā* por nos fornecer os episódios da criação do homem e da mulher, do sacrifício e da sociedade. Além deste, os textos *Brāhmaṇas* serão citados no que se refere especificamente à mulher e suas funções no sacrifício.

Em relação ao *Smṛti*, nossa seleção se concentrará nos textos *Kalpa-sūtras* (parte dos *Vedāṅga*, ou “apêndices” das *Samhitās*), referentes aos rituais solenes (*Śrauta-sūtra*) e domésticos (*Gṛhya-sūtra*), especificamente no que diz respeito às funções e papéis das mulheres nesses rituais. Faremos uso também dos textos legais, ou “jurídico-religiosos” (*Dharma-śāstra*) que apresentam as injunções em relação aos papéis na sociedade (*varṇa*) e na família (*āśrama*). Finalmente, citaremos episódios do *Itihāsa*, ou seja, dos épicos (*Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata* e *Bhāgavata Purāṇa*) na medida em que nos auxiliarem a compreender as relações entre as mulheres, os rituais e a sociedade.

Feita essa apresentação das fontes, passemos a suas datações controversas.

II. A Índia Antiga: Datação e Fontes (entre a academia e a tradição)

A Antigüidade indiana à qual nos referimos será estudada por via dos documentos textuais, supracitados. A contextualização histórica e datação dessa literatura, como na maioria das pesquisas da Antigüidade, se baseiam em hipóteses, descobertas arqueológicas e estudos interdisciplinares. Sendo assim, o estudo e datação da Índia antiga⁶² se apresentam

⁶² Jan Gonda (Universit d’Utrecht), em seu livro *Les Religions de l’Inde: Vdisme et Hindouisme ancien* (Paris, Payot, 1962), apresenta um histrico dos estudos europeus sobre a literatura da ndia antiga (os *Veda*) at o surgimento da primeira hiptese com F. Max Mller: “At meados do sculo XIX, o que era pouco conhecido no Ocidente do *Veda* e da religio Vdica se limitava a breves, espordicas e imprecisas notas, de autores portugueses (J. de Lucena, 1600; D. do Couto, 1612), holandeses (A. Rogerius, 1651; Ph. Baldaeus, 1672) franceses (F. Bernier, 1668), dinamarqueses e ingleses (Holwell, 1771; Colebrooke, 1805). As *Upanisad’s* [*sic*] se tornaram relativamente bem conhecidas, traduzidas em latim a partir de uma traduo persa (sculo XVII) por Anquetil Duperron (1801-1802), com, naturalmente, muitas imprecises [...]. Mais tarde (de 1816 a 1819), elas foram parcialmente editadas e traduzidas em ingls por Ram Mohan Roy. Foi Eugne Burnouf que, por suas palestras em Paris, fundou o estudo cientfico do *Veda* na Europa. A cincia deve, nomeadamente, a seus estudantes Rudolf Roth (1821-1895) e F. Max Mller (1823-1903, alemo professor em Oxford a partir de 1850) o estudo lexicolgico do vocabulrio vdico (Dicionrio de Saint-Ptersbourg, 1852-1875) e a primeira grande edio do *Rgveda*” (1849-1874) [p.9]. [Jusqu’au milieu du XIXe sicle, le peu que l’on savait en Occident du Vda e de la religion vdique se bornait de brves notices, sporadiques et imprcises, chez de auteurs portugais (J. de Lucena, 1600; D. do Couto, 1612), nerlandais (A. Rogerius, 1651; Ph. Baldaeus, 1672), franais (F. Bernier, 1668), danois et anglais (Holwell, 1771; Colebrooke, 1805). Ce qui tait relativement le mieux connu tait les *Upanisad’s*, traduits en latin partir d’une traduction perse (XVIIe sicle) para Anquetil Duperron (1801-1802) avec, bien entendu, beaucoup d’inexactitudes (...). Plus tard (de 1816 1819), elles furent partiellement dites et traduites en anglais par Ram Mohan Roy. C’est Eugne Burnouf qui, par ses confrences donnes Paris, fonda l’tude scientifique du Vda en Europe. La science doit en particulier ses lves Rudolf Roth (1821-1895) et F. Max Mller (1823-1903, Allemand ayant professe Oxford partir de 1850) l’tude

hoje principalmente em um debate (ou confronto) entre duas frentes: 1) uma vertente de necessidade imperialista, inspiração iluminista e, até, hegeliana (sobretudo, luterana), oriunda principalmente dos estudos lingüísticos (não necessariamente “históricos”!) de Max Müller, do século XIX; e 2) uma vertente pós-colonial e, assim, por vezes nacionalista, mas principalmente baseada em descobertas arqueológicas, predominantemente no Vale do Rio Sindhu (ou Indo) a partir de 1920 e estudos comparados dessas descobertas com a análise de informações (astronômicas, geográficas etc.) contidas principalmente no *R̥g-veda*.

Até a chegada massiva dos europeus a partir do século XVII, por milhares de anos, as pessoas na Índia acreditavam que o país pertencia a elas e que sempre viveram ali, com sua antiquíssima literatura e que essa era sua tradição sagrada: uma “revelação” divina (*śruti*) que fala sobre a cosmogonia, o universo, sobre os seres como almas e sobre Deus e Deuses, entre tantas outras coisas. Uma peculiaridade da cultura indiana é o conceito de que tudo e qualquer coisa têm alguma significância sagrada: os rios, as montanhas, os lagos, as cidades citadas na literatura, os mais diversos locais relacionados com *avatāras* (“encarnações” de Deus).

Tudo culmina na sensação de se estar em um espaço sagrado, uma vez que tudo o que rodeia as pessoas tem significância ritual ou extra-mundana. Isso corrobora uma visão de mundo de uma cultura que se considera portadora de uma grandiosa (tanto extensa como respeitável) antigüidade expressa na literatura por meio de ciclos cósmicos que se repetem no tempo incessantemente. Há, ainda, o respaldo intelectual de eruditos indianos renomados que, por séculos, comentam, legitimam e propagam a literatura em seus mais diversos aspectos – históricos, filosóficos, científicos, espirituais etc. – contribuindo para a identidade sócio-cultural dessa cultura milenar. Considerando a história da Índia como de longa duração, isto é, a mais antiga civilização contínua da história, compreendemos o que diz o renomado historiador Toynbee, “A Índia é um mundo em si: é uma sociedade da mesma magnitude da nossa sociedade ocidental”⁶³, o que indica a dificuldade de se analisar sua cronologia e noção de tempo cíclico – aqui totalmente oposto ao tempo linear e escatológico, predominante no ocidente –, sua cultura (sua diversidade) e história.

Então, os europeus (aqui nos interessam mais os ingleses) chegam à Índia, a princípio para relações comerciais, e gradualmente passam a exercer domínio político, militar e ideológico, especialmente por meio da East Indian Company, a partir de 1612. Assim, aos poucos, trazem sua bagagem anticlerical iluminista – alguns, contrários à igreja, acham na

lexicologique du vocabulaire védique (dictionnaire de Saint-Petersbourg, 1852-1875) et la première grande édition du R̥gveda (1849-1874).]

⁶³ TOYNBEE, Arnold. **Civilization on Trial and The World and The West**. New York: William Morrow, 1958, p. 257 [India is a whole world in herself: she is a society of the same magnitude as our Western society].

Índia o campo fértil para exercitar a especulação e adquirir conhecimento, entre outras motivações, em busca de origens aquém da história bíblica⁶⁴, enquanto outros buscam a própria confirmação da história bíblica.

Em 1786, Sir William Jones, um distinto lingüista e juiz britânico em Calcutá, na Bengala, devido aos seus estudos comparativos entre grego, latim e sânscrito, vislumbra o refinamento do sânscrito e seu parentesco para com essas outras línguas, numa época na qual língua, cultura e raça não se diferenciavam, e lança, assim, a base para o estudo acadêmico ocidental sobre a Índia, a “Indologia”⁶⁵:

A língua sânscrita, qualquer que seja sua antigüidade, é de uma estrutura maravilhosa, mais perfeita que o grego, mais prolixa do que o latim e mais extraordinariamente refinada do que ambas, ainda que mantendo com ambas uma grande afinidade, tanto quanto às raízes dos verbos como nas formas gramaticais, de forma que não pudessem possivelmente ter sido produzidas acidentalmente; tão forte, de fato, que nenhum filólogo possa examinar as três sem crer que surgiram da mesma fonte, a qual, talvez, não mais exista: há uma razão semelhante, apesar de nem tanto convincente, para se supor que o céltico, apesar de mesclado com um dialeto muito diferente, tenha a mesma origem que o sânscrito; assim como o antigo persa possa pertencer a mesma família⁶⁶.

A criação de um campo de estudo sobre línguas, culturas e história indo-européias foi uma das conseqüências dessa perspectiva, assim como a tese de que o povo indiano e os europeus pertenceriam em algum momento a mesma família – isso significando, para alguns cristãos, como Jones, a busca pelo “jardim do Éden”: a possibilidade de se confirmar a tese

⁶⁴ Romila Thapar comentando sobre a abertura para os estudos europeus dos Vedas diz que, “Europe was on the edge of an Oriental Renaissance for it was believed that yet another Renaissance might follow, this time from the ‘discovery’ of the Orient, and thus taking knowledge into yet other directions” [A Europa estava à beira de um Renascimento oriental, pois, se acreditava que possivelmente se veria outro Renascimento, dessa vez a partir do ‘descobrimento’ do oriente e, assim, levaria o conhecimento ainda para outras direções.]. (THAPAR, Romila. *The Theory of the Aryan Race and India: History and politics*, **Social Scientist**, New Delhi, vol. 24, no. 1/3, jan-mar/1996, p. 4)

⁶⁵ Para uma detalhada descrição do caminho seguido por Jones para contribuir com a fundação da “Indologia”, veja LINCOLN, Bruce, Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History and the Relative Prestige of Peoples, **History of Religions**, Chicago, vol. 42, no. 1, ago/2002, p. 1-18.

⁶⁶ Trecho extraído do discurso do terceiro aniversário, “Third Anniversary Discours, on the Hindus”, da Asiatic Society of Bengal, da qual Jones era o presidente, em 02/02/1786. Apud FENNELL, Barbara A. **A History of English: A Sociolinguistic Approach**. Oxford: Blackwell Publishing, 2001, p. 21 [The Sanskrit language, whatever its antiquity, is of a wonderful structure, more perfect than Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists: there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the Celtic, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanskrit; and the Old Persian might be added to the same family.].

bíblica de que todos se originaram de uma só família; do casal primordial. William Jones defendeu, assim, que o povo ancestral detentor de uma língua única e primordial seria constituída dos descendentes dos filhos de Noé, Cam, o qual teria vindo das terras bíblicas da Ásia ocidental e se assentado no subcontinente após o dilúvio, no momento da dispersão das nações, depois do episódio da Torre de Babel⁶⁷.

Para a mentalidade da época – para alguns do Iluminismo e, para outros, do romantismo alemão –, era mais interessante pensar em um parentesco com os *ārya*, produtores de exuberantes literatura e língua complexas e refinadas, ao invés de descender dos povos do Oriente Médio, dos povos semitas. Mais do que isso, a prerrogativa desses intelectuais europeus passou a ser a de que, de fato, a sofisticada produção literária da Índia antiga teria surgido deles mesmos – por via de seus ancestrais –, e não da raça de pele escura habitante da maior parte do subcontinente. Para justificar essa hipótese, haveria de ter ocorrido uma invasão no subcontinente desses ancestrais, os quais teriam dominado os povos aborígenes e imposto sua elevada e refinada cultura estrangeira (língua, rituais, organização social etc.).

A invasão da Índia, portanto, no século XVIII passou a ser propagada como uma missão de resgate dos parentes distantes que estavam mergulhados na escuridão do paganismo hinduísta – ignorantes da boa nova – entre outras agendas que respondiam aos interesses de diferentes países, como os colonialistas, como a Inglaterra, e os que buscavam uma origem na Idade de Ouro, como a Alemanha.

A produção historiográfica indológica, baseada na lingüística comparada e na filologia, a partir de então, passou a cargo exclusivo dos europeus, únicos capazes de traçar legitimamente os caminhos de invasão e conquista no subcontinente na Antigüidade, principalmente com o intuito de rechaçar qualquer possibilidade de migração em direção oposta; isto é, de uma possibilidade de que os europeus fossem originários do subcontinente, ou seja, de origem asiática, indiana.

Além disso, as propostas de datação dos estudos indológicos, a partir de então, minimizariam a tradicional e aceita longinquidade da língua e literatura sânscritas e, assim, da cultura e povo indianos. Dessa forma, toda e qualquer teoria indiana acerca da Antigüidade deixou de ser aceita (para não dizer que foi ignorada ou abafada!); a não ser que se encaixasse no panorama das culturas indo-europeias no formato proposto pelos europeus convergente com sua teoria da própria origem. Como Rodrigues nos adverte, ao falar da datação da

⁶⁷ Cf. MANIAN, Padma. Harappans and Aryans: old and new perspectives of ancient India History. **The History Teacher**, California, vol. 32, no. 1, Nov. 1998, p. 22.

primeira civilização indiana: “Quando datas não podem ser estabelecidas com exatidão, há agendas culturais, políticas e religiosas que podem assumir os papéis de atribuição das datas”⁶⁸.

Dentre as teorias de povoamento e datação da Índia antiga mais propícias às diferentes agendas, a mais duradoura na academia é a de F. Max Müller (1823-1900). Protestante nascido na Alemanha, viveu e trabalhou na Inglaterra traduzindo os *Vedas* do sânscrito para o inglês⁶⁹, foi discípulo de Franz Bopp (dito o primeiro estudioso sistemático das línguas indo-européias) e de Eugène Burnouf (sanscritista e indólogo francês que funda o estudo científico dos *Vedas* no ocidente). Müller ofereceu os fundamentos tanto para a datação vigente na academia ocidental (e indiana, em certa medida, entre os marxistas e historiadores formados pelas universidades do British Raj) para a Índia antiga, quanto para o conceito de *ārya* (da raiz verbal *ṛ*, “elevar-se, subir, mover-se em direção ascendente”, significa “uma pessoa respeitável, honrável”) como raça (absorvido, por exemplo, pelos nazistas como base de sua origem e para a distinção racial frente aos judeus).

Faremos uso da premissa do próprio Müller para discutir suas teorias: “Todos nós sabemos que, ao lidar com as mais primitivas fases do pensamento humano, seja em linguagem, ou religião, ou mitologia, nossas evidências são geralmente imperfeitas e nossa conclusão suscetível, portanto, de tempos em tempos, a consideráveis modificações”⁷⁰.

Em suma, como uma tentativa de unificar toda a humanidade sob a mesma família *ārya* (e bíblica), Müller teve como premissa a existência desta detentora de uma língua, a qual ficou denominada como “proto-indo-europeu”. Daí, passou-se à busca da terra natal dos *ārya*, por meio da lingüística histórica ou paleontologia histórica:

A metodologia dessa disciplina consistiu em desenvolver o vocabulário da língua proto-indo-européia hipotética analisando o que era comum às palavras cognatas específicas em diferentes línguas indo-européias. Depois disso, baseado nesse léxico, fez-se inferências. Uma das conclusões à qual os acadêmicos chegaram foi a de que os arianos eram nômades pastorais, já que o vocabulário hipotético que criaram continha muitas palavras para animais domésticos e poucas para cereais. Eles, então, tentaram identificar a terra natal onde os arianos teriam praticado o pastoralismo nômade

⁶⁸ RODRIGUES, op. cit., p. 10 [“When dates cannot be established with certainty, there are cultural, political, and religious agendas that may play roles in the attribution of dates”].

⁶⁹ A série *Sacred Books of the East*, com seus 50 volumes, organizada por ele, até hoje se destaca como um monumento da academia vitoriana.

⁷⁰ MÜLLER, Max F. **Biographies of Words** and the home of the Aryans. New York: Longmans, Green and Co., 1898, p. xiv [“We all know that in dealing with the earliest phases of human thought, whether in language, or religion, or mythology, our evidence is often very imperfect, and our conclusions liable therefore from time to time to considerable modifications”].

primordialmente. Diversas localidades amplamente separadas para a terra natal do arianos foram sugeridas, tais como o norte da Europa, os Bálcãs, Anatólia, o sul da Rússia e o Cáucaso; entretanto, a Índia não era uma delas. Portanto, ficou suposto que os primeiros falantes das línguas indo-européias na Índia deveriam ter vindo de fora⁷¹.

A partir de então, passou a existir a teoria da invasão ariana na Índia. Isso justificaria a diferença étnica entre os europeus e os indianos⁷²: os arianos (*ārya*) seriam da raça branca que invadiu e dominou os aborígenes da raça escura (*dāsa* ou dravidianos⁷³). Para Thapar, essas teorias libertaram as origens da civilização européia do risco de ser incrustada na história bíblica, para alguns – não para Müller, sobretudo –, e foram aprovadas pelos grupos racionalistas opositores da igreja e apoiadores do pensamento iluminista⁷⁴.

Müller, portanto, partindo dos pensamentos de Jones, mas discordando em certos aspectos, fará a defesa, se baseando na história bíblica, de que Jafé, filho de Noé, teria partido rumo à Índia depois da dispersão das nações, após a construção da Torre de Babel. Para fazer jus às genealogias bíblicas e considerando que o Buddha histórico propagou sua filosofia aproximadamente em 500 a.C., restava-lhe datar os *Vedas* entre 1500 e 500 a.C. para fazer valer a história bíblica.

Para tanto, observando diferenças na língua sânscrita em diferentes partes da literatura, adotou um método especulativo de sobreposições de camadas lingüísticas (semelhantemente às geológicas), chamado *glottochronology* (hoje, não aceita pela lingüística, devido às evidências de que as línguas se modificam aleatoriamente), e atribuiu 200 anos para cada

⁷¹ MANIAN, op. cit., p. 23 [The methodology of this discipline consisted of building up the vocabulary of the hypothetical proto-Indo-European language by studying what was common to specific cognate words in the different Indo-European languages. Next, based on this lexicon, inferences were made. One conclusion to which these scholars arrived was that the Aryans were pastoral nomads since the hypothetical vocabulary that they created had many words for domesticated animals and fewer words for cereal grains. They then tried to identify the homeland where the Aryans first practiced nomadic pastoralism. Various widely separated places for the Aryans homeland were suggested such as northern Europe, the Balkans, Anatolia, Southern Russia and the Caucasus; but India was not one of them. Therefore it was believed that the first speakers of Indo-European languages in India must have come from outside.].

⁷² Cf. RODRIGUES, Hillary P. **Introducing Hinduism**. New York: Routledge, 2007, p. 12.

⁷³ Em relação ao termo “dravidiano”, este foi cunhado pelo missionário protestante Robert Caldwell (1814-1891), cujo intuito de conversão dos indianos sulistas o levou a estudar as línguas da região, principalmente o tâmil (cf. HARDY, Friedhelm. *The Classical Religions of India*. In: _____. **The World's Religions: The Religions of Asia**. London: Routledge, 1990, p. 40). Sua teoria sobre línguas “dravidianas” (do sul da Índia, como tâmil, telegu, canaresa ou *kannada* e malaiala ou *malayālam*, e línguas presentes no Irã, Paquistão, Afeganistão, Sri Lankā e Bangladesh) não-pertencentes à família indo-ariana, a qual se fixou na academia ocidental, é veementemente rebatida como especulativa e detentora de erros, por Charles E. Gover, **The folk songs of Southern India**, de 1871 (Montana: Kessinger Publishing, 2008, 332 p.), como a defesa de palavras do tâmil como de origem turaniana, mas que têm, de fato, raízes sânscritas. Ora, pode-se supor que, para facilitar a conversão dos indianos sulistas, ajudaria convencê-los de que não fazem parte da cultura védica, ou indo-ariana, mas sim de outra anterior, nativa e com parentesco como as do deserto.

⁷⁴ MÜLLER, op. cit., p. 5.

camada, defendendo que a língua se modifica de acordo com um padrão fixo e, assim defendendo que a língua é em si uma fonte histórica:

A linguagem, a primeira obra executada pelo espírito humano, mais antiga do que qualquer documento literário e anterior aos primeiros murmúrios de tradição, é uma cadeia ininterrupta desde o início da história até nossos dias. Ainda falamos a língua dos primeiros ancestrais da nossa raça e essa língua, com sua maravilhosa construção, testemunha contra o sistema que atribuiria à espécie humana a mesma origem animal. (...) A formação da linguagem, a composição das raízes, a distinção gradual dos sentidos, o desenvolvimento sistemático de formas gramaticais, todo este trabalho que ainda podemos distinguir sob a superfície da nossa própria língua, tudo isso atesta, desde o primeiro momento, a presença de um espírito dotado de razão, de um artista tão grande quanto, no mínimo, sua obra⁷⁵.

A partir dessa perspectiva, apresentou a hipótese de que a produção textual da Índia antiga se deu entre 1500 e 200 a. C. (iniciando-se com a invasão dos arianos em 1500 a.C. e aceitando algum tempo após o Buddha para uma porção dos textos)⁷⁶. Defenderá, então, o estudo dos textos como documento histórico para garantir essa datação:

A história do mundo, ou, como dizem, a "história universal", já abriu novos cominhos de pensamento, e tem enriquecido a nossa língua de uma palavra nunca pronunciada por Sócrates ou Platão ou Aristóteles, a *humanidade* [grifo do autor]. (...) A história, com suas páginas cobertas com a poeira dos séculos, para nós, portanto, é um livro tão sagrado como o da natureza. Em ambos, encontramos ou buscamos um reflexo da saga divina. Da mesma forma que não reconhecemos na natureza obras de demônios ou a manifestação de um princípio mau, negamos que a história seja uma aglomeração atomística aleatória ou a aplicação de um destino cego e tirano. Acreditamos que não exista desordem na história ou na natureza, e que o espírito humano as deve ler e venerar como manifestações de um poder divino. Além disso, as páginas mais antigas e desbotadas da tradição nos são mais queridas do que as mais explícitas da história moderna⁷⁷.

⁷⁵ **Essais sur la Mythologie Comparée.** La traditions et les coutumes. 10^e edition. Traduction George Perrot. Paris: Didier et Cie., 1873, p. 10-11 [Le langage, premier ouvrage d'art exécuté par l'esprit humaine, plus ancien qu'aucun document littéraire, et antérieur même aux premiers murmures de la tradition, forme une chaîne non interrompue depuis l'aube de l'histoire jusqu'à nos jours. Nous parlons encore le langage des premiers ancêtres de notre race, et ce langage, avec sa merveilleuse construction, témoigne contre le système qui voudrait assigner à l'espèce humaine les mêmes origines qu'à l'animal. (...) La formation du langage, la composition des racines, la distinction graduelle des sens, l'élaboration systématique des formes grammaticales, tout ce travail que nous pouvons encore distinguer sous la surface de notre propre langue, tout cela atteste dès le premier moment la présence d'un esprit doué de raison, d'un artiste aussi grand, tout au moins, que son ouvrage.].

⁷⁶ Cf. MANIAN, op. cit., p. 22 e aula ministrada em 03/09/2008 na University of Florida, na disciplina "Religions of India", pelo sanscritista e historiador Howard J. Resnick, Ph. D., intitulada *The Indo-European issue*, disponível em <http://rel3330.blogspot.com/>, acessada em 11/02/2009.

⁷⁷ MÜLLER, op. cit., p. 6-7 [L'histoire du monde, ou, comme l'on dit, « l'histoire universelle, » a ouvert de nouvelles voies à la pensée, et a enrichi notre langue d'un mot que ne prononcèrent jamais ni Socrate, ni Platon, ni Aristote, l'*humanité*. (...) L'histoire, avec ses pages couvertes de la poussière des siècles, est de la sorte pour

A partir disso, categoriza os “períodos” de produção textual de acordo com seu estudo retroativo de camadas de linguagem, propondo estes como períodos históricos que apresentam o desenvolvimento do pensamento humano, o primeiro sendo descrito como segue:

Foi nesse período que foram criadas as palavras para as idéias mais necessárias, tais como os pronomes, as preposições, os números, e os termos de uso doméstico que sugerem uma vida muito simples; é neste período em que devemos situar o início de uma gramática livre e simplesmente de aglutinação, uma gramática que não mais carrega a marca de qualquer particularidade individual ou de nacionalidade e que, no entanto, contém as sementes de todas as formas de linguagem, do tipo turaniana assim como dos tipos ariana e semita. Este período é o primeiro da história humana, pelo menos a primeira que os olhos aguçados do estudioso e filósofo podem perceber, e nós chamamos *período remático* [cf. tema/rema na *Gramática Sistemico-funcional* de Halliday], ou período das palavras, das raízes⁷⁸.

Nessa categorização por períodos lingüísticos/históricos, Müller continua:

A esse período sucede um segundo, durante o qual, **devemos presumir**, duas famílias de línguas saem do estado puramente de aglutinação, de seu estado vago e indeterminado que caracteriza a gramática das tribos nômades e, de uma vez por todas, recebe sua marca distintiva, adotando o sistema de formação que ainda encontramos em todas as línguas e dialetos nacionais que compreendemos sob os títulos de semitas e arianos e que distinguimos dos turanianos; esses últimos mantiveram, até muito recentemente e, em alguns casos, até os nossos dias, este caráter de aglutinação que tornou impossível um sistema tradicional de gramática e metamórfico, ou que, pelo menos, o reduziu a pouca coisa [...] Esse segundo período, pode-se chamar de *período dos dialetos*⁷⁹ [grifo nosso].

nous un livre aussi sacré que celui de la nature. Dans tous les deux nous retrouvons ou nous cherchons à retrouver le reflet d’une sagasse divine. De même que nous ne reconnaissons plus dans la nature d’œuvres de démons ni de manifestations d’un mauvais principe, ainsi nous nions que l’histoire soit une agglomération atomistique de hasards ou l’application despotique d’un destin aveugle. Nous croyons qu’il n’y a rien d’irritation dans l’histoire ni dans la nature, et que l’esprit humain doit y lire et révéler les manifestations d’un pouvoir divin. Aussi, les pages les plus anciennes et les plus altérées de la tradition nous sont plus chères peut-être que les documents les plus explicites de l’histoire moderne.].

⁷⁸ Ibidem, p. 11 [C’est dans cette période que furent créés des termes pour les idées les plus nécessaires, telles que pronoms, prépositions, noms de nombre, et les termes de ménage que suppose la vie la plus simple ; c’est dans cette période que nous devons placer les premiers débuts d’une grammaire libre et simplement agglutinative, grammaire qui ne porte encore l’empreinte d’aucune particularité individuelle ou nationale, et qui cependant contient les germes de toutes les formes de langage, du type touranien aussi bien que des types aryen et sémitique. Cette période est la première de l’histoire de l’homme, la première au moins que puisse atteindre l’œil même le plus perçant de l’érudit et du philosophe, et nous l’appelons la *période rhématique*, ou période des mots, des racines.].

⁷⁹ Ibidem, p. 11-12 [A cette période en succède une seconde, durant laquelle, **nous devons le supposer** [grifo nosso], deux familles de langues tout au moins sortirent de l’état purement agglutinatif, de cet état vague et indéterminé qui caractérise la grammaire des tribus nomades, et reçurent une fois pour toutes leur marque

Em seguida, Müller apresenta o “*période éocène*”, “*l’âge mythologique*”, ou “*mythopœique* (créateur des mythes)”, durante o qual o homem teria começado a criar seus mitos:

Podemos fazer uma idéia bastante clara da origem da linguagem, da formação gradual da gramática e das divergências inevitáveis das línguas e dos dialetos. Podemos ainda compreender as mais antigas concentrações das sociedades políticas, o estabelecimento das leis e dos costumes, bem como os primeiros embriões da religião e da poesia. Mas parece haver antes desse momento, durante a idade em que os mitos foram produzidos, um abismo sobre o qual nenhuma filosofia foi capaz de lançar uma ponte. Este é o que chamamos de *período mítico*...⁸⁰

Porém, ele confessa que “talvez a mais difícil de se compreender dentre as fases pelas quais já passou o espírito humano e que seria a mais provável de enfraquecer nossa fé no progresso regular da inteligência humana”⁸¹, porque, baseando-se na mitologia solar, ele desenvolverá que a produção dos mitos é fruto de uma “doença da linguagem”⁸².

Vemos assim que, não possuindo evidências concretas e históricas (documentais/materiais) acerca da evolução (lingüística) do homem, o autor apresenta apenas especulações, defendendo um desenvolvimento do pensamento e inteligência humanos, coincidente com as idéias evolucionistas do século XIX, mas visando responder a seus intuitos de fazer valer uma história da “humanidade”, como ele diz, que valida a bíblica, por meio da comparação e classificação dos povos pelo que considerava denotação de desenvolvimento lingüístico equivalente ao de pensamento:

Com efeito, assim como as grandes estruturas gramaticais se forma silenciosamente nos abismos vegetais da língua, os primeiros mitos surgem como bolhas, arrebentando a superfície das palavras e das frases que jorram

distinctive, adoptèrent ce système formatif que nous trouvons encore dans tous les dialectes et dans tous les idiomes nationaux que l’on comprend sous les titres de sémitiques e d’aryens, et que l’on distingue ainsi des idiomes touraniens, ces derniers gardant jusqu’à une époque beaucoup plus récente et, dans certains cas, jusqu’à nos jours, ce caractère agglutinatif qui a rendu impossible un système de grammaire traditionnel et métamorphique, ou que du moins l’a réduit à bien peu de chose (...) Cette second période, on peut l’appeler la *période des dialectes*.]

⁸⁰ Ibidem, p. 13 [Nous pouvons nous faire une idée assez claire de l’origine du langage, de la formation graduelle de la grammaire, ainsi que de la divergence inévitable des dialectes et des langues. Nous pouvons encore comprendre les plus anciennes concentrations des sociétés politiques, l’établissement des lois et des coutumes, et les premiers commencements de la religion et de la poésie. Mais il semble y avoir avant ce moment, pendant l’âge où se produisirent les mythes, un abîme sur lequel aucune philosophie n’est capable de jeter un pont. C’est ce que nous appelons la *période mythique*...]

⁸¹ Ibidem, p. 13 [“c’est peut-être la plus difficile à comprendre des phases par lesquelles a passé l’esprit humain, et celle qui serait le plus de nature à ébranler notre foi dans le progrès régulier de l’intelligence humaine”].

⁸² MÜLLER, F. Max. **Lectures on the Science of Language**, p. 11.

da boca da humanidade original. No alvorecer de sua história, o ser humano teve a faculdade de pronunciar palavras que exprimiam, de forma direta, uma parte da substância dos objetos percebidos pelos sentidos. As coisas despertavam nele sons que se materializavam em *raízes* e engendraram os *tipos fonéticos*, a partir dos quais se constituiu o corpo da linguagem⁸³ [grifos do autor].

Mais tarde, entretanto, o maduro Müller retomará o tema da datação (mas, aparentemente, será pouco ouvido pela academia) dizendo em seu livro de publicação póstuma, *The Six Systems of Indian Philosophy*:

Independentemente de como os Vedas possam ser chamados, eles são, para nós, guias únicos e inestimáveis ao abrir diante de nossos olhos as tumbas de conhecimento mais ricas do que as relíquias das tumbas reais do Egito e mais antigo e primitivo em pensamento do que os mais antigos hinos dos poetas babilônicos ou acádios. Se concedermos que pertenceram ao segundo milênio antes da nossa era, estamos provavelmente em terreno seguro, apesar de não devermos esquecer que se trata de uma data teórica apenas e qual tal data não se torna positiva pela mera repetição. (...) Seja qual for a data dos hinos védicos, se 1500 ou 15.000, eles têm seu próprio lugar singular e se sustentam por si só na literatura mundial⁸⁴.

Não satisfeito com as hipóteses, Müller propõe uma metodologia, a “Comparative Mythology”⁸⁵, por meio da qual se faria a “ciência das religiões”, *Religionswissenschaft*, em 1867⁸⁶. Sendo criticado, se defende como religioso: “Lançar descrédito sobre aqueles que honestamente se dedicam a essa análise e comparação entre todas as religiões é contrário ao

⁸³ DETIENNE, op. cit., p. 29.

⁸⁴ MÜLLER, F. Max. *The Six Systems of Indian Philosophy*. London: Wakeman Press, p. 34-35 [Whatever the Vedas may be called, they are to us unique and priceless guides in opening before our eyes tombs of thought richer in relics than the royal tombs of Egypt, and more ancient and primitive in thought than the oldest hymns of Babylonian or Accadian poets. If we grant that they belonged to the second millennium before our era, we are probably on safe ground, though we should not forget that this is a constructive date only, and that such a date does not become positive by mere repetition. [...] Whatever may be the date of the Vedic hymns, whether 1500 or 15,000, they have their own unique place and stand by themselves in the literature of the world.].

⁸⁵ “Em 1856, Max Müller publicou um longo ensaio sobre “mitologia comparada” a qual reorientou todo o pensamento precedente sobre a origem dos mitos. O tratado surpreendeu e encantou filólogos, classicistas e acadêmicos literatos [mas nenhum historiador ou antropólogo!] [...] Müller agora oferecia a chave para compreender as tradições arianas, sejam mitos de deuses, lendas de heróis ou contos dos povos, por meio da ciência da filologia comparada e da nova revelação do sânscrito védico” [In 1856 Max Müller published a long essay on “Comparative Mythology” which reoriented all previous thinking on the origin of myths. The treatise astonished and delighted philologists, classicists, and literary scholars (...) Müller now offered a key to the understanding of Aryan traditions, whether myths of gods, legends of heroes, or tales of the people, through the science of comparative philology and the new revelation of Vedic Sanskrit.] (DORSON, Richard M. The Eclipse of Solar Mythology. *The Journal of American Folklore*, vol. 68, n. 270, out/dez/1955, p. 394). Seu método foi por anos debatido, com extensa bibliografia antropológica, por exemplo, de Andrew Lang; haja visto seu clássico *Myth, Ritual and Religion* (1887).

⁸⁶ SHRIMALI, Krishna M., Religion, Ideology and Society, *Social Scientist*, vol. 16, n. 12, dez/1988, p.14.

espírito do Paulo bíblico e contrário ao mais elevado mandamento do cristianismo, fazer aos outros como gostaríamos que fosse feito a nós mesmos”⁸⁷.

Basta uma breve pesquisa na biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP para verificarmos uma adesão praticamente unânime dos acadêmicos, a partir do século XIX, à datação e descrição da “migração ariana”⁸⁸. Como exemplo da datação que se fixou na academia ocidental, vejamos o quadro abaixo, extraído do livro *Philosophies of India*, de Heinrich Zimmer⁸⁹:

APPENDIX B: HISTORICAL SUMMARY

B.C.*		B.C.		B.C.	
c. 3500-1450	Minoan Civilization (Crete)			c. 3500-1500	Dravidian Civilization (Indus Valley Ruins)
c. 2000-1000	Hellenic Invasions of Greece	c. 2000-1000	Āryan Invasions of N. India	?	Prehistoric Jaina Saviors
c. 1300?	Moses	c. 1500-800	<i>Vedas</i>		
c. 950	Solomon		<i>Brāhmaṇas</i>	c. 872-772	Pārśva (23rd Jaina Savior)
800 & after	The Prophets Homer	800 & after	<i>Upaniṣads</i> Early Hero Epics (lost)	?	Kapila (Sāṅkhya)
c. 775	Hesiod				
c. 640-546	Thales			d. c. 526	Mahāvira (24th Jaina Savior)
611?-547?	Anaximander			?	Gosāla

* In this column: parallel dates in the Western world (for comparison).

Figura 1- Tabela de datações comparativas entre Índia e o Ocidente

A reação indiana (acadêmica), após a dominação militar, política, econômica e ideológica, contra a tomada de sua história tradicional, tardou muito, sendo apenas considerada seriamente a partir de 1920 com as descobertas arqueológicas do Vale do Rio Sindhu (Indo):

⁸⁷ MÜLLER, F. Max. *Anthropological Religion*. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997, p. 5 [“To throw discredit on those who honestly devote themselves to this examination and comparison of all religions is contrary to the spirit of St. Paul, and contrary to the highest command of Christianity, to do unto others as we wish they should do unto us”].

⁸⁸ Citemos algumas obras de relevância desse acervo: BASHAM, Arthur L. *The Wonder that was India* (2000) e *A Cultural History of India* (2002); GOKHALE, Balkrishna Govind, *Ancient India: History and Culture* (1959); MASSON-OURSSEL, Paul et al, *L'Inde antique et la civilisation indienne* (1951); MITRA, Priti, *Life and Society in the Vedic Age* (1966); MÜLLER, Max, *Anthropological religion* (1997) e *The making of religion* (1997); RAGOZIN, Zanaide A. *Vedic India as Embodied Principally in the Rig-Veda* (1961); e THAPAR, Romila. *A History of India*, 2 vols (1978).

⁸⁹ ZIMMER, H.; CAMPBELL, J. *Philosophies of India*. New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 618-619.

Em 1921, Sir John Marshall e R. D. Benerji identificaram as ruínas em Harappa e Mohenjodaro como sendo remanescentes da civilização do Indo. Essa civilização foi descoberta como tendo passado por plena prosperidade no terceiro milênio a.C. [...] Desde a descoberta da Harappa e Mohenjodaro, arqueólogos descobriram algumas centenas de sítios de vilas e cidades harappaianas espalhados em uma extensa área. Agora está claro que a civilização harappaiana foi mais extensiva em termos de área do que qualquer civilização antiga antes do segundo milênio a.C. Também ficou claro que a fase urbana da civilização da Harappa já havia se extinguido em 2000 a.C.⁹⁰

Algumas características das cidades Harappa e Mohenjodaro, e das cidades adjacentes, seriam a construção sobre plataformas de tijolos, cuja elevação prevenia problemas com as estações de chuvas, ruas bem-planejadas e pavimentadas, edifícios públicos e privados diferenciados⁹¹, sistemas sofisticados de drenagem cobertos, cidadelas, armazéns, grandes banhos públicos, artefatos em cerâmica e metais (cobre e bronze), como jóias, selos, pesos de medida⁹² – evidenciando um sofisticado sistema de trocas –, e uma escrita (ainda indecifrada). Isso considerando, hoje, mais de 1500 sítios arqueológicos na região do Paquistão, ou do vale do rio Sindhu, estimando-se uma área de ocupação na antigüidade de 1.29 milhões, para Harappa, e 3.24 milhões de km² para Mohenjodaro, cada uma com capacidade para abrigar 40.000 habitantes⁹³.

Apoiada, em grade parte, mas não exclusivamente, nessas descobertas surge a tese da difusão cultural ou migração da civilização pré-/proto-védica⁹⁴, ou seja, a tese de que a civilização *ārya* seria nativa do continente indiano, do vale do rio *Sindhu* (ou Indo), cuja língua seria o sânscrito, por meio da qual seu sistema ritual, sócio-organizacional e ideológico

⁹⁰ MANIAN, op. cit., p. 23-24 [In 1921, Sir John Marshall and R. D. Benerji identified the ruins at Harappa and Mohenjodaro as the remains of the Indus civilization. This civilization was found to have been flourishing in the third millennium BCE. [...] Since the discovery of Harappa and Mohenjodaro, archeologists have uncovered several hundred Harappan villages and city sites spread over a wide area. It is now clear that the Harappan civilization was the most extensive in terms of area of any of the ancient civilizations before the second millennium BCE. It has also become clear that the urban phase of the Harappan civilization had ended by 2000 BCE.].

⁹¹ Cf. THAPAR, op. cit., p. 12. Rodrigues descreve as casas dispostas de dois andares, revestimento, banheiros, sistema de drenagem de água e esgoto (RODRIGUES, op. cit., p. 8).

⁹² Em relação aos artefatos, Rodrigues diz: “Artisans fabricated jewelry and implements of stone, ceramics, bone, shell, ivory, and soft metals such as bronze, copper, silver and gold. One finds cookware, mirrors, toys, tools, and game pieces. Among the most intriguing objects excavated are an abundance of small square seals fashioned from stone or clay” [Artesãos fabricavam jóias e acessórios de pedra, cerâmica, osso, concha, marfim, e metais leves, tais como bronze, cobre, prata e ouro. Pode-se encontrar utensílios de cozinha, espelhos, brinquedos, ferramentas e peças de jogos. Entre os objetos intrigantes escavadas, há uma abundância de pequenos selos quadrados modelados em pedra ou argila] (ibidem, idem).

⁹³ Cf. SHATTUCK, Cybelle, **Hinduismo**, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 18 e MANIAN, op. cit., p. 18.

⁹⁴ O tema da teoria da migração ariana é hoje de nossa proposta de pesquisa junto ao LEA (Laboratório de Estudos da Ásia), na FFLCH, cuja inauguração e formulação de projetos foram iniciadas no primeiro semestre de 2008.

teria se desenvolvido tendo como via de preservação e difusão a literatura da Índia antiga, os *Vedas*. Sendo uma civilização avançada⁹⁵, com grande estabilidade política e social, teria sua cultura védica/ariana se difundido nas terras vizinhas⁹⁶.

Hoje, por meio das descobertas arqueológicas, se afirma que a área coberta pela civilização do Vale do Sindhu (ou do Sindhu-Sarasvatī, como falaremos a seguir) se estenderia desde o Himālaya e o Afeganistão ao norte até Bombaim ao sul, a mil e seiscentos quilômetros de Delhi ao leste e, ao oeste, até a fronteira do Irã (hoje a maioria dos sítios arqueológicos se encontra no Paquistão)⁹⁷.

O mais surpreendente foi, por análises de fotos via satélite e menção no *Rg-veda*, a descoberta do leito do rio Sarasvatī, em cujas margens foram descobertos mais sítios do que às do Sindhu. Daí a sugestão de alguns historiadores de chamar essa civilização de “civilização do Vale do Sindhu-Sarasvatī (Indo-Sarasvati)”. Essa descoberta foi impactante, pois, estudos geológicos atestaram que o Sarasvatī desapareceu por volta de 1900 a.C.; ou seja, o declínio da civilização do Vale do Sindhu-Sarasvatī, cuja maturidade se estima ter sido, assim, entre 2600 e 1900 a.C., teria se dispersado em direção à Bengala – já que o Rio Yamunā, um afluente do Rio Saravatī mudara seu curso e viria a convergir com o Rio Gaṅgā (Ganges) –, no período em que, na cronologia mülleriana, os *ārya* estariam invadindo o subcontinente e trazendo sua língua, literatura etc. Como seria possível o evento e datações de Müller se o *Rg-veda* menciona o Rio Sarasvatī no auge de sua corrente na época de sua composição? Para arqueólogos e historiadores⁹⁸, todo o panorama da teoria da invasão ariana

⁹⁵ Não surpreendente avançada, se considerarmos outras grandes civilizações da Antigüidade, como o Egito que se desenvolveu nas margens do rio Nilo, a Mesopotâmia com o Tigres e o Eufrates, ou, ainda, a China e o rio Huang He ou o rio Amarelo.

⁹⁶ Cf. RODRIGUES, op. cit., p. 8.

⁹⁷ Ibidem, p. 8-9.

⁹⁸ Alguns pesquisadores e obras que abordam a teoria da civilização *ārya* nativa à Índia a partir de Harappa e Mohenjodaro são: TRAUTMANN, Thomas R., **Aryans and British Índia** (Berkeley: Univ. of California Press, 1997); RAJARAM, Navaratna S., **The Politics of History: Aryan Invasion Theory and the Subversion of Scholarship** (New Delhi: Voice of India, 1995); RAJARAM, Navaratna S. et al, **Vedic Aryans and The Origins of Civilization. A literary and scientific perspective** (New Delhi: Voice of India, 2001); KENOYER, Jonathan Mark; HEUSTON, Kimberley, **The Ancient South Asian World** (Oxford: Oxford Univ. Press: 2005) e **Old Problems and New Perspectives in the Archaeology of South Asia** (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1989); BRYANT, Edwin et PATTON, Laurie, **The Indo-Aryan Controversy, Evidence and Inference in Indian History** (New York: Routledge, 2005) SHAFFER, Jim G., **The Indo-Aryan Invasions: Cultural Myth and Archeological Reality** (in: LUCKACS, John R. (ed.), **The People of South Asia: The Biological Anthropology of India, Pakistan and Nepal**, New York: Plenum Press, 1984); SHAFFER, Jim G.; LICHTENSTEIN, Diane A., **The Concepts of ‘cultural tradition’ and ‘palaeoethnicity’ in South Asian archeology** (in: ERDOSY, G. (ed.), **The Indo-Aryans of South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity**, Berlin: Walter de Gruyter, 1995); TALAGERI, Shrikant G., **The Aryan Invasion: a Reappraisal** (New Delhi: Aditya Prakashan, 1993); FRAWLEY, David; FEUERSTEIN, Georg; KAK, Subhash, **In Search of the Cradle of Civilization. New Light on Ancient India** (New Delhi: Motilal Barnasidass, 1999); FRAWLEY, David, **The Rig Veda and the History of India** *Rig Veda Bharata Itihas* (New Delhi: Motilal Barnasidass, 2001); KENOYER, J. M., **Ancient**

mudou de figura, como afirma o arqueólogo Jim Shaffer:

[...] as informações arqueológicas atuais não apóiam a existência de uma invasão indo-ariana ou européia no Sul da Ásia em nenhum momento no período pré- ou proto-histórico. Pelo contrário, é possível documentar arqueologicamente uma série de mudanças culturais refletindo desenvolvimentos culturais autóctones entre os períodos pré-histórico e histórico⁹⁹.

A teoria da migração *ārya*, e da decorrente difusão cultural, se baseia nas referências, nos *Vedas*, aos fenômenos astronômicos, como a posição de constelações, e à existência e dimensão do rio Savasvatī; ambas como evidências para uma datação consideravelmente anterior à proposta da hipótese da “invasão indo-européia”, corroborada pela inexistência de evidências arqueológicas suficientes que apóiem essa última, ou da menção védica de qualquer invasão, conquista, guerra etc.¹⁰⁰.

A partir da perspectiva da teoria da migração ariana, uma nova cronologia acerca da civilização do vale do Sidhu-Sarasvatī, a qual, se ainda não unanimemente aceita, traz toda a história da antigüidade indiana a uma nova abordagem de discussão científica. Vejamos o quadro de datas:

Tradição Sindhu-Sarasvatī	7000 – 1300 a.C.
Primeiro período da Civilização de Harappa	3300 – 2600 a.C.
Período de maturidade da Civilização de Harappa	2600 – 1900 a.C.
Período da Civilização de Harappa tardio	1900 – 1300 a.C.
Período de regionalização ou migração	1300 – 800 a.C.

Em relação às fontes, as quais são correlacionadas às datas acima, supõe-se que o primeiro texto, o *Ṛg-veda*, descreve um ambiente não-urbano,¹⁰¹ diferente do panorama de urbanização encontrado em Harappa e Mohenjodaro. Isso indicaria, corroborado com os

Cities of the Indus Valley Civilization (Karachi: Oxford Univ. Press, 1998); POLIAKOV, L., **The Aryan Myth** (New York: Basic Books, 1974); ALLCHIN, B.; ALLCHIN, R., **The Rise of Civilization in India and Pakistan** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982).

⁹⁹ Apud MANIAN, op. cit., p. 25 [...] current archeological data do not support the existence of an Indo-Aryan or European invasion into South Asia at any time in the pre- or proto-historic period. Instead it is possible to document archeologically a series of cultural changes reflecting indigenous cultural developments from prehistoric to historic periods.].

¹⁰⁰ Ibidem, p. 20.

¹⁰¹ A descoberta do sítio arqueológico neolítico de Mehrgarh, no Paquistão, em 1974, por arqueólogos franceses indicou a existência de agricultura na Índia desde o sétimo milênio a.C. (Cf. MANIAN, op. cit., p. 29).

cálculos astronômicos e o desaparecimento do rio Sarasvatī, que a composição do texto seria oriundo de um período anterior ao do período urbano dessas cidades. Assim, sugere-se que o *Ṛg-veda* tenha sido produzido (oralmente) entre 7000 e 3500 a.C.

Em relação às fontes posteriores, considera-se que a literatura exegética (os *Brāhmaṇas*) dos quatro *Vedas* principais, sejam do primeiro período da civilização harappaiana, quando o sistema social em camadas bem-estabelecido exigiria uma padronização do sistema ritual.

Por outro lado, os textos classificados como *smṛti* (“o que é lembrado”), aqui tanto o *Manusmṛti* (“jurídico-religioso”), como o *Itihāsa* (“assim ocorreu”, ou épicos) e *Purāṇa* (“o antigo”), pela datação de Müller, pela comparação lingüística, hoje considerada especulativa, seriam do primeiro milênio antes da nossa era. Entretanto, a tradição dirá que as diferenças lingüísticas seriam mais devidas a diferentes contextos de enunciação e audiência alvo, do que de periodização tão espaçada como acredita-se na academia ocidental.

Deve-se ter em mente a dificuldade de se estabelecer a datação de fontes textuais e, ao mesmo tempo, levar em consideração a tradição oral milenar indiana, a exatidão de métrica (poética) e ritmo na língua sânscrita que garantiram a alegada certificação de sua transmissão, pela tradição.

Como visto até aqui, o tema das datações da civilização da Índia antiga e das fontes está em debate aberto (e longe de ser definido, se é que isso seja possível!). Assim, como já vimos as datações propostas por Müller, em seguida, vejamos a proposta de datação aceita tanto pela história tradicional, como pelos defensores da teoria da migração ariana e difusão cultural dos povos indígenas da Índia antiga¹⁰²:

Composição do <i>Ṛg-veda</i>	7000 – 4000 a.C.
Outros <i>Vedas</i> , <i>Brāhmaṇas</i> e <i>Āraṇyakas</i>	3200 – 3000 a.C.
<i>Purāṇas</i> originais	3000 – 2000 a.C.
<i>Itihāsa</i> : <i>Ramāyaṇa</i> e <i>Mahābhārata</i>	2000 – 1500 a.C.
Início dos <i>Upaniṣads</i>	1900 – 1000 a.C.
Últimos <i>Upaniṣads</i>	1400 – 250 a.C.

¹⁰² Cf. obras citadas anteriormente: RAJARAM, Navaratna S. et al, **Vedic Aryans and The Origins of Civilization**. A literary and scientific perspective; FRAWLEY, David; FEUERSTEIN, Georg; KAK, Subhash, **In Search of the Cradle of Civilization**. New Light on Ancient India; FRAWLEY, David, **The Rig Veda and the History of India**. Rig Veda Bharata Itihas.

III. Sobre os participantes do ritual

Enquanto a sociedade indiana antiga (e moderna) é considerada geralmente patriarcal pelo Ocidente, as mulheres sempre estiveram presentes, senão proeminentes, na literatura, nos ritos e na sociedade. Em diferentes papéis e domínios, sua participação nas mais diversas atividades, se não for igual aos dos homens, não deixa de ser indispensável.

As atividades rituais da Índia antiga são tidas essencial e fundamentalmente como interações entre os homens e os *devas*. Os *devas*¹⁰³, semelhante aos termos em latim, “semideus”, e no inglês, *demigod/demigoddess*, significa “um ser parcialmente humano e parcialmente divino” (cf. Cambridge Dictionary); enquanto que no francês, “demi-dieu”, se refere a um personagem mitológico progênie de uma mortal e de um deus, ou de uma deusa e um mortal, ou, ainda, um mortal divinizado por seus feitos extraordinários (cf. Robert Dictionnaire). A tradução em espanhol, como “semidiós/semidiosa”, ou em português, “semideus/semideusa”, significaria um personagem de natureza superior à dos homens e inferior à dos deuses (cf. Dicionário Houaiss), ou uma deidade de segunda ordem (cf. Dicionário Aurélio). Dos significados listados aqui, o que mais se aproxima do sânscrito seria o último, ou seja, um ser de natureza superior a dos homens e inferior a de Deus (Verdade Absoluta).

O termo *deva* origina-se da raiz *DIV* ou *DYUS* (*Zeus* do grego, *jou* e *ju* de *Ju-piter*; *deus*, *divus* do latim; ou *dieu* do francês; *dio* do italiano; *deity* ou *divine* do inglês; *dios* do espanhol; e *deus* do português) que significa tanto “céu”, como o plano celestial, ou o “paraíso” (“heaven” do inglês), cuja forma no particípio seria *diva*, a qual denota aquele reside nos céus, ou o adjetivo *deva-yānam*, que denota a condição de se estar apto a ascender aos planos superiores (*Devaloka*).

Em outras palavras, mais do que atributos de poderes ou parentesco “divinos”, o termo *deva* se refere a um status, a uma posição na organização cósmica; a de habitante de um plano mais elevado do que o terrestre e, assim, com atributos condizentes com a posição ou posto adquiridos.

Tendo em vista a noção de um “ciclo de nascimentos e mortes da transmigração da alma”, ou *samsāra*, a ascensão à posição de *deva* nos planos “celestiais” (*Devaloka*), de ser

¹⁰³ Os termos em sânscrito, apesar de já possuírem traduções em diversas línguas, serão, nesse trabalho, questionados e reavaliados, pois, uma das dificuldades e problemas que enfrentaremos e discutiremos nessa pesquisa é exatamente essa limitação em correspondência e a abrangência das traduções dos termos da língua sânscrita e, assim, da cultura da Índia antiga.

humano na Terra (*Bhūmi*) ou em planos inferiores (*Pātāla*) advém das ações individuais e suas devidas reações (*karma*).

As mulheres, por sua vez, são tratadas como *devī*. *Devī*, semelhante ao termo *deva* – descrito acima –, significa, por um lado, uma deidade feminina ou (semi-) deusa (principalmente, nos textos sânscritos mais antigos, como o *Ṛg-veda* e os *Brāhmaṇas*) e, por outro lado, tem a denotação de “princesa”, “rainha”, “dama”.

Há, em sânscrito, o termo *strī* que significa diretamente “mulher”, “fêmea”, “esposa” (termo oriundo da raiz *SŪ*, a qual denota “procriar”, “gerar”, “dar à luz” – respectivamente no inglês, “procreate”, “beget” e “bear” –, semelhante ao termo latim *sus*, ao grego, *σὺς*, ao inglês, *sow*, e ao alemão *sau*), correlativo a termos como *sūta*, ou “aquela que deu a luz”, *sūta*, ou “nascimento”, *sūtikā*, “uma mulher que tenha dado à luz recentemente”. O termo *strī* está diretamente relacionado com procriação e fertilidade, atributos não menos importantes para a mulher tanto no âmbito social como no ritual, assim como o termo *yoṣaṇā* (“jovem”, “virgem”, ou “esposa”), advindo da raiz *YU*, que significa “unir”, “conectar”, “juntar” (inglês “yoke”), “casar”, “parear”, e da qual se origina também a palavra *yoni*, ou seja, “útero”, “genital feminina”, “origem”, “fonte”.

Entretanto, optamos pelo uso de *devī*, no título desse trabalho por ser este mais próximo à mulher sacerdotisa (*brāhmaṇa*) em suas funções ritualísticas, como aquela que interage como as *devīs*, as esposas dos *devas*, e por tratarmos das mulheres guerreiras (*kṣatriyas*), que são referidas como *devīs*.

Tão importante quanto os termo *devī* é o *patnī*, que é usado em relação à esposa do “sacrificante” (*yajamāna*) no âmbito ritual e que significa a “Senhora (*Mistress*) do rito”, sua participação como a representação simbólica enquanto agente que aciona a fertilidade do sacrifício e é, ao mesmo tempo, afetada por ela, produzindo progênie; fruto do ato sacrificial como objetivo último de sua participação.

Se as interações ritualísticas, entre indivíduos ou entre eles e os “seres extra-humanos” (*devas*), pertencentes ao âmbito público, são majoritariamente consideradas como fomentadas por (consideradas pela tradição como “reveladas” aos) homens, o que levou a sociedade da Índia antiga a ver a mulher (*devī/patnī*) como pivô mediador entre homens (nos ritos de hospitalidade/dádiva) e entre esses e os *devas* (nos rituais solenes)?

Uma das chaves para a compreensão das atividades sócio-rituais das mulheres, em sua formulação e prática, é o conceito bramânico que combinação entre opostos, aqui, como a oposição entre o masculino e o feminino: elementos díspares que, combinados, geram um

resultado; a progênie.

Dessa forma, os *devas* existem em parceria com as *devīs*, da mesma forma que é entre os homens e as mulheres. Assim, satisfazer aos *devas* implica satisfazer também às *devīs*, sua contraparte.

Pelo que nos interessa aqui, o culto às “divindades” femininas remonta aos quatro Vedas - *Ṛg-veda*, o *Sāma-veda*, o *Yajur-veda* e o *Atharva-Veda*. Nesta literatura védica primordial há a presença e “adoração” (*pūjā*) às “divindades” (*devīs*) como *Uṣas*, *Vāc*, *Rātrī*, *Aditi*, *Sarasvatī*, *Prthvī*, *Sāvitṛī*, entre outras. Com o decorrer do tempo e mudanças histórico-religiosas, “divindades” como *Tārā*, *Pārvatī*, *Chinnamastā*, as *Mahāvidyā* e as *Mātrikā* tornam-se mais e mais populares e cultuadas. No período épico-bramânico, essa tendência culmina na “adoração” a uma “divindade” feminina genérica, conhecida como *Mahādevī*, que é chamada também de *Durgā*, *Kālī*, *Umā*, etc. de acordo com suas diversas manifestações e humores e as regiões nas quais ela é cultuada¹⁰⁴.

Ao invés de um culto exclusivo a uma “divindade” feminina ou masculina, nota-se, apesar de variante predominância no decorrer da história da Índia antiga, uma presença constante de ambos, cuja “adoração” difere mais na medida em que, tendo âmbitos de atuação diversos, respondem às diferentes necessidades daqueles que contratam ou organizam o ritual.

Ao tomarmos outro ramo da literatura *Smṛti*, ou sânscrita épica, e suas subcategorias, *Itihāsa* (“assim se deu”) e *Purāṇa* (“o antigo”), como o *Mahābhārata*, o *Rāmāyaṇa* e o *Bhāgavata Purāṇa*, gerida por *brāhmaṇas* para as outras camadas (*varṇa*) da sociedade, vemos, então, não só a repetição das práticas rituais delegadas às mulheres *brāhmaṇas*, mas exemplos de condutas independentes e peculiares, na medida em que relativizam ou ignoram a norma, principalmente, no caso das mulheres *kṣatriyas* (camada ou *varṇa* guerreira, administrativa, política): a mulher discreta e subordinada em muitas partes do texto jurídico-religioso não é a mulher por vezes agressivamente ativa e independente na literatura épico-bramânica.

Nosso objetivo foi apresentar os episódios que retratam essas mulheres e suas condutas, que, adaptando, modificando ou revolucionando a norma, ganham sua eternalização na literatura normativa, por agirem de acordo com a “lei última”, o *dharma*, por serem “castas” e “sábias”, ou *sādhvī*, sendo representadas usufruindo de conhecimento pessoal dos Vedas e inteligentes o suficiente para adequar as injunções de acordo com tempo, local e circunstância.

¹⁰⁴ Cf. ROSEN, Steven (General Editor). *Vaiṣṇavī: Women and the Worship of Krishna*, p. 1.

Todas essas imagens são tidas como mediadas, mantidas e transmitidas por homens, não sendo, é claro, as imagens diretas das reais mulheres da Antiguidade indiana e nem mesmo retratos idealizados que tais mulheres teriam feito de si mesmas, mas a confrontação de imagens diversas nos dá uma abertura para vislumbrar um panorama relativamente homogêneo que o período apresenta.

Assim, apesar de apresentarmos o lugar-comum das mulheres nas fontes e seus papéis, almejamos problematizar este frente às exceções; ao mesmo tempo em que tentamos rebater algumas concepções anacrônicas defendidas por alguns estudos da mulher na Índia antiga. Por exemplo, em seu prefácio ao livro *Women in Early Indian Societies*¹⁰⁵, na série em que é o editor geral, *Readings in Early Indian History*, Chattopadhyaya defende que o discurso historiográfico dominante sobre as mulheres na sociedade da Índia antiga as confinou ao âmbito doméstico, uma vez que se trata do discurso oriundo da literatura normativa dos *brāhmaṇas*. Para ele, isso implica em condicioná-las num grupo praticamente indiferenciado, com deveres e normas fixas, às quais aderem unanimemente.

Ora, como pretendemos demonstrar, por um lado, as normas e deveres são *sugestões* de conduta, por meio das quais resultam méritos. Não se trata, assim, de papéis impostos rigidamente e inflexivelmente (o que as próprias exceções demonstram), mas recomendações combinadas com resultados favoráveis, se aceitos, ou desfavoráveis, se rejeitados.

A existência da opção gera, conseqüentemente, diferentes comportamentos, relativizando a norma de acordo com tempo (*kāla*), local (*deśa*) e circunstância (*pātra*)¹⁰⁶, para aqueles que são *vibhāga-vit*, ou seja, aquele(a) que tem conhecimento da literatura a ponto de saber o que fazer de acordo com a situação dada (veremos exemplos dessas relativizações no decorrer do trabalho).

A estereotipagem apontada por Chattopadhyaya não se confirma ao observarmos que há a possibilidade de escolha, tanto na norma, que aponta resultados possíveis, como na exemplificação, na literatura *Itihāsa*, com suas conseqüências também paradigmáticas ou exemplares.

Se a literatura privilegia uma conduta, como a de se casar, ao invés do solteirismo e o

¹⁰⁵ CHATTOPADHYAYA, B. D. General Editor's Preface. In: ROY, Kumkum (ed.). **Women in Early Indian Societies**. New Delhi: Manohar Publ., 2005 (CHATTOPADHYAYA, B. D., gen. ed. *Readings in Early Indian History*), p. ix-x.

¹⁰⁶ “Em resposta às exigências do tempo e do local, o que é apropriado pode se tornar inapropriado e o que é inapropriado pode se tornar apropriado” (*bhavatyadharmo dharmo hi dharmādharmāvubhāvapi | kāraṇād deśakālasya deśakālah sa tādrśaḥ ||* - MB XII.79.31).

decorrente ostracismo¹⁰⁷, não significa que essa opção não exista. De forma semelhante, se a literatura apresenta melhores resultados advindos da adesão à norma e ao cumprimento dos deveres atribuídos por gênero, seria no mínimo razoável considerar que de fato a opção pelo convencionalmente privilegiado fosse melhor para as pessoas nessa sociedade.

Por outro lado, deve-se ater ao que se costuma citar para exemplificar e justificar os papéis atribuídos às mulheres na literatura sânscrita e sua precipitada avaliação a partir de parâmetros atuais ou ocidentais, desconsiderando o contexto sócio-histórico. Por exemplo, a mulher na literatura é apresentada por atributos como a falta de força física natural, a conseqüente necessidade psicológica e física por proteção masculina, familiar, coletiva, a tendência a, por isso, ser restrita ao âmbito doméstico, dedicada à sacralidade e imbuída temporariamente de impureza ritual (menstruação), entre outros, não são, nessa cultura – e, em certa medida, universalmente –, objetivamente verdadeiros aspectos da mulher? Refutá-los como tal não seria apenas uma reação condicionada pela mentalidade ocidental pós-revolução francesa e industrial de igualdade (de consumo e política) ou feminista?

Queremos enfatizar que a abordagem que daremos será aos papéis atribuídos às mulheres *nos contextos dados pela literatura e, assim, culturalmente aceitos*, evitando o etnocentrismo metodológico que critica algo a partir do nosso hoje, perdendo de vista a perspectiva histórica localizada; o que daria vazão às nossas reações condicionadas por nossa cultura atual.

Ponderemos o seguinte: uma vez que, na literatura *Smṛti*, vemos não só a presença de seres extra-mundanos (*devas/devīs*) de ambos os sexos, mas estes como homólogos e dissociáveis, formando casais matrimoniais que, mantendo suas especialidades individuais, em conjunto são responsáveis pela “ordenação do cosmos” (*ṛta*), não seria este um ideal advindo das práticas sociais, mesmo sendo apenas ideal?

Esta categorização em pares de opostos (feminino-masculino, aqui) mostra-se fundamental em todo pensamento bramânico e, assim, acreditamos, na cultura védica numa organização reflexiva, o que corrobora a visão de uma ordem a ser estabelecida no mundo por meio do ritual, a qual corresponde a uma “ordem cósmica” (*ṛta*), extra-humana, conforme Malamoud:

Naturalmente, fiquei motivado a me concentrar em metáforas relacionadas com o sacrifício [ao intitular o livro *Cuire le Monde*], por me parecer que,

¹⁰⁷ Na cultura da Índia antiga, ostracismo por não se casar significaria reclusão ou ascetismo (falaremos mais sobre o tema ao analisarmos a literatura jurídico-religiosa).

no pensamento da Índia bramânica, o sacrifício é em si um esquema explicativo (por causalidade ou por analogia) para a ordem mundial, as atividades e projetos humanos¹⁰⁸.

Portanto, mesmo agindo no mundo (através dos relatos épicos) ou no mundo extra-humano, Rāma está para Sītā, como Brahmā se relaciona com Sarasvatī, e Viṣṇu tem sua Lakṣmī, da mesma forma que Rādhā controla seu Kṛṣṇa¹⁰⁹.

A delegação de especialidades e deveres aos heróis e aos *devas*, tanto para homens como para mulheres, reflete-se, por conseguinte, nas atividades específicas para homens e mulheres na sociedade, delimitando deveres, determinando o *dharma* (“dever ritualístico”, ou dever adquirido de acordo com o nascimento e, assim, posição social, ou *varṇa*), tanto na teoria ritual (*Samhitās*, *Brāhmaṇas* e *Sūtras*) como na literatura normativa (*Dharma-śāstra*, especialmente o *Manu-smṛti-samhitā*).

Por conseguinte, nos textos védicos, a posição da *patnī* e do *yajamāna*, casal patrono dos sacrifícios, ambos *brāhmaṇas*, reflete os papéis dos seres extra-humanos na cosmogonia e manutenção do cosmos. E, em parte da literatura a que nos detemos, a épica-bramânica, são apresentadas algumas *devīs*, ou “rainha, princesa, dama (a esposa consagrada, a filha de um rei e qualquer mulher de alto ranque, ou seja, *kṣatriya*)”¹¹⁰, que são tidas como modelo no convívio social (como filha, esposa, mãe, rainha, anfitriã), ao mesmo tempo em que exercem papéis nas atividades rituais, seja contribuindo para a ordem cósmica prescrita (participantes dos sacrifícios), seja estabelecendo práticas rituais particulares e independentes (“austeridade” e “ascetismo”, ou *tapasya*, e “votos”, ou *vrata*).

Dito isso, nossos objetivos desdobram-se nos seguintes tópicos específicos:

1. Apresentar uma interpretação histórico-religiosa, por meio da metodologia da Escola Italiana de História das Religiões, da participação da mulher, seja a *patnī* (pertencente ao *varṇa* sacerdotal, ou *brāhmaṇa*), seja a *devī* (do *varṇa* de guerreiros, *kṣatriyas*), tanto nos “Sacrifícios Solenes” (*Śrautas*), como nos “Ritos de Passagem” (*Samskāras*), na permuta da dádiva na hospitalidade e como objeto de dádiva na concessão matrimonial (*Dāna*);

¹⁰⁸ MALAMOUD, Charles. **Cuire Le Monde**. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne. Paris: La Découverte, 1989, p.6 [Bien entendu, j'ai été incité à me concentrer sur les métaphores relatives au sacrifice parce qu'il m'est apparu que dans la pensée de l'Inde brahmanique le sacrifice est lui-même un schéma explicatif (par causalité ou analogie) de l'ordre du monde, des activités et des projets humains.].

¹⁰⁹ Cf. ROSEN, op. cit., p.1.

¹¹⁰ MONIER-WILLIAMS, op. cit., p. 496.

2. Apresentar e discorrer sobre a mulher na perspectiva da organização social óctupla (*Varṇāśrama*) e do conceito e cumprimento do “dever ritualístico” (*dharma*) em relação à literatura sânscrita, que, em geral, formula e legitima a organização social e as práticas sagradas e, ao mesmo tempo, confirma, relativiza, ou, ainda, nega, seus próprios preceitos perante exceções exemplares.

De acordo com esses objetivos, visamos responder a algumas inquietações, tais como:

1. Quais os papéis sociais e rituais da mulher na Índia antiga?

2. Se as interações entre indivíduos e entre esses e seres extra-humanos são fomentadas por homens e representam perigos de interação ritual ou criam relações, por meio da dádiva, o que levou a sociedade da Índia antiga a ver a mulher como pivô mediador, considerando o caráter público dessas atividades (em oposição ao limite geral de atuação das mulheres ao âmbito privado), seja na literatura védica sânscrita, seja na literatura de comentários sobre ou suplementares a ela, ambas intermediadas, mantidas, por *brāhmaṇas* (sacerdote, professor, conselheiro, intelectual)?

3. Como conciliar as normas ditadas pela literatura jurídico-religiosa com as práticas sociais – que ora confirmam as normas ou as relativizam e ora as negam –, conforme apresentadas tanto na literatura *Śruti* como na *Smṛti*?

4. Qual a importância da dádiva no contexto histórico-religioso da Índia antiga? E o que cabe às mulheres nessa importante atividade sócio-ritual?

IV. Preâmbulo teórico-metodológico: a Escola Italiana da História das Religiões

Além de via de registro histórico da antiga civilização indiana, a literatura sânscrita é responsável pela ritualística (sacralidade) e pelas normas ideais de organização social (sistema social óctuplo), sacralidade e justiça (“deveres ritualísticos” ou *dharma*) – centrais no surgimento, desenvolvimento e definição do hinduísmo de hoje –, e é vista como mantida (memorizada e transmitida) por homens, os quais, portanto, prescreveriam, ou pelo menos, perpetuariam os papéis delegados às mulheres na trama ritual e, assim, social.

Partimos do pressuposto de que a Índia antiga seja, social, cultural e essencialmente ritual (sagrada), exigindo ser abordada por meio de um instrumento metodológico indagativo, a partir de uma perspectiva histórico-religiosa.

Consideramos, em princípio, que o ritual nessa sociedade se dê como um dado cultural, viabilizando a maioria das relações entre os indivíduos e entre esses e o mundo, tanto quanto com o extra-mundo. Portanto, a prática ritual permearia as mais básicas atividades cotidianas, uma vez que essas são definidas e executadas a partir de uma teoria ritual (*Śruti* e *Smṛti*). Dessa forma, as distinções entre as práticas dos indivíduos pertencentes (hereditariamente) às diferentes camadas da sociedade (sistematicamente hierarquizada) e entre os homens e as mulheres de uma mesma camada, nos impõem superar a simples contraposição sagrado/profano e adotar uma perspectiva de estudo que esclareça os “termos/conceitos, muitas vezes assumidos de forma acrítica, aos quais a escola histórico-religiosa [italiana] tem dedicado tanta atenção, oferecendo uma significativa contribuição/problematização aos estudos históricos e antropológicos contemporâneos”¹¹¹.

Ao nos depararmos com culturas “outras” (tradicionais e “não-ocidentais”), constatamos a inaplicabilidade da terminologia referente ao ritual (problema que não pretendemos resolver, mas, chamaremos a atenção a esta limitação no percurso de indagação). Excursionando e aplicando as premissas da Escola Italiana de História das Religiões (sobre a qual falaremos mais detidamente quando nos referirmos à metodologia, ao final dessa introdução), almejamos entrever em que medida esta nos será útil para evidenciar suas características distintivas para com as outras escolas que se destinam ao estudo histórico-religioso, mas que não o fazem a partir de uma abordagem rigorosamente histórica. Essa Escola:

¹¹¹ AGNOLIN, Adone. **O Apetite da Antropologia**. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 18.

[...] conseguiu reduzir a incidência de análises que, apesar de se auto-definirem, também, como histórico-religiosas, não eram, contudo, tais, na medida em que colocavam como pressuposto de suas pesquisas o que a própria pesquisa deveria problematizar. Ao invés de partir da história para entender o(s) fenômeno(s) levado(s) em consideração, partia-se do pressuposto de um fenômeno dado – e a *religião* se constituía, muitas vezes, como um desses dados – para constituir, de fato, uma fenomenologia [grifo do autor] ¹¹².

Portanto, nossa tentativa é a de analisar os papéis das mulheres nos rituais da Índia antiga ao mesmo tempo em que evitamos as categorias de análise (conceitos) que não representam, *a priori*, algo real, ou que não dão conta de significação dos conceitos da cultura “outra”, aqui, a da Índia antiga.

A nossa premissa, em relação às fontes, é de que os *Vedas* são historicamente concebidos e legitimados como narrativa histórica: registro da civilização da Índia antiga que faz sua história por meio desses documentos, por meio dos quais a Índia tem uma das mais longas histórias documentais do mundo.

Visto isso, ao chamarmos nesse trabalho os termos relacionados com a historiografia indiana (*Śruti*, *Smṛti*, *Itihāsa*, *Purāṇa*), deve-se considerar que estão sim relacionados com as tradições rituais da Índia antiga; via predominante de seu pensamento, cultura e história. E, a partir dessa perspectiva, optamos por adotar, como base teórica e metodologia o viés da História das Religiões, especificamente pela vertente da Escola Italiana.

A Escola Italiana da História das Religiões teve como fundador Raffaele Pettazzoni, tanto com sua cátedra, a partir de 1924, na Università di Roma, da disciplina intitulada *Storia delle religioni*, como com a revista *Studi e materiali di Storia delle religioni*, em 1925, propondo um novo endereço aos estudos histórico-religiosos ¹¹³.

Dentre suas posturas como proponente de uma vertente historiográfica italiana para o estudo das religiões, teve de se colocar como re-avaliador dos preceitos da tradição da qual era partidário: o Historicismo hegeliano de Benedetto Croce. Sua delimitada e particular oposição ao Historicismo de Croce não passou despercebida pelos colegas de prática, nem pelo próprio Croce. Crítica delimitada, uma vez que, para Dario Sabbatucci, se havia oposição, não era por completo teórica, filosófica ou de princípio ¹¹⁴, mas se referia, sobretudo, a resistência de se legitimar uma história específica, como a das Religiões.

¹¹² Ibidem, p. 22.

¹¹³ SABBATUCCI, Dario. Raffaele Pettazzoni. *Numen*, Netherlands, Brill Publ., vol. 10, fasc. 1, jul. /1963, p. 1-2.

¹¹⁴ Ibidem, p. 4.

Croce, que chamava sua “filosofia do espírito” de *storicismo assoluto* – Historicismo absoluto na esteira da tradição hegeliana –, tinha a História como o verdadeiro conhecimento do real, do universal concreto, isto é, não somente todo juízo histórico é conhecimento, mas o conhecimento histórico é todo o conhecimento. O tribunal da História, para Croce, não deve condenar nem absolver, não censurar nem louvar: “o tribunal da História conhece e compreende. O juízo histórico está sempre além e acima das partes, acima da pugna e da ira inimiga” ¹¹⁵. Citemos uma síntese sobre o Historicismo, antes de vermos o que a Escola Italiana de História das Religiões absorve e no que ela se opõe ao Historicismo croceano vigente na época:

Para ele [Croce], o historicismo é uma categoria lógica e, assim, presente em qualquer época. Entretanto, ele concorda que o século XIX pode ser apropriadamente visto por meio dele. Uma vez que acredita que o homem pode conhecer apenas o que ele mesmo criou, o verdadeiro conhecimento é o histórico. Portanto, o homem não vai ao passado para resolver problemas do presente, sua própria reflexão sobre os problemas do presente é de necessidade histórica, apesar de seu conhecimento histórico não determinar sua ação. “O historicismo é a criação de ações apropriadas, pensamentos ou poemas, por meio do agir no presente com o conhecimento do passado; a cultura histórica é o hábito adquirido ou o poder de assim se pensar ou agir; educação histórica, a formação do hábito”. O historicismo de Croce não consegue jamais admitir um elemento irracional da vida (como Meinecke faz), porque ele surge “apenas na mente lógica, assim como o poema existe na imaginação poética”. O historicismo não “desacredita ou derrota” as ciências naturais, as quais são meios úteis para se medir e classificar a realidade; mas fornece o único meio de se conhecer a realidade. O historicismo é o herdeiro do humanismo, não de um tipo filosoficamente estrito, mas um “que renovou a filosofia e todas as disciplinas morais”. É, em resumo, uma filosofia idealista do pensamento e da ação ¹¹⁶.

¹¹⁵ REALE, G. et ANTISERI, D. O Neo-Idealismo italiano, particularmente Croce e Gentile e o Idealismo anglo-americano. In: _____. **História da Filosofia**. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, vol. 3, p. 533.

¹¹⁶ LEE, Dwight E. et BECK, Robert N. “The Meaning of ‘Historicism’,” **The American Historical Review**, USA, American Historical Association, vol. 59, n. 3, abr./1954, p. 572 [For him, historicism is a logical category and thus present in any age, but he agrees that the nineteenth century may properly be named for it. Since he believes that man can know only what he has created, true knowledge is historical. Therefore man does not go to the past to solve problems of the present, his very thinking about present problems is of necessity historical, although this historical knowledge does not determine his action. "Historicism is creation of appropriate actions, thoughts, or poems, by moving from present awareness of the past; historical culture is the acquired habit or power of so thinking and doing; historical education, the formation of this habit." Croce's historicism can never admit an irrational element in life (as Meinecke's does) because it arises "only inside the logical mind, just as the genesis of a poem lies in the poetical imagination." Historicism does not "discredit and overthrow" the natural sciences, which are useful as means of measuring and classifying reality, but provides the only means of knowing reality. Historicism is the heir of humanism, not of a narrowly philological kind, but one "which renewed philosophy and all the moral disciplines." It is, in short, an idealistic philosophy of thought and action.].

A História como única via de apreensão de conhecimento foi herdada por Croce de Giambattista Vico, cuja essência teórica historicista ditava que a mente humana não conhece nenhuma outra realidade que não seja a histórica; ou seja, a história é feita pelo homem e, assim, reflete as suas intenções, isto é, seus significados. A natureza, por outro lado, por não ser criada por ele, não reflete significados que possam ser compreendidos dessa forma¹¹⁷.

O que Raffaele Pettazzoni propôs, por sua vez, foi o mesmo critério historicista, ou seja, que o conhecimento se adquire pela História. Entretanto, aplicou o princípio, em sua pesquisa e seu magistério, em um objeto específico: as religiões. Qual seria, então, o fundamento da reação negativa dos historicistas contemporâneos a Pettazzoni, incluindo o próprio Croce?

Conforme Dario Sabbatucci, a negação da possibilidade de uma História das Religiões poderia ou, de fato, tinha de ser defendida por um sistema (o historicista) que acreditou ter dado conta da religião por meio das categorias da ética, da filosófica, e, talvez também, da estética. Porém, na verdade, a posição tomada surgira, para ele, exclusivamente a partir de uma falta de familiaridade com as coisas da religião, com esse novo campo de estudo, e remetia a uma característica deficiência da tradição cultural italiana. Em suma, essa era em si uma atitude historicamente condicionada, tão aguda que um historicista fiel ao seu método poderia reconhecê-la de imediato. Aqui, não determinaremos a causa dessa atitude, mas podemos perceber os efeitos: à religião não lhe foi concedida a entrada na classificação (historicista) como categoria, e, por isso, foi negada a oportunidade de se fazer uma História das Religiões. Um círculo vicioso procedente da ignorância ou desconhecimento acerca dos fatos religiosos, fora do qual a comparação seria um meio cabível de revelar, analisar e de algum modo qualificar os fatos religiosos; depois, tomar-se-ia medidas para a síntese histórica, mas (a História das Religiões) era considerada como “absoluta contradição da História” (A. Omodeo) e, assim, os fatos religiosos e a sua problemática permaneciam irremediavelmente fora do sistema (historicista).¹¹⁸

Assim, para Sabbatucci, não era o método, o *comparativismo storico*¹¹⁹, que soava de todo heterodoxo para o mundo cultural italiano, mas, na verdade, a “heresia” era outra: a

¹¹⁷ Cf. IGGERS, Georg G. Historicism: The History and Meaning of the Term, **Journal of the History of Ideas**, USA, University of Pennsylvania Press, vol. 56, n. 1, jan./1995, p. 130.

¹¹⁸ Cf. SABBATUCCI, op. cit., p. 4-5.

¹¹⁹ Inspirado como Pettazzoni foi, seja para apoiar ou se opor, com as vertentes comparativistas da época, tanto dos estudos histórico-filológicos de Max Müller, dos histórico-culturais de Edward B. Tylor, dos histórico-religiosos de Joachim Wach, A. Goblet D’Alviella, Gorges Foucart, entre outros, e dos simplesmente históricos de Arnald J. Toynbee, como os da etnologia e pela antropologia de Malinowski, Frazer, Radcliffe-Brown, entre outros também (Cf. PETTAZZONI, R., *Il metodo comparativo*, **Numen**, Netherlands, Brill Publ., vol. 6, fasc. 1, jan./1959).

proposta da autonomia categorial do religioso, a qual exigia o estabelecimento das religiões como o objeto de uma disciplina específica. Assim, a oposição pettazzoniana ao Historicismo se restringia ao que se refere à negação da autonomia das religiões como categoria disciplinar na História, e é contra isso que surge o repúdio dos historicistas, como nos diz Dario Sabbatucci:

O mundo cultural croceano não estava de forma alguma disposto a aceitar essas premissas, e o próprio Croce reagiu se proferindo violentamente contra a história das religiões como matéria de ensino universitário: não era nem podia ser, para ele, uma verdadeira história, mas apenas “coleccionismo bibliográfico e erudito”; no que diz respeito à criação da cátedra romana, a considerava um ato completamente inútil para o fim da cultura, dizendo que não se devia “a qualquer necessidade especulativa, ou moral, mas apenas a uma necessidade de erudição, ademais, como se, na Itália, vocês fossem pessoas que tivessem prática com a concernede literatura e como se pudessem contribuir para com ela”¹²⁰.

Pettazzoni, se defendendo, promete, no seu exercício historicista, manter tudo dentro das exigências e critérios da História:

Como base do nosso estudo e de nossa pesquisa, colocaremos o princípio de que cada e todo fato religioso é uma formação, e, como tal, é a saída – e, por isso, o índice – de um desenvolvimento anterior e, ao mesmo tempo, o ponto de partida para um desenvolvimento posterior; e um fato histórico-religioso nos será suficientemente explicado apenas quando devidamente inserido na sua própria linha de desenvolvimento¹²¹.

Por um lado, Pettazzoni reconheceu que os esquemas religiosos não poderiam ser suficientes para (re-)construir o processo evolutivo da História (alvo historicista). Entretanto, mesmo que insuficientes, não deixavam de ser necessários, uma vez que sejam o único meio de conhecimento histórico da experiência religiosa e, ademais, a insuficiência não pode ser

¹²⁰ SABBATUCCI, op. cit., p. 3 [Il mondo culturale crociano fu tutt'altro che disposto ad accettare quelle premesse, e lo stesso Croce reagì scagliandosi violentamente contro la storia delle religioni come materia d'insegnamento universitario: non era né poteva essere, per lui, vera storia, ma soltanto “collezionismo bibliografico ed erudito”; quanto all'istituzione della cattedra romana, la trovava un atto completamente inutile ai fini della cultura, affermando che essa non era dovuta “ad alcun bisogno né speculativo né morale, ma unicamente ad un bisogno di erudizione, per far che l'Italia vi fosse gente che avesse pratica della relativa letteratura, e, come poteva, l'accrescesse”].

¹²¹ PETTAZZONI, Raffaele. Svolgimento e carattere della storia delle religioni, p. 23 (apud SABBATUCCI, op. cit., p. 4) [A base dei nostri studi e delle nostre ricerche, porremo il principio che ogni singolo fatto religioso è una formazione, e come tale è lo sbocco – e quindi l'indice – di uno svolgimento anteriore e insieme il punto di partenza di un ulteriore sviluppo; ed un fatto storico-religioso sarà per noi sufficientemente spiegato solo quando sia debitamente inserito nella sua propria linea di sviluppo.].

deduzida *a priori*, mas com o decorrer do estudo e a avaliação do tratamento. Assim como o surgimento de outros aspectos pertencentes à cultura humana, como a Arte, a Filosofia, o Direito, se faziam objeto de análise histórica, Pettazzoni defendia o estudo histórico do surgimento do religioso, das religiões. Aliás, não fazia menos do que denunciar o fato incontestável de que “a História das Religiões conhece mais de um momento em que o valor da religião se afirmou de modo tão absoluto e exclusivo que sua afirmação foi acompanhada da negação ou repúdio de todos os outros valores da civilização” ¹²².

Trata-se de uma reivindicação da autonomia de uma disciplina histórico-religiosa como via de reconhecimento, não de padrões universais para toda expressão religiosa, mas das particularidades, do único, que correspondia com o ideal historicista de acordo com o qual “a realidade não passa da História compreendida como um grande particular que se desenvolve sobre si mesma no decorrer do tempo conforme os indivíduos reagem em cada dada situação, criando, conseqüentemente, uma nova realidade” ¹²³. A oposição ao Historicismo diria respeito, além da ausência da categoria autônoma das religiões, à prerrogativa segundo a qual, para o Historicismo, um povo que não dispusesse dos mesmos meios, sejam ocidentais, modernos, de escrita etc., de registrar a história e de agir a partir dela, deveria ser considerado, por ser “sem história”, como “primitivo” ou “natural”. Como o próprio Croce afirma:

[...] a distinção entre os homens que são agentes na história e os homens que permanecem passivamente dentro da história, entre os homens que pertencem à história e os homens da natureza, os homens capazes de desenvolvimento e os homens incapazes disso e, quanto à segunda classe de homens, a qual é zoológicamente humana, mas não historicamente humana, exercitamos, assim como em relação aos animais, a dominação e tentamos domesticá-los e treiná-los ¹²⁴.

Partindo dessa perspectiva de sua tradição metodológica e teórica e criticando esses resultados particulares, Pettazzoni, autor de *La confessione dei peccati*, dialogou com as ciências que buscavam outra chave de compreensão do “outro” (o extra-ocidental, ou o

¹²² PETTAZZONI, R. Svolgimento e carattere della storia delle religioni, p. 23 (apud SABBATUCCI, op. cit., p. 4) [la storia delle religioni conosce più di un momento in cui il valore della religione si affermò in modo così assoluto ed esclusivo che la sua affermazione si accompagnò alla negazione e rinneazione di tutti gli altri valori della civiltà].

¹²³ ROBERTS, David D. Benedetto Croce and the Uses of Historicism, p. 68 (apud SAUNDERS, Georges R, “Critical Ethnocentrism” and the Ethnology of Ernesto De Martino, **“Critical Ethnocentrism” and the Ethnology of Ernesto De Martino**, American Anthropologist, USA, Blackwell Publishing, vol. 95, n. 4, dez./1993, p. 877).

¹²⁴ CROCE, Benedetto. *Filosofia e storiografia*, p. 247 (apud SAUNDERS, Georges R, ibidem, idem).

“primitivo”), conferindo-lhe uma história, entre outros “privilégios”, com o objetivo de conhecer o culturalmente diverso: a etnologia e a antropologia. Pettazzoni compartilhava com essas o esforço de estabelecer categorias interpretativas, de resolver problemas epistemológicos, de forjar uma nova bagagem conceitual que servisse ao “outro”, considerando que os sistemas de avaliação validados para esse objeto de estudo não eram absolutos, mas o eram, na verdade, apenas em relação ao mundo que os produziu em sua história – o mundo ocidental.

Nesse convívio com as ciências da diversidade cultural, Pettazzoni aproveitou o método da comparação, no seu caso adotando a *comparação histórica*. Distinguiu sua prática, entretanto, de duas vertentes comparatistas na tentativa de superar o que via como as limitações de duas escolas ditas de cunho histórico-religioso: a histórico-filológica, da *Comparative Religion* ou *Comparative Mythology*, de Max Müller; e a histórico-cultural, do comparatismo equiparador, de Edward B. Tylor.

Max Müller, mesmo com o mérito de ter descoberto o parentesco lingüístico indo-europeu por meio dos mitos, por exemplo, entre o sânscrito e o grego, manteve seu horizonte bastante restrito e pouco historicizado. Sua análise, em busca da interpretação dos fatos religiosos, se restringia à linguagem: “Müller explica a criação dos mitos pelos fenômenos naturais – sobretudo as epifanias do Sol – e o nascimento dos deuses por uma “doença de linguagem”: o que, originalmente, não passava de um nome, *nomen*, tornou-se uma divindade, *numen*”¹²⁵. Ao invés de investigar razões histórico-culturais para o religioso, via esse como uma maneira de se explicar o que foge à inteligência; ou seja, para apreender o inapreensível: a solução para o mistério, o incognoscível, o incompreensível¹²⁶.

Sua mitologia comparada tem seus ecos reverberados e altamente audíveis hoje na historiografia, senão religiosa, ocidental: Müller, por meio de sua prática comparatista dos mitos indo-europeus, é responsável por uma datação da tradição literária da Índia antiga, a qual repercutiu na própria história ocidental, mas que está posta em cheque por outra teoria baseada em descobertas arqueológicas (sobre a qual falaremos mais detalhadamente ao nos referirmos às datações das fontes). Advinda dos estudos müllerianos, a teoria e datação é a seguinte:

¹²⁵ ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 11 e cf. DORSON, op. cit., p. 398.

¹²⁶ DURKHEIM, op. cit., p. 5.

(...) a cultura védica tem sua origem na Europa (Sul da Rússia, às margens do mar Cáspio) e foi introduzida na Índia através da “invasão ariana” por volta de 2000 a.C., após a invasão da antiga Pérsia, formando o que hoje se conhece como cultura indo-européia, da qual teriam surgido elementos lingüísticos comuns entre esses povos. A religião védica seria, portanto, segundo essa teoria, aquela que os invasores levaram consigo quando irromperam no noroeste indiano e dominaram os nativos que possuíam uma civilização datada em torno de 6000 a.C. O grande (e com certeza o maior) defensor dessa teoria foi Max Müller (1823-1900), que em 1853 introduziu a palavra “*arya*” na língua inglesa e a difundiu para toda a comunidade européia como aplicação de um termo que caracterizava um grupo racial, surgindo então a teoria da raça *ārya* ou ariana¹²⁷.

Para Pettazzoni, autor de *Miti e leggende*, a mitologia comparada teve sua fundação e seu limite na lingüística comparativa. A comparação mitológica era aplicável apenas ao que seria lingüisticamente comparável. Lingüisticamente comparável era apenas aquilo que foi lingüisticamente aparentado. Comparáveis foram, para Max Müller, só a mitologia dos povos indo-europeus entre si, ou, respectivamente as mitologias dos povos semitas entre si, ou, sempre entre si, os povos persas. Na prática, o indo-europeísta Max Müller não podia fazer – e não fez – mais do que mitologia comparada dos povos indo-europeus¹²⁸.

Edward B. Tylor, por sua vez, com seu evolucionismo cultural e o *Primitive Culture*, marcou época com a noção do animismo, segundo a qual o homem “primitivo” vê tudo dotado de alma, o que explicaria o culto aos antepassados e aos deuses, reduzindo, assim, todos os fatos religiosos dos povos “primitivos” à concepção da existência da alma¹²⁹. Essa noção abrangente respondia à sua necessidade teórica e etnocêntrica de situar as “raças inferiores” de acordo com a crença da sua própria cultura – a cristã –, e evidenciar o estágio atrasado desses povos, na corrente evolucionista das culturas. Apesar do mérito de ter legado aos povos “primitivos” o valor cultural das crenças religiosas da humanidade¹³⁰, até então tidos como desprovidos de qualquer expressão de “religiosidade” (nos moldes cristãos) e como aqueles que conservavam “uma rude forma de religiosidade”, seu comparatismo era, todavia, fundado “antes em hipóteses abstratas mais do que em reconstruções historicamente aceitas”¹³¹, e “produziu a comparação não como forma de distinção, mas como forma que equiparação. A relação analógica de “fatos religiosos” acabou constituindo um “sistema religioso” e essas religiões, não históricas, mas classificatórias, foram denominadas, não com

¹²⁷ OLIVEIRA, op. cit., p. 11-12.

¹²⁸ Cf. PETTAZZONI, R. Il metodo comparativo, p. 2.

¹²⁹ Cf. ELIADE, op. cit., p. 11, e DURKHEIM, op. cit., p. 11.

¹³⁰ MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005, p. 57.

¹³¹ Ibidem, idem.

o nome das culturas que as carregavam, [...] mas por aquilo que as caracterizava, ou parecia caracterizá-las [como o animismo]”¹³².

Para Pettazzoni, autor de *L'essere supremo nelle religioni primitive*, a antropologia de Tylor (e de Frazer), sob a influência do pensamento naturalista e evolucionista, se valia de dados cada vez mais abundantes da pesquisa etnográfica para construir uma teoria acerca do surgimento da civilização, segundo leis uniformes e constantes, semelhantes às das ciências da natureza, como fica retificado por Malinowski, como segue:

[...] a tarefa especificadamente científica da antropologia é revelar a natureza fundamental das instituições humanas por meio de seu estudo comparativo. Uma pesquisa indutiva estabelecendo a similaridade intrínseca, a qual está encoberta por variações fortuitas, revela a natureza da lei e da religião, da propriedade e da cooperação, do crédito e da confiança moral. [...] a ciência do homem [a antropologia] está gradualmente entrando em acordo com as outras ciências, sobretudo, com as disciplinas exatas e naturais. [...] Do ponto de vista científico, devemos, primeiramente, atingir um conceito claro do que seja a religião. E isso pode ser melhor alcançado através do estudo comparado do fenômeno religioso, posto em prática no espírito antropológico¹³³.

A antropologia e a etnologia não poderiam oferecer o que é próprio da ciência histórica, ou seja, a análise dos fatos religiosos em seu surgimento e desenvolvimento e no que tinham de particular, ao invés de apresentar apenas leis universais, como é a tendência nessas ciências. A solução de cunho histórico perante essas duas propostas de comparação, portanto, se encontrava no “comparatismo histórico”, proposto por Pettazzoni, com o qual finalmente se cessaria de levantar sugestões e hipóteses não-fundadas e a comparação se tornaria um real instrumento de pesquisa histórica.

A comparação poderia fazer-se fonte do saber histórico porque não equipararia os fatos comparados em um mesmo nível, sem pressupostos contextuais, identificando-os e explicando-os aquém de seu surgimento e desenvolvimento históricos. Poder-se-ia, ao invés disso, após propor a comparabilidade, revelar as diferenças substanciais e de desenvolvimento dos fatos examinados, os quais serviriam para distinguir e, até, individualizar as formações

¹³² AGNOLIN, op. cit., p. 25.

¹³³ MALINOWSKI, B. **The Foundation of Faith and Morals**, p. VII-VIII (apud PETTAZZONI, R. Il metodo comparativo, p. 3) [(...) the specifically scientific task of anthropology is to reveal the fundamental nature of human institutions through their comparative study. An inductive survey establishing the intrinsic similarity which underlies fortuitous variations discloses the nature of law and religion, of property and cooperation, of credit and moral confidence. (...) the Science of Man is gradually falling into line with other sciences, above all with the exact and natural disciplines. (...) From the scientific point of view we must first arrive at a clear conception of what religion is. And this can be achieved by a comparative study of religious phenomena, carried out in the anthropological spirit.].

singulares e a fazer, portanto, uma real História, pois a História não pode ser feita senão distinguindo, ou seja, individualizando¹³⁴.

Por outro lado, Pettazzoni se defrontou com a fenomenologia da religião. Primeiramente, reconheceu sua contribuição para os estudos histórico-religiosos, respondendo a seus embates com o Historicismo, defendendo a autonomia das religiões. Entretanto, tornou-se alvo de crítica, por exemplo, por reclamar uma independência como ciência, ao invés de afiliar-se à ciência histórica, como Pettazzoni afirma:

A fenomenologia da religião tem o mérito de ter estabelecido a sua metodologia sobre o conceito fundamental de valor específico da religião na vida do espírito. A comparação é necessária à fenomenologia para obter, da similaridade das estruturas, o significado fundamental dos fenômenos religiosos, que é seu próprio sentido religioso. Para determinar a semelhança das estruturas, a fenomenologia não pode ser separada da história e é insistentemente advertida a acatar a história¹³⁵.

Para a fenomenologia da religião o conceito de historicização dos fenômenos religiosos é estranho, uma vez que “a fenomenologia não é uma ciência dos fatos, e sim ciência de essências”¹³⁶, tendo “por objeto a análise dos elementos comuns das diversas religiões a fim de decifrar-lhes as leis de evolução e, sobretudo, precisar a origem e a forma primeira da religião”¹³⁷.

Em outras palavras, a fenomenologia da religião busca a essência comum e original em todos os fenômenos religiosos, sem se ater ao contexto histórico de cada “manifestação” particular. Ao contrário disso, a vertente italiana da História das Religiões, se propõe a examinar as religiões em seu desenvolvimento particular, em busca das motivações historicamente circunscritas para cada movimento, cada formação. Ao invés de encontrar o que há de comum, ou universal, nas religiões, como na fenomenologia da religião, busca-se o que há de único, de particular, em cada religião por meio da comparação histórica, como nos explica Pettazzoni, autor de *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*:

¹³⁴ Cf. SABBATUCCI, op. cit., p. 3.

¹³⁵ PETTAZZONI, op. cit., p. 08 [La fenomenologia religiosa ha il merito di avere impostato la sua metodologia sul concetto fondamentale del valore specifico della religione nella vita dello spirito. La comparazione è necessaria alla fenomenologia per ricavare dalla similarità delle *strutture* il senso fondamentale dei fenomeni religiosi, cioè il loro proprio senso religioso. Per accertare la similarità delle strutture, la fenomenologia non può prescindere dalla storia, e insistentemente ammonisce di attenersi alla storia].

¹³⁶ REALE, G. et ANTISERI, D. Edmundo Husserl e o movimento fenomenológico. In: _____, op. cit., p. 554.

¹³⁷ ELIADE, op. cit., p. 1.

Ao cumprir com seu dever próprio, que é a formação de uma consciência histórico-religiosa, longe de restringir o conceito de religião a uma determinada religião tida como a religião absoluta, deve-se, assim, postular um conceito um tanto abrangente da religião que compreenda em sua universalidade todas as formas particulares, por meio do qual se resolveria concretamente a universalidade própria do estudo histórico-religioso, ao invés de uma história universal das religiões fantasiosa¹³⁸.

Para Marcello Massenzio, n' *A História das Religiões na Cultura Moderna*, a Escola Italiana da História das Religiões “participa do grande processo de transformação no Ocidente, que levou a assumir a diversidade cultural como objeto de investigação histórica”¹³⁹. Em outras palavras, trata-se de modificar o processo por meio do qual se retira do cerne dos estudos de uma ou mais culturas o pressuposto de essências comuns, de uma evolução comum. Trata-se também de eliminar a ditadura etnocêntrica que tanto persistiu e de estudar essas culturas e suas instituições no que elas têm de próprio, de particular, ou único, fazendo análises histórico-culturais que visam colocar as formações religiosas dentro de seus contextos de origem; historicizando os momentos de desenvolvimento das religiões, pois “qualquer produto cultural, qualquer noção, não pode ser alienado do contexto que contribuiu de maneira decisiva para conferir a eles uma fisionomia bem determinada”¹⁴⁰.

Voltando à fenomenologia, conforme Pettazzoni, em seu artigo “Il metodo comparativo”, ela é interpretação e a interpretação fenomenológica, com a admissão explícita de Van der Leeuw, “torna-se pura e simplesmente vã arte fantasiosa uma vez que se subtrai o controle da hermenêutica filológica-arqueológica”¹⁴¹. Mas esse recurso programático à História não garante, ao que parece, isentar a comparação fenomenológica do risco de cair em um morfologismo meramente extrínseco e formal, sem consistência historiográfica. E a razão – não uma razão puramente contingente, mas intrínseca e essencial –, a verdadeira razão é que a fenomenologia reconhece o valor instrumental da História, mas ideologicamente tende a transcender a História religiosa erguendo-se como uma ciência em si, distinta da História¹⁴².

O que falta à fenomenologia da religião, o que ela expressamente repudia, é a idéia de desenvolvimento. A partir da perspectiva de que o *fenômeno* religioso é uma “manifestação”

¹³⁸ **L'omniscienza di Dio**, p. IX, apud SABBATUCCI, op. cit., p. 9 [Il quale per adempiere al suo compito proprio, che è la formazione di una coscienza storico-religiosa, lungi dal restringere il concetto di religione ad una determinata religione assunta come la religione in senso assoluto, deve anzi postulare un concetto così largo della religione che comprenda nella sua universalità tutte le forme particolari, in ciò risolvendosi concretamente l'universalità stessa dell'indagine storico-religiosa, anziché in una chimerica storia universale delle religioni].

¹³⁹ MASSENZIO, op. cit., p. 40.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 45.

¹⁴¹ **Die Phänomenologie der Religion**, p. 632 (apud PETTAZZONI, R. Il metodo comparativo, p. 9).

¹⁴² Cf. PETTAZZONI, op. cit., p. 45.

ou “revelação” do sagrado (“hierofania”, diria Mircea Eliade), a fenomenologia deliberadamente ignora um outro modo de pensar e entender por meio do qual cada *phainómenon* é um *genómenon*: cada manifestação pressupõe uma formação ou cada evento trás em si um processo de desenvolvimento; é um produto histórico e cultural.

A proposta de Pettazzoni é a de inverter a sistematização teórica de Eliade. Para o historiador italiano, a alteridade meta-histórica do sagrado não é ontológica e prioritária com relação ao profano, como para Eliade, mas é historicamente construída. É o homem quem constrói o cosmos e o caos, ou seja, o mundo dos arquétipos, como quadro de referência de sua vida normal. Desta forma, ao nos perguntarmos qual seria a substância íntima universal do conceito de religião, temos que nos voltar para uma qualidade básica desta, que, para Pettazzoni, coincide com o pleno pertencimento de todas as formações religiosas ao plano da História, como nos diz Massenzio:

Toda religião é um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera: tal afirmação contém tanto o reconhecimento de uma dimensão comum, quanto o pressuposto que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos tomados separadamente. Diferenças que remetem às diversidades de ordem econômicas, políticas, sociais etc. existentes entre os vários âmbitos históricos: em síntese, a pluralidade das religiões remete à pluralidade das histórias e vice-versa¹⁴³.

Portanto, o método de investigação por este viés teórico, se dá pela tentativa de reconstrução do processo de formação de um dado produto religioso ou de uma dada religião em seu conjunto através das etapas de sua constituição histórica; como nos afirma Agnolin: “[a formulação teórica de Pettazzoni] em polêmica com a obra de Eliade, queria destacar como em cada fenômeno – além de sua mera objetivação – é possível re-percorrer e recuperar o momento de sua formação histórica”¹⁴⁴, ou, ainda: “Isto significa que, para compreendermos um fato cultural qualquer, devemos procurar a reconstrução de sua gênese, de sua formação histórica. É exatamente o que a fenomenologia *não* faz”¹⁴⁵.

Nesse processo de historicização dos fatos religiosos, nos é exigido, assim, historicizar o próprio termo religião: “A história das religiões – que se identifica com a metodologia e a tradição histórico-religiosa italiana – colocou, em efeito, e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o conceito até conseguir torná-lo funcional

¹⁴³ MASSENZIO, op. cit., p. 149.

¹⁴⁴ Apud ibidem, p. 20.

¹⁴⁵ AGNOLIN, op. cit., p. 24.

às culturas particulares estudadas”¹⁴⁶. Dessa forma, Sabbatucci, em *La prospettiva storico-religiosa*¹⁴⁷, apresenta o processo histórico a partir do qual o termo “religião” se formou com o *religio licita* que se referia ao *novo* cristianismo, editado por Constantino, no século IV, sinônimo do catolicismo da Igreja universal e romana: “A cultura romana (e não grega), fornecendo um modelo de organização à Igreja universal (ou católica), deu sua contribuição para a universalização do conceito de *religião* que depende, com efeito, de sua “cristianização” [e não de sua “latinização”]”¹⁴⁸. Reconhecendo o pertencimento do termo à nossa cultura, nos é exigido relativizá-lo pelo reconhecimento de que, por um lado, “religião” se refere a algo quando relacionado a um denominador (religião grega, religião indiana etc.) – isto é, como “religiões”, e não como “religião” –, e, por outro lado, “religião”, em geral, “significa um espaço de ação que pode individualizar-se somente em contraposição a um espaço de ação ‘cívico’”¹⁴⁹ – haja vista que esta contraposição (cívico/religioso) é peculiar à nossa cultura.

A partir destes pressupostos, desenvolve-se o pensamento de outro renomado representante desta tradição histórico-religiosa da escola italiana: Ernesto Da Martino. Seu treinamento diretamente com Croce (e “suas polêmicas ambivalências com as posições deste quanto às sociedades primitivas”, como diz Saunders¹⁵⁰) e suas interações com Pettazzoni, o levaram a refinar o tratamento dado ao problema da historicização da vida e experiências daquelas sociedades consideradas “sem história”¹⁵¹.

De Martino critica a abordagem antropológica do início do século, particularmente a de Levy-Bruhl e Durkheim, por sua falta de perspectiva histórica e seus objetivos generalizantes: abordagens naturalistas (positivistas ou científicas) tendem a desumanizar os sujeitos, no sentido de negar-lhes qualquer possibilidade de autoria, de agência; o Historicismo, em contraponto, explicitamente busca tal agência¹⁵². Ele vai além ao propor uma preocupação do cientista em não impor seu etnocentrismo sobre aquele tão distante de seu próprio tempo, espaço e *ethos*. Ele nomeia essa “vigilância científica” como “etnocentrismo crítico”: o “allargamento dell’autocoscienza per rischiare l’azione” (ou a expansão de nossa autoconsciência para clarificar ou direcionar nossas ações); ou seja, uma reflexão crítica sobre as categorias de análise e da epistemologia e o reconhecimento de que essas categorias

¹⁴⁶ Ibidem, p. 30.

¹⁴⁷ Milão: Il Saggiatore, 1990, p. 66-79 (Apud AGNOLIN, op. cit., p. 31)

¹⁴⁸ AGNOLIN, op. cit., p. 31.

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ SAUNDERS, op. cit., p. 877.

¹⁵¹ Ibidem, p. 875.

¹⁵² Cf. idem.

derivem de nossos próprios valores etnocêntricos, sendo historicamente determinadas (como as concepções acerca do mito, do rito, das entidades extra-humanas, entre outras).

O trabalho que põe essas premissas em prática é o *Il mondo magico* (1948), no qual autor propõe que o trabalho de estudo se inicie por questionarmos a suposta obviedade da irrealidade dos poderes mágicos¹⁵³, a qual se baseia em nosso conceito de realidade, pondo à prova não apenas o sujeito da análise (os poderes mágicos), mas também nossa categoria de análise (o conceito de realidade)¹⁵⁴.

Nessa perspectiva de estudo, no que ele chama de *il mondo magico* (nas sociedades antigas), a presença atuante do homem no mundo não pertence à ordem do dado, mas é uma realidade *condenda*, ou fundada; uma realidade construída. A simbologia mítico-ritual é a técnica protetora contra as ameaças desordenadoras e, ao mesmo tempo, funda a presença do homem no mundo, a sua realidade.

Aqui, o que Eliade chama de “eterno retorno”, De Martino acata como definição, mas não aceita sua conseqüente idéia de “terror da história”. Em outras palavras, a re-atualização do tempo mítico e a repetição dos arquétipos, característicos do momento ritual, configuram-se, para De Martino, como a des-historificação que permite a repetição de *exemplum* mítico, não como a abolição da historicidade, mas como o “tempo protetor da historicidade”, ou seja, a garantia da recuperação do tempo do homem e de sua realidade profana: “a reabertura do tempo mítico através do ritual [...] tem a função de instaurar o [...] ‘regime protegido’ que permite *refundar o mundo*. Não se trata de viver fora da História, mas sim de uma outra maneira de fazer História e dizê-la com uma linguagem que é a meta-linguagem da simbologia religiosa”¹⁵⁵.

Pettazzoni, por sua vez, considera um possível meio-termo entre o Historicismo e a fenomenologia da religião:

Em termos sistemáticos, há de se superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo, para que se integrem mutuamente; o que potencializaria a fenomenologia religiosa com o conceito do historicismo de desenvolvimento e, por sua vez, a historiografia historicista, com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião, resultando a

¹⁵³ Como alerta Massenzio, “a noção ocidental de magia não é produto do acaso, mas o resultado de um longuíssimo processo cultural que caracterizou, de maneira nem sempre rigorosamente uniforme, as várias fases históricas da nossa civilização. A polêmica entre religião e magia, a desvalorização do magismo e sua conseqüente marginalização representam alguns dos momentos mais significativos desse processo” (MASSENZIO, op. cit., p. 44).

¹⁵⁴ Cf. DE MARTINO, Ernesto. *Le Monde Magique*, Traduction Marc Baudoux. Paris: Institut d’édition Sanofi-Synthélabo, Collection Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999, p. 13-14.

¹⁵⁵ AGNOLIN, op. cit., p. 36.

fenomenologia situada na história e, ao mesmo tempo, a história das religiões reconhecida em seu caráter de ciência histórica qualificada¹⁵⁶.

Por um lado, a idéia do desenvolvimento está no cerne do pensamento historicista, ao passo que para o Historicismo é estranha a premissa, fundamental para fenomenologia, do reconhecimento da religião como valor autônomo. A partir deste conceito de religião como experiência *sui generis* surge na fenomenologia a necessidade de um método específico para o estudo da religião; um método não emprestado de alguma outra disciplina – seja ela a filologia, a lingüística ou a antropologia. Por sua vez, esta exigência metodológica é estranha ao Historicismo. Visto isso, Pettazzoni aponta um alternativa:

A alternativa parece, assim, claramente delineada entre uma fenomenologia privada de rigor historiográfico e uma historiografia sem a adequada sensibilidade religiosa. Resta verificar se as duas posições se excluem realmente ou, ao invés disso, se não seriam complementares, uma encontrando na outra sua complementação no que é próprio daquela e vice-versa. No que se refere à metodologia, há de se verificar se a comparação não passe de um registro mecânico de semelhanças e diferenças, ou não se dá – pelo contrário – uma comparação que, superando o momento descritivo e classificatório, aplica-se a estimular o pensamento tanto para descobrir novas observações, como para o aprofundamento da consciência histórica¹⁵⁷.

Portanto, optamos pela metodologia da Escola Italiana da História das Religiões com o intuito de investigar os papéis construídos para as mulheres na prática ritual da sociedade indiana antiga, buscando compreender como foram elaboradas estas práticas dentro da particularidade social e histórica dessa sociedade.

Esta metodologia nos parece adequada, pois, como nos diz Nicola Gasbarro:

[...] a História das Religiões atual está convencida de que a religião não vem do céu (*paradigma teológico*), nem é implícita na natureza humana

¹⁵⁶ PETTAZZONI, op. cit., p. 14 [In termini sistematici, si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia, e insieme riconosciute alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata.].

¹⁵⁷ PETTAZZONI, op. cit., p. 10 [L'alternativa appare dunque nettamente delineata fra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa. Resta a vedere se le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siano invece complementari, trovando l'una la sua integrazione in ciò ch'è proprio dell'altra, e viceversa. In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa esser altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze, o se non si dia – invece – una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica.].

(*paradigma antropológico*), deve estar em condição de explicar com a História e na História as razões sociais de sua constituição, os princípios culturais que têm feito dela uma realidade compartilhada e compartilhável e, enfim, o processo de generalização¹⁵⁸.

Na perspectiva da História das Religiões, a partir da metodologia e tradição histórico-religiosa italiana, aqui adotada, entende-se o rito como uma determinada ação ou sistema de ações dentro de uma cultura que têm a função de atribuir sentido e possibilitar o controle da realidade, contribuindo para uma organização humana da existência.

Em outras palavras, o rito, dentro da teoria do historiador italiano Angelo Brelich, “desenvolve a função similar à exercida pelas crenças religiosas, pois é destinado a subtrair do plano da pura contingência fenômenos de importância existencial a fim de conferir a eles um significado cultural que permita inseri-los em uma determinada ordem humana”¹⁵⁹.

As ações rituais e sociais das mulheres na sociedade indiana antiga referem-se às experiências circunscritas em um contexto histórico bem delimitado e estabelecido pela produção textual que se apresenta como o “ouvido” (*Śruti*) ou a “tradição comentada” (*Smṛti*). Mais do que isso, estes textos contêm acontecimentos que são tidos pelos indivíduos desta cultura como fatos históricos (*Itihāsa*, ou “assim aconteceu”, e *Purāṇa*, ou “o antigo”).

A ordem (*rta*), que se almeja através do sacrifício, se apresenta por meio do rito que é descrito e prescrito nas *Samhitās*. Dentro da tradição historiográfica da Escola Italiana da História das Religiões, representada principalmente pelos historiadores Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino, Angelo Brelich, Dario Sabbatucci, entre outros, uma sociedade como a indiana em sua Antigüidade não pode ser considerada sem história, mas sim uma sociedade cuja história teve como via de expressão e preservação o ritual e sua literatura referente; em teoria e prática rituais.

Nesta perspectiva, o rito lança luz sobre a construção da realidade realizada pelo homem, que a funda, dando sentido às condições e formas da existência. A partir dele, que é, portanto, o testemunho da fundação do mundo pelo homem, ou seja, a instituição e significação da história, será mantida a ordem, então, estabelecida: “não existiriam, portanto, de um lado, sociedades para a História e, do outro, sociedades sem História, mas o recurso ao mito [aqui, o rito] se dá como uma possível maneira de fazer História [...] a presença atuante

¹⁵⁸ Apud AGNOLIN, op. cit., p. 40-41.

¹⁵⁹ MASSENZIO, op. cit., p. 181.

do homem no mundo não é um dado, mas uma realidade *condenda* ('fundante'; do verbo latim *condere* = 'fundar')"¹⁶⁰. Brelich diz que:

[...] reconduzindo os fatores fundamentais de sua efetiva existência aos tempos das origens nos quais, no decorrer de um evento prodigioso e irrepetível eles teriam se constituído, a sociedade *dá um sentido* às suas condições e formas de existência: os mitos *fundam* as coisas que não somente são como são, mas *devem* ser como são, porque assim se tornaram naquele tempo longínquo em que tudo foi decidido; o mito torna aceitável aquilo que é necessário aceitar [...] e assegura a estabilidade das instituições; providencia, além disso, modelos de comportamento. [...] O mito, portanto, *não explica*, por uma necessidade intelectual, as coisas, [...] mas as *funda*, concedendo a elas valor. [...] (Sendo que cada mito [rito] narra a 'razão' pela qual alguma coisa é como é, cada mito é etiológico) [grifos do autor]¹⁶¹.

No que se refere à Índia antiga, pode-se dizer que se trata de uma sociedade essencialmente ritual; em outras palavras, é através da teoria e prática rituais que essa cultura estabelece seu cotidiano e extra-cotidiano. Interessando-nos, portanto, os papéis atribuídos às mulheres na estabilização dessa ordem social "sagrada" e como essa formulação se deu, sendo estabelecida, em grande parte, por homens responsáveis não só pelos textos em si, mas pela organização sócio-ritual da Índia antiga.

¹⁶⁰ AGNOLIN, op. cit., p. 33-34.

¹⁶¹ Ibidem, idem.

Capítulo 1 – *Ṛta* (a ordem do mundo): o *Puruṣa-sūkta* (o hino da criação como o primeiro ritual), *Varṇāśrama* (o sistema social óctuplo)

Este capítulo se volta às definições, à “ordem das coisas” (*ṛta*): a cosmogonia, a sociedade, o ritual.

Ṛta, comumente traduzida como “ordem cósmica”, se refere, sobretudo, à ordem estabelecida por meio do ritual. Há uma oposição no pensamento bramânico védico entre o natural como caótico e o ritualizado como ordenado. Dessa forma, as oblações ao fogo pela manhã e ao entardecer, como dever diário dos *brāhmaṇas*, é, de fato, uma transmutação do caos natural do nascer e morrer do sol, em uma ordenação desse fenômeno:

[...] o natural é caótico, o desorganizado, o não-desenvolvido. Em termos cosmogônicos, o que é meramente procriado pelo deus criador não é um cosmos ou todo universal constituído de partes ordenadas. As origens do verdadeiro cosmos são encontradas, não no ato gerador primordial, mas sim na operação secundária – um ato ritual que oferece estrutura e ordem à criação caótica ¹⁶².

Nessa perspectiva, a criação cósmica não é cosmogonia, assim como a reprodução biológica não gera necessariamente um ser humano: “Cosmogonia e antropogonia no ritualismo védico são acionadas e realizadas apenas pelo trabalho ritual ou *karman*” ¹⁶³. O pensamento bramânico se apropria da “ordem natural” e a torna conceitual e ritualmente “ordem ritual” criando um sistema de ritos, combinado com uma literatura que o legitima, culturalmente aceito, no qual o poder bramânico sobre o mundo natural é o único meio dele, de fato, existir. Assim, para os *brāhmaṇas*, a atividade ritual não representa ou dramatiza a realidade; ela a constrói, a integra, a constitui:

A continuidade do sacrifício é a condição da plenitude do mundo. O sacrifício ininterrupto, o mundo sem falha, é *ṛta*, “arranjo exato”: a abordagem correta no trabalho ritual é tanto a imagem como a causa da alternância harmoniosa de dias e noites, a sucessão das estações, a chuva caindo no momento certo, o encontro formal entre comedores e comida. O sistema de sistemas de peças

¹⁶² SMITH, Brian K. **Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion**. New York: Oxford University Press, 1989, p. 50 [... the natural is chaotic, the disorganized, the unformed. In cosmological terms, what is merely procreated by the creator god is not a cosmos or a universal whole made up of ordered parts. The origins of true cosmos are found not in this primary generative act but rather in a secondary operation – a ritual act that lends structure and order to a chaotic creation.].

¹⁶³ Idem, ibidem, p. 51 [Cosmogony and anthropogony in Vedic ritualism are actualized only within sacrifice and realized only by ritual labor or *karman*.].

contíguas: a ordem cósmica, a eficácia ritual, a verdade como adequação; estes são os principais componentes do conceito de *ṛta* ¹⁶⁴.

Dessa forma, a ritualização da criação para sua ordenação se equivale aos “ritos de passagem” (*saṃskāras*) para a ordenação da vida humana: “Agora [na forma humana de vida] é o momento de inquirir sobre a Verdade Absoluta, de quem esta manifestação cósmica se origina” ¹⁶⁵. Para inquirir sobre a Verdade Absoluta, deve-se passar pelos *saṃskāras*, que são “ritos reformatórios” (sobre os quais falaremos detalhadamente no próximo capítulo), que visam neutralizar as influências das impressões psíquicas de outras vidas e potencializar a capacidade de controle dos sentidos e concentração nos assuntos e atividades rituais e filosóficas (sagradas): “A entidade viva corporificada pode se acostumar a se restringir da gratificação dos sentidos, apesar do gosto pelos objetos dos sentidos permanecer. Entretanto, ao experimentar um gosto superior [extra-mundano], ela abandona o gozo por meio dos sentidos” ¹⁶⁶.

Assim, primeiramente, apresentamos o hino cosmogônico, o *Puruṣa-sūkta*, que descreve o surgimento do mundo fenomenal por meio do inaugural sacrifício do homem primordial. Desse rito inaugural do mundo, surge concomitantemente a sociedade ideal védica dividida em camadas hereditárias e estágios etários da vida, o *Varṇāśrama*.

Apresentaremos essa organização social dando ênfase ao que nos interessa: as mulheres sacerdotisas (*brāhmaṇas*) e guerreiras (*kṣatriyas*) – por serem as que ativamente participam dos sacrifícios. Uma vez que o sacrifício (especialmente o solene, ou *śrauta*) é uma parte importante da vida dessas mulheres, senão de toda a sociedade, apresentamos, aqui, o surgimento da teoria ritual e da sociedade rigidamente hierarquizada e, no próximo capítulo, os deveres, as expectativas, a formação, os ritos de passagem (*saṃskāras*), etc. dos indivíduos dessa cultura, que se relacionem direta ou indiretamente com suas funções rituais.

¹⁶⁴ MALAMOUD, op. cit., p. 73 [La continuité du sacrifice est la condition de la plénitude du monde. Le sacrifice sans lacune, le monde sans faille, c'est le *ṛta*, "agencement exact": la démarche correcte dans le travail rituel est à la fois l'image et la cause de l'harmonieuse alternance des jours et des nuits, de la succession des saisons, de la pluie qui tombe au bon moment, de la rencontre réglée des mangeurs et des mangés. Système de systèmes de pièces jointives; l'ordre comique, l'efficacité rituelle, la vérité comme adéquation, telles sont les principales composantes de la notion de *ṛta*.]

¹⁶⁵ *athāto brahmajijñāsā janmādyasya yataḥ* | (*Vedānta-sūtra* 1.1.1)

¹⁶⁶ *viśayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ* | *rasa-varjaṃ raso 'py asya param dṛṣṭvā nivartate* || (BG 2.59)

I. O *Puruṣa-sūkta* ou o ritual da criação

O ritual é o meio de transformar, socializando-o, um dado bruto imediato em um sistema simbólico mediatizado; ou, para dizê-lo de outro modo, é no e pelo espaço o ritual que a ordem natural se converte em ordem cultural.
Pierre Clastres

Nesse momento em que, primeiramente, se pretende apresentar o “mito da criação”, “das origens”, na Índia antiga, o *Puruṣa-sūkta*, não podemos falar em mito.

Se analisarmos este hino a partir da perspectiva da Mitologia, enquanto “um discurso sobre os mitos, um saber que tenciona falar dos mitos em geral, de sua origem, de sua natureza, de sua essência”¹⁶⁷, e a ciência que, a partir do século XIX, surge tanto na vertente da “Ciência dos Mitos”, de Paul Decharme e Andrew Lang, entre outros, como na da “Mitologia Comparada”, de F. Max Müller¹⁶⁸, em paralelo à antropologia evolucionista de Tylor, estaríamos nos arriscando a tratá-lo como uma história de um “povo primitivo” ou “selvagem”, que se demonstra “absurda”, “monstruosa”, “imoral” ou “repugnante”¹⁶⁹. Essas tentativas de análise e interpretação dos mitos acreditavam em e almejavam majoritariamente racionalizar o irracional, entender o ininteligível, decifrar o indecifrável dentre os enigmas da simbologia oriunda do “pensamento primitivo”:

Duas grandes correntes dominam as discussões teóricas abertas durante toda a segunda metade do século XIX: a ‘Escola da Mitologia comparada’ [dedicada ao estudo dos povos indo-europeus], sob a liderança de Friedrich Max Müller, e a ‘Escola Antropológica’ [voltada aos “povos selvagens”, à infância da humanidade, como a América e a África], fundada por Tylor a partir de seu livro *La civilisation primitive*. Ambas concordam num ponto: a urgência de explicar uma linguagem tão louca. Sua única divergência, porém, refere-se à forma de justificar a presença de proposições dementes no discurso do mito¹⁷⁰.

Müller, que nos interessa, sobretudo, por sua extensa produção sobre a literatura sânscrita, defendia a língua, a partir do seu sistema e da sua história, como o único objeto com o qual se explicaria o pensamento desconexo expresso nos mitos, apresentando uma

¹⁶⁷ DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*, p. 15.

¹⁶⁸ Müller inaugura seus estudos de “mitologia comparada” com seu artigo “Comparative Mythology”, em 1856 (primeiramente publicado no *Oxford Essays*, do mesmo ano, e, em 1867, republicado em *Chips from a German Workshop*, ambos em Londres), reorientando o pensamento sobre a origem dos mitos e encantando, tanto quanto surpreendendo, filólogos, classicistas e acadêmicos literários (cf. DORSON, Richard M. *The Eclipse of Solar Mythology*. *The Journal of American Folklore*, vol. 68, n. 270, out/dez/1955, p. 394).

¹⁶⁹ DETIENNE, op. cit., p. 17.

¹⁷⁰ Idem, p. 28.

periodização – já apresentada na introdução desse trabalho – em períodos de estratos lingüísticos, quais sejam: o temático, o dialetal e o mitopoético. Nessa perspectiva, Müller vê o período mitopoético como aquele no qual o discurso se dá como um produto do inconsciente lingüístico e, assim, o homem não seria o agente, o produtor dos mitos, mas esses seriam produzidos autonomamente:

Com efeito, assim como as grandes estruturas gramaticais se formam silenciosamente nos abismos vegetais da língua, os primeiros mitos surgem como bolhas, arrebentando a superfície das palavras e das frases que jorram da boca da humanidade original¹⁷¹.

Lembremos que Müller tinha como objetivo último comprovar que a humanidade se originara de acordo com os moldes da Gênese bíblica e, dessa forma, um dos seus objetivos a partir da sua produção sobre mitologia¹⁷² e filologia comparadas era verificar um berço lingüístico comum para as línguas indo-européias, por meio das nomenclaturas referentes aos deuses, pela comparação e reincidência dos mitos solares: “o homem mitopoético construiu seu panteão com base no sol, no amanhecer e no céu. Como poderia ser de outra forma? Müller se perguntou. ‘O que chamamos de Manhã, os arianos antigos chamavam de Sol ou Amanhecer... O que chamamos de Meio-dia, Anoitecer e Noite, (...) e Tempo, e Vida, e Eternidade – tudo isso os arianos antigos chamavam de Sol’”¹⁷³.

Afastamos-nos, aqui, dessas tentativas de comparações niveladoras e limitadas e optamos por uma outra abordagem de análise crítica, que difere da Mitologia Comparada de Müller: a História das Religiões. Esta diferenciação se deve ao fato que:

A ciência da religião é construtiva. Ela não se restringe à verificação e à explicação analítica dos dados isolados, tais como estudados separadamente por diversas disciplinas especializadas [como a filologia]. Ela busca coordenar dados religiosos uns com os outros, para estabelecer relações e

¹⁷¹ Idem, p. 29.

¹⁷² Podemos destacar suas produções subseqüentes ao artigo inaugural de 1856 que fundamentam tanto sua teoria sobre a “mitologia solar” (que reivindicava a transferência de nomes de fenômenos naturais para entidades imaginadas, responsáveis por esses fenômenos, sendo para ele uma “doença da linguagem”), como sua crítica, por um lado, aos antropologistas evolucionistas, como Tylor e, por outro lado, aos folcloristas, como Andrew Lang: **Lectures on the Science of Language** (1864); “Essays on Mythology, Traditions, and Customs” (In: **Chips from a German Workshop**, 1867); “On the Philology of Mythology” (In: **Introduction to the Science of Religion**, 1873); **Lectures on the Origin and Growth of Religion**, as illustrated by the religions of India (1878); “The Lessons of the Veda” e “Vedic Deities” (In: **India: What it can teach us**, 1882).

¹⁷³ DORSON, R. op. cit., p. 398 [...] mythopoeic man constructed his pantheon around the sun, the dawn, and the sky. How could it be otherwise?, Müller asked. “What we call the Morning, the ancient Aryans called the Sun or the Dawn... What we call Noon, and Evening, and Night, (...) and Time, and Life, and Eternity – all this the ancient Aryans called *Sun*.”]

agrupar os fatos de acordo com essas relações. (...) A História das Religiões se dedica, primeiramente, a determinar a história de várias religiões. Cada religião é estudada separadamente pelo historiador das religiões em seu próprio meio, em seu desenvolvimento nesse meio e em suas relações com os outros valores culturais pertencentes ao mesmo meio, tais como a poesia, a arte, o pensamento especulativo, a estrutura social, entre outros. A História das Religiões, portanto, estuda dados religiosos em suas conexões históricas, não apenas com outros dados religiosos, mas também com aqueles que não são religiosos, sejam literários, artísticos, sociais ou o que for¹⁷⁴.

Assim, apesar da obra mülleriana nos ser útil em diversos aspectos, principalmente pelo fôlego dedicado ao, e pela conseqüente extensão do, estudo sobre a Índia antiga e os *Vedas*, pouco nos auxilia na compreensão e historicização da literatura, do ritual e da sociedade em questão. Além disso, como visto, sua conceituação de mito, nos parâmetros da Mitologia, não nos satisfaz na análise do “rito de criação” em questão, o *Puruṣa-sūkta*, já que se limitaria ao estudo lingüístico deste, perdendo de vista as motivações e resultados histórico-sociais correlacionados a ele, como a formação da sociedade rigidamente hierarquizada, seus mecanismos de desenvolvimento, continuidade e legitimidade.

Por outro lado, se pudéssemos (ou quiséssemos) insistir que o *Puruṣa-sūkta* seja de um “mito da criação”, poderíamos historicizar o termo “mito”, ou seja, analisar seu surgimento e desenvolvimento. Por exemplo, poderíamos fazê-lo com a proposta de Bruce Lincoln¹⁷⁵, a partir do termo *mythos* e sua oposição a *logos*, em uma perspectiva de caracterização de discurso por meio do gênero¹⁷⁶. Para ele, analisando a aplicação dos termos na literatura homérica e hesiódica, *mythos*, por um lado, primeiramente se relacionaria com o gênero masculino e um status de poder, por ser usado em referência a um discurso objetivo, imperativo e verdadeiro. Entretanto, *logos* seria usado para se referir a um discurso geralmente feminino e, assim, coercivo ou persuasivo, devido ao seu caráter ameno, sentimental, mas, de fato, enganador, interesseiro ou astuto. Para Lincoln:

¹⁷⁴ PETTAZZONI, Raffaele. **Essays on the History of Religion**. Translation J. Rose. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill Publisher, 1954, p. 216 [The science of religion is constructive. It does not confine itself to the verification and the analytical explanations of single data such as are studied separately by the various specialized disciplines. It seeks to coordinate religious data with one another, to establish relations and to group the facts according to those relations. (...) The history of religion aims first of all at settling the history of the various religions. Each separate religion is studied by the historian of religion in its own environment, in its development within that environment, and in its relation with the other cultural values belonging to the same environment, such as poetry, art speculative thought, social structure and so on. The history of religion therefore studies religious data in their historical connections not only with other religious data but also with those which are not religious, whether literary, artistic, social or what not.].

¹⁷⁵ Professor de História das Religiões na University of Chicago.

¹⁷⁶ Gendered Discourses: the early history of *mythos* and *logos*. **History of Religions**, Chicago, vol. 36, n. 1, ago/1996, p. 1-12.

Agora [ao final do artigo] deve estar claro que os mais antigos textos consistentemente usam *mythos* e *logos* para marcar tipos de discurso bastante distintos: o dos homens agressivos e o das mulheres sedutoras. *Mythos* é um discurso prático, apropriado para as assembléias e batalhas, com o qual homens ameaçavam e intimidavam seus inimigos. *Logos*, ao contrário, é o discurso particularmente associado com as mulheres, mas disponível para os gentis, charmosos e sagazes de ambos os sexos. Trata-se de um discurso suave e encantador que pode também enganar e armar uma armadilha¹⁷⁷.

O que possivelmente mudou a denotação e uso desses termos, conforme Lincoln, foi a necessidade dos aristocratas gregos de imporem e exercerem poder, não mais pela força e pelo discurso desta (*mythos*), mas por um discurso e estratégia astuciosa ou por persuasão esmeradamente construída (*logos*). A partir dessa mudança política e social, Platão, entre outros, teria que revisar seus termos conceituais, corroborando um discurso filosófico sem marcas de gênero ou poder aparentes (*logos*), enquanto legitimaria outro discurso: o dos feitos heróicos (*mythos*).

Essa abordagem do possível surgimento e desenvolvimento desses termos não é, obviamente, a única. Outro exemplo, seria o de Detienne que apresenta *mythos* como, inicialmente, a palavra da revolta¹⁷⁸ (nas *Crônicas de Samos*, do séc. V). Nesse caso, o termo se aproxima da premissa de Lincoln, por um lado, como o discurso taxativo e ameaçador, mas, por outro lado, parece se distanciar quando Detienne defende que se trata do discurso das pessoas que “não estão investidas de uma mensagem, não têm o privilégio de uma narrativa ouvida por uns e rechaçada por outros, (...) excluídas da palavra política, são confinadas nesse espaço vazio e sem identidade, uma espécie de alteridade insignificante cuja subversão é considerada irrelevante”¹⁷⁹. Ao mesmo tempo, Detienne se refere ao uso de *mythos*, na *Iliada* (IX, 443), em relação à capacidade de expressar boas opiniões, “falar quando deve e como convém”¹⁸⁰, o que, para ele, parece torná-lo um sinônimo de *logos*¹⁸¹, por exemplo, em

¹⁷⁷ LINCOLN, op. cit., p. 11 [It now should be clear that the most ancient texts consistently use *mythos* and *logos* to mark very different sorts of discourse: that of aggressive men and that of seductive women. *Mythos* is a blunt speech suited for assembly or battle, with which powerful males bludgeon and intimidate their foes. *Logos*, in contrast, is a speech particularly associated with women, but available to the gentle, charming, and the shrewd of either sex. It is a speech soft and delightful that can also deceive and entrap.].

¹⁷⁸ DETIENNE, op. cit., p. 90-91: “Gramáticos e lexicógrafos interpretaram a palavra mito como rebelião, insurreição, guerra civil (*stásis*). E os cabeças, talvez os nobres que tomaram o partido dos ‘pescadores’ (*halieis*), seriam os mitarcos, como outros eram os polemarcos ou simposiarcos”.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 92.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 91.

Xenófanes, Parmênides, Empédocles e Ésquilo¹⁸². Mais interessante é a inversão feita por Detienne, contrapondo seu argumento ao de Lincoln, em relação ao que seria o discurso sedutor, palavra de ilusão: ao invés do *logos* se caracterizar como tal, conforme Lincoln, é o *mythos* que se apresenta como “histórias de sedução”¹⁸³, no episódio da *Neméia* VIII, 39-58, de Píndaro.

Dito isso, o que mais nos interessa aqui é constatar como “todos esses testemunhos denunciam o caráter ilusório de um pensamento mitológico das origens e mostram o quanto a visão de um tecido mítico homogêneo é estranha à realidade grega da idade arcaica”¹⁸⁴, de onde se acredita ter sido o termo “mito” adotado pela Mitologia (“ciência dos mitos”, “mitologia comparada”, ou “antropologia evolucionista”, do XIX).

Em nosso caso, por tentarmos historicizar os fatos rituais (sagrados) da Índia antiga dentro de sua especificidade, não podemos falar apenas em “mitos” da Índia antiga. Malamoud, ao render uma homenagem a Vernant, por sua obra sobre o mito e o pensamento na Grécia antiga, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, intitulando a sua *Cuire le Monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, ressalva, que, quanto à Índia, se exige uma diferenciada abordagem e estabelecimento de relações:

Mas [em comparação a obra de Vernant] não é precisamente o mito, mas o rito que relaciono com o pensamento. Ou ritual e pensamento são termos contraditórios por si mesmos. Pensar, não é justamente se desprender do estereotipado, repetitivo, determinado de antemão, características que são, por excelência, do rito? Sem dúvida, este princípio aplica-se à cultura indiana como a qualquer outra. (...) Acontece que na Índia se desenvolveu muito cedo uma ampla e profunda reflexão sobre o rito e foi a propósito do rito que o espírito indiano passou a racionalizar “diferenças e oposições” (ao mesmo tempo em que fundamenta a gramática nas análises de diferenças e oposições)¹⁸⁵.

¹⁸¹ “Num primeiro contraste, a figura insólita das ‘pessoas do mito’ revela a distância entre aquilo que se convencionou reconhecer como ‘mítico’, entre nós, e a utilização de uma palavra que a Grécia arcaica não distinguia dos valores semânticos de *logos*” (p. 92).

¹⁸² Ibidem, p. 92-93. Heródoto, “Pai da História”, diferencia sua aplicação dos termos *mythos* e *logos*, por adotar a primeira majoritariamente em relação ao que narra, aos ocorridos, sejam testemunhados ou do “ouvir-dizer”, inclusive aplicando às narrativas religiosas o termo *hiêros logoi*, legando ao título de *mythos* apenas duas passagens em seus nove livros: uma narrativa inverossímil sobre Hércules e os egípcios e uma explicação não-lógica sobre a enchente do rio Nilo, dada por um grego – ambos os episódios são tidos como não-verdadeiros (não-*logos*) e não se relacionam com o sagrado (p. 97-101).

¹⁸³ Ibidem, p. 95.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 93.

¹⁸⁵ MALAMOUD, op. cit., p. 6 [Mais précisément ce n'est pas le mythe mais le rite que j'accrole ici à la pensée. Or rite et pensée sont par eux-mêmes des termes antinomiques. Penser, n'est-ce pas justement se dégager de ce qui est stéréotypé, répétitif, déterminé par avance, caractères qui sont par excellence ceux du rite ? Sans doute, et cela vaut pour la culture indienne comme pour toute autre. (...) Il se trouve qu'en Inde s'est développée très tôt une réflexion ample et profonde sur le rite, et que c'est à propos du rite que l'esprit indien s'est exercé à

A Índia dos *brāhmaṇas*, da literatura sânscrita, tem como “via de libertação e de imortalidade” aquela que “se configura enquanto uma modalidade de *pensar através do rito*”¹⁸⁶.

Parafraseando o belíssimo e emblemático título da obra de Charles Malamoud sobre a específica realidade cultural da Índia védica, poderíamos enfim falar de um sistema que, se por um lado abre espaço a um “novo mundo da mente”, a uma nova modalidade de *intelligere* e ordenar o mundo, por outro lado, faz desse mundo “cozido” (isto é, ritualmente construído, feito) não uma mera contraposição a um mundo cru e natural pré-existente. O exemplo que melhor ilustra a peculiaridade deste cozimento talvez seja representado pela analogia estabelecida pelos textos védicos entre o sistema do sacrifício e as fórmulas sacrificiais: duas maneiras correlatas de “fazer (capturar) o sacro” (*sacrum facere*, diriam os romanos, enquanto etimologia do próprio sacrifício) em termos rituais – seja através da divisão do corpo da vítima sacrificial, seja através da divisão métrica do verso –, isto é, como maneira de forçar (ritualmente) a manifestação da divindade, quase um poder de criá-la, como dirá a especulação tardia dos *veda*. Isso faz com que o desmembramento do corpo da vítima do sacrifício se torne a base para a constituição do *corpus* social (hierarquizado), ao mesmo tempo em que a divisão métrica do verso se oferece enquanto *corpus* textual e ritual (não mítico), base e condição essencial que aponta para o desenvolvimento justo e regular das coisas¹⁸⁷.

Mais do que relatar ou recontar (função mítica), os *Vedas* teorizam o fazer, o (se auto-) criar ritualmente, sendo, não apenas uma coletânea de mitos, mas uma teoria ritual: os pensamentos rituais e sua prática, seu “cozinhar o mundo”.

Dessa forma, este capítulo se volta, primeiramente, à apresentação e análise histórico-religiosa do *sūkta* (“hino”) que registra o primeiro sacrifício e, assim, inaugura o ritual e sua racionalização na Índia antiga, dando conta da cosmogonia, da organização social e, conseqüentemente, do *dharma* (“dever ritualístico”). Por isso, ao invés de “mito da criação” e “mitologia védica”, optamos por referir-nos a eles como “rito da criação” e “teoria ritual védica”, mesmo que o episódio da cosmogonia responda a um papel esperado desta como em outras culturas:

A cosmogonia legitima o presente à medida que esteja de acordo com como as coisas eram ‘no início’. As narrativas de criação garantem que se afastar do *status quo* pareça com se desviar de uma norma dada por deus, como degenerações *vis-à-vis* um tempo de perfeição original imaculado. Determinar

raisonner sur les « différences et oppositions » (en même temps qu’il s’attachait aux différences et oppositions sur quoi se fonde la grammaire).].

¹⁸⁶ AGNOLIN, Adone. Prefácio. In: RAVERI, Massimo. **Índia e Extremo Oriente**: via da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedras, 2005, p. 15.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 15-16.

como as coisas eram no início dos tempos é descrever como as coisas realmente são – ou, pelo menos, como elas realmente deveriam ser [rta] ¹⁸⁸.

Os chamados “mitos da criação/das origens” são geralmente, portanto, as narrativas, em diferentes culturas, que inauguram uma vasta tradição de descrever fundamentos sociais e culturais da realidade para uma sociedade. As questões essenciais humanas, tais como, “quem somos nós?”, “por que estamos aqui?”, “como e de onde viemos?”, “para onde vamos?”, “qual nossa relação com o tempo e espaço?”, “por que da morte e o que/como é o pós-morte?”, geram essas narrativas.

A Índia, desde a *Ṛg-veda-saṃhitā*, apresenta esse questionamento ao mesmo tempo em que propõe uma teoria e prática rituais que o respondam. Na *maṇḍala* X da *Ṛg-veda-saṃhitā*, encontramos dois *sūktas* (hinos) importantes sobre a manifestação do mundo. Vejamos primeiramente o *sūkta* dos questionamentos (X.129¹⁸⁹):

nāsadāsīn no sadāsīt tadānīm nāsīd rajo no vyomāparo yat |
kimāvarīvaḥ kuha kasya śarmannambhaḥ kimāsīd gahanam ghabhīram ||(01)
na mṛtyurāsīdamṛtaṁ na tarhi na rātryā ahna āsitpraketaḥ |
ānīdavātaṁ svadhayā tadekaṁ tasmāddhānyan na paraḥ kiṁ canāsa || (02)
tama āsīt tamasā ghūlamagre.apraketaṁ salilaṁ sarvam ā idam |
tuchyenābhvapihitaṁ yadāsīt tapasas tan mahinājāyataikam || (03)
kāmas tad agre samavartatādhi manaso retaḥ prathamam yad āsīt |
sato bandhum asati nir avindan hṛdi pratiṣyā kavayo manīṣā ||(04)
tiraścīno vitato raśmir eṣām adhaḥ svid āsīd upari svid āsīt |
retodhā āsan mahimāna āsan svadhā avastāt prayatiḥ parastāt ||(05)
ko addhā veda ka iha pra vocat kuta ājātā kuta iyaṁ viśṛṣṭiḥ |
arvāg devā asya visarjanenāthā ko veda yata ābabhūva ||(06)
iyaṁ viśṛṣṭiryata ābabhūva yadi vā dadhe yadi vā na |
yo asyādhyakṣaḥ parame vyoman so aṅgha veda yadi vā naveda ||(07)

Então, quando o existente (o ser), o não-existente (o não-ser) não eram,
Assim como o ar, o céu e o que está além deste.
O que o abrangia? E onde? E aos cuidados de quem?
Existia, então, a água, em profundidades insondáveis?
Então, a morte não existia, nem a imortalidade,
Nem havia sinal do divisor do dia e da noite.
Aquele Uno, sem alento, respirava por sua própria natureza.

¹⁸⁸ SMITH, Brian K. **Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origin of Caste**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 320-321 [Cosmogony legitimizes the present insofar as it conforms to what things were like “in the beginning”. Creation stories ensure that departures from a status quo appear as deviations from a god-given norm, as degenerations vis-à-vis a pristine time of original perfection. To pronounce on how things were at dawn of time is to describe how things really are – or, at least, how they really should be.].

¹⁸⁹ Em relação ao *Ṛg-veda* nesse trabalho, sânscrito conforme base de dados digital da Universidade do Texas, em <http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/index.html>, Sanskrit Web, em <http://www.sanskritweb.org/rigveda/index.html#L4>, e Macdonell (1978). Tradução para o português sendo uma convenção entre as para o inglês de Ralph T. H. Griffith (**The hymns of the Rgveda**, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976), Wendy D. O’Flaherty (**THE ṚG-VEDA**, London: Penguin Books, 1981), Macdonell e a nossa.

A não ser Ele, nada mais existia, então.
 A escuridão existia.
 No início, o Todo era caos envolto na escuridão.
 O Todo que existia, então, era vazio e sem forma.
 Pelo poder do seu calor [ascético], engendrou-se aquela Unidade.
 A partir de então, surgiu o desejo pelo início.
 O desejo como a semente primordial e o germe da mente.
 Os sábios (*ṛṣis*), buscando em seus corações,
 encontraram o vínculo entre o existente e o não existente.
 Seu cordão foi estendido transversalmente.
 O que havia acima? O que havia abaixo?
 Havia semeadores [masculinos], havia poderes [feminino].
 Aqui [embaixo], a natureza [feminina] e o impulso [masculino], acima, além.
 Quem sabe realmente e quem pode declarar de onde se originou
 e de onde veio essa emanção¹⁹⁰?
 Só então surgiram os *devas*.
 Quem, portanto, sabe de onde o Todo veio a existir?
 A primeira origem do mundo, se Ele a manifestou ou se não,
 Ele, que vê tudo do mais alto céu, o sabe; ou, talvez, não.

Além do questionamento acerca das origens, explícito nesse *sūkta*, o que mais se destaca nele, por hora e que retomaremos mais adiante, são os seguintes pontos: 1. o fato da criação suceder à inexistência, o “não-ser”, também antecipando o estado das coisas conforme o *sūkta* seguinte; 2. a existência do “Uno”, do “Todo”, ou do Ser Supremo (pois que “respirava”, “emitia calor” e “teve o desejo”), que antecipa o *Puruṣa*, ou o Homem primordial, do próximo *sūkta*.

Supõe-se que o termo *puruṣa* se origina da raiz *PṚ* que significa “encher com ar”, “soprar em”, “saciar”, “nutrir”, “criar” (como a um filho), e em si significa “homem” ou “pessoa”. Monier-Williams, em relação à narrativa em questão, oferece a seguinte tradução: “o Homem primordial como a alma e fonte original do universo (conforme descrito no *Puruṣa-sūkta*)”, é “o princípio pessoal que anima nos homens e outros seres a alma ou espírito”; é “o Ser Supremo ou Alma do universo”. Lembremos que o dicionário de Monier-Williams foi produzido com o auxílio de *brāhmaṇas* indianos que conservam a tradição e conhecem os *Vedas*, chamados, por isso, de *paṇḍitas*, o que implicaria definições tanto na perspectiva de diferentes literaturas (*śruti*, *smṛti*), como definições perpassadas pelo tempo e pelo hinduísmo moderno, que obviamente se diferencia do pensamento e concepções dos *brāhmaṇas* védicos.

¹⁹⁰ Segundo o pensamento de Plotino (205-270) ou Schelling (1775-1854), processo no qual a divindade suprema irradia, emite ou propaga sua própria substância, criando o universo, uma extensão de sua natureza divina, de maneira processual, contínua e permanente (cf REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, vol. 3.).

Agora vejamos, finalmente, o *sūkta* do primeiro sacrifício, o *Puruṣa-sūkta* (RV X.90):

sahasraśīrṣā puruṣaḥ sahasrākṣaḥ sahasrapāt | sabhūmim viśvato vṛtvātyatiṣṭhad dāsāṅgulam || (01)
puruṣa evedaṁ sarvaṁ yad bhūtaṁ yac ca bhavyam | utāmṛtatvasyeśāno yadannenātirohati || (02)
etāvān asya mahimā ato jyāyāns ca puruṣaḥ | pādo 'syaviśvā bhūtāni tripādasyāmṛtaṁ divi || (03)
tripādūrdhva udait puruṣaḥ pādo 'syehābhavat punaḥ | tato viśvaṁ vyakrāmat sāśanānaśane abhi || (04)
tasmād virād ajāyata virājo adhi puruṣaḥ | sa jato atyaricyata paścād bhūmim atho puraḥ || (05)
yat puruṣeṇa haviṣā devā yajñamatanvata | vasanto asyāsīd ājyam grīṣma idhmaḥ śarad dhāviḥ || (06)
taṁ yajñam barhiṣi praukṣān puruṣam jātamagrataḥ | tena devā ayajanta sādhyā ṛṣayaś ca ye || (07)
tasmād yajñāt sarvahutaḥ sambhṛtaṁ pṛṣadājyam | paśūn tāms cakre vāyavyān āraṇyān grāmyaś ca ye || (08)
tasmād yajñāt sarvahūta ṛcaḥ sāmāni jajñire | chandāmsi jajñire tasmād yajus tasmād ajāyata || (09)
tasmād āsvā ajāyanta ye ke cobhayādataḥ | gāvo hā jajñire tasmāt tasmāj jātā ajāvayaḥ || (10)
yat puruṣam vyadadhuḥ katidhā vy akalpayan | mukham kim asya kau bāhū kā ūrū pādā ucyeṭe || (11)
brāhmaṇo 'sya mukham āsīd bāhū rājanyaḥ kṛtaḥ | ūrū tad asya yad vaiśyaḥ padbhyām śūdro ajāyata || (12)
candramā manaso jātaś cakṣoḥ sūryo ajāyata | mukhādindraścāgniśca prāṇād vāyurajāyata || (13)
nābhya āsīd antarikṣam śīrṣṇo dyauḥ sām avartata | padbhyām bhūmir diśaḥ śrotrāt tathā lokāmakalpayan || (14)
saptasyāsan paridhayaś triḥ sapta samidhaḥ kṛtāḥ | devāyad yajñam tanvānā abadhnan puruṣam paśum || (15)
yajñena yajñam ayajanta devas tāni dharmāni prathamānyāsan |
te ha nākaṁ mahimānaḥ sacanta yatra pūrve sādhyāḥ santi devāḥ || (16)

Mil cabeças tem *Puruṣa*, mil olhos e mil pés.
 Abrangendo a terra completamente, Ele se expande além dela por dez dedos.
 Os universos passados, presentes e futuros não mais são
 do que a manifestação da expansão do *Puruṣa*.
 O Senhor da imortalidade que se torna ainda maior por meio do alimentar-se.
 Tão poderosa é sua grandeza!
 Mas ainda maior é o *Puruṣa*.
 Todas as entidades vivas do universo não são mais do que um quarto Seu
 E a natureza eterna do céu eterno existe em três quartos Dele.
 Os três quartos Dele transcendem a porção material.
 O *Puruṣa* presente na porção de um quarto manifestou a terra novamente,
 Como já fizera antes.
 O *Puruṣa* de um quarto iniciou o trabalho da criação, indo para todas as direções,
 tomando as formas de tudo que é animado e inanimado.
 Do *Puruṣa*, a terra é engendrada
 E, dela, nasce *Virāj*.
 De *Virāj* novamente nasce *Puruṣa*.
 Uma vez gerado expande-se em todas as direções.
 Quando com o *Puruṣa* de oblação os *devas* fizeram o sacrifício,
 A primavera foi o ghee [manteiga], o verão, a lenha, e o outono, a oferenda.
 Nesse sacrifício, o *Puruṣa* gerado no princípio, sobre a grama *kuśa*,
 pelos *sādhyas* [*devas*] e *ṛṣis* foi aspergido e, como vítima, sacrificado.
 Desse sacrifício, no qual todo o universo foi sacrificado,
 iogurte e ghee [de fato, todos os alimentos] foram produzidos.
 Dele se criaram os animais do ar, da floresta e da aldeia.
 Desse sacrifício completamente executado,
 Originaram-se as partes dos *Vedas* constituídas de
ṛk [hinos], *sāma* [música] e *yajus* [prosa], juntamente com as sete métricas védicas.
 Os cavalos nasceram desse sacrifício, assim como os animais com dois maxilares.
 Os bovinos também nasceram desse sacrifício, juntamente com os caprinos e ovinos.
 No sacrifício, em quantas partes dividiram *Puruṣa*?
 O que se declara sobre Sua boca, Seus braços, coxas e pés?
 Os *brāhmaṇas* surgiram de Sua boca, os *kṣatriyas* de Seus braços,
 os *vaiśyas* de Suas coxas e os *śūdras* de Seus pés.

Sua mente deu surgimento à lua; seus dois olhos, ao sol;
 Seu alento, Vāyu; e Sua boca, Indra e Agni.
 De seu umbigo surgiu o espaço entre a Terra e o céu; da sua cabeça, o firmamento;
 De seus pés, a terra; e de suas orelhas, as direções.
 Dessa forma, os mundos foram manifestados.
 No sacrifício, sete folhas de grama *kuśa* foram dispostas ao redor do fogo
 [as sete métricas poéticas dos *Vedas*]. Três vezes sete foram os pedaços de lenha
 para alimentar o fogo [doze meses, cinco estações, três mundos e o sol].
 Os *devas*, sacrificando, amarram *Puruṣa* para o sacrifício, como sua vítima.
 Sacrificando-o, estes foram os primeiros ritos.
 Ao firmamento eterno, onde moram os *sādhyas* [*devas*], esses poderes se elevam.

Primeiramente, retomando o “Uno” ou o “Todo”, do *sūkta* RV X.129, que é a fonte de tudo que existe e, ao mesmo tempo, aquele que é sacrificado fazendo com que seu corpo (gigantesco) forme tudo o que existe¹⁹¹, denota o conceito do *Puruṣa* como o Ser Supremo, que perdurará no hinduísmo até os dias de hoje, de que este é tanto imanente, como transcendente:

Eles [relatos da criação] não só consideram o fundamento do ser como também vão mais além, e descrevem a relação dessa realidade absoluta com todas as realidades relativas, e a do infinito e incognoscível com o finito e cognoscível. Anunciam que o absoluto permeia todas as instâncias do ser, todas as coisas. [...] As religiões percebem que o infinito, além de ser o fundamento da *condição* de finitude, é também, através desse, o fundamento do tudo o que é finito. Portanto, o Sagrado está aqui e em toda parte; é agora e é sempre; é a base disto e daquilo, sua e minha, além de ser ele mesmo. *O Sagrado é imanente e transcendente*¹⁹² [grifos da autora].

Esse aspecto do “Todo”, do “Uno”, é o Brahman:

Brahman, cuya naturaliza espiritual ya hemos señalado, puede ser considerado como el *Espíritu Universal*, que mora en todos los seres y en todas las cosas, que es distinto de todo, a quien nadie ni nada conoce, cuyo cuerpo son todos los seres y todas las cosas, que rige todo como un Gobernante Interno “desde dentro”, y que es inmortal¹⁹³.

¹⁹¹ “Assim como um torrão de sal lançado na água se dissolve nela, e não se pode encontrá-lo mais, porém, onde quer que se tome a água ela está salgada, da mesma forma ocorre com este grande ser infinito, ilimitado, consistindo apenas de consciência, de quem surge os elementos e neles mesmos ele desaparece” [*sa yathā saindhavakhila udake prāsta udakam evānuviliyeta na hāsyodgrahāṇāyeva syāt | yato yatas tvādadīta lavaṇam evaivaṇ vā ara idam mahābhūtam anantam apāraṁ vijñānaghana eva ||*] (*Brhad-āraṇyaka Upaniṣad* II.4.12 – tradução para o português conforme as traduções de F. Max Müller, Shanti Lal Nagar e Fernando Tola); e “O que quer que exista, que vier a existir e que existiu, o faz devido a Puruṣa, que tudo compreende” [*sarvaṁ puruṣa evedaṁ bhūtaṁ bhavyaṁ bhavaḥ ca yat | tenedam āvṛtaṁ viśvaṁ vitastim adhiṣṭhati ||*] (*BP* II.6.16).

¹⁹² SPROUL, Barbara C. **Mitos Primais**. Tradução Tomás R. Bueno. São Paulo: Siciliano, 1994, p. 23.

¹⁹³ TOLA; DRAGONETTI, op. cit., p. 140.

A Verdade Absoluta, entretanto, é vista não só como o “todo-penetrante” Brahman, mas também por seu aspecto pessoal, do Homem Primordial, mas eterno, denominado Puruṣa, Bhagavān ou Īśvara. E, finalmente, há ainda o aspecto localizado, ou seja, a Verdade Absoluta localizada em todas as entidades vivas, como testemunhas de seus atos e seu amigo mais íntimo: Paramātmā. Isso é afirmado no *Bhāgavata Purāṇa*: “É dito que aqueles que viram a verdade (*tattva-vidah*), conhecem a Verdade Absoluta não-dual (*tattvam*) como Brahman, Paramātmā ou Bhagavān”¹⁹⁴. Dessa forma, o pensamento bramânico estabelecerá uma visão das coisas de forma que tudo e todos se originam na Verdade Absoluta, mas é por meio do ritual que se formaliza, se aciona, essa natureza (estabelecendo o *ṛta*, como dito anteriormente).

Em relação ao aspecto feminino na criação, Louis Renou¹⁹⁵, ao apresentar a tradução do *Puruṣa-sūkta*, reitera a conotação do termo *virāj* (*tasmād virād ajāyata virājo adhi pūruṣaḥ*) dado por Monier-Williams como a contraparte feminina desta¹⁹⁶, tendo se originado do *Puruṣa* para, então, gerá-lo novamente.

O outro termo no hino que se refere ao feminino seria *bhūmi* (sa *bhūmim* *viśvato vṛtvātyatiṣṭhad dāsāṅgulam*, por exemplo), “Terra” ou Bhūmi, a personalidade divina que representa e anima o planeta, considerada uma consorte do Ser Supremo: “Ó Mãe Terra, vestida com oceanos e adornada por montanhas, ofereço minhas humildes reverências a ti que é a esposa do Senhor Viṣṇu (Bhagavān). Por favor, me perdoe por pisar em ti”¹⁹⁷.

Juntamente com o pensamento bramânico que apresenta a tríade divina de Brahman (“Todo-penetrante”), Paramātmā (“Superalma”) e Bhagavān (“Suprema Pessoa”), será introduzida uma conceituação de feminino e masculino universal: Puruṣa e Prakṛti.

Puruṣa, como o Homem Primordial, Suprema Pessoa, é gerado por Virāj, ou Prakṛti, processo por meio do qual seria investido dos elementos materiais para que, ao ser sacrificado, seu corpo dê forma a esse mundo fenomenal; pois, Prakṛti é descrita como a

¹⁹⁴ *vadanti tat tattva-vidas tattvaṃ yaj jñānam advayam | brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate ||* (BP I.2.11)

¹⁹⁵ RENO, Louis. **Hinduísmo**. Tradução Affonso Blacheyre. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, p. 47.

¹⁹⁶ Isso é reiterado por Rodrigues: “Puruṣa gera Virāj (a difusa), um princípio feminino, que, por sua vez, é dita gerar Puruṣa” [Puruṣa begets Virāj (the Widespread), a feminine principle, who in turn is said to beget Puruṣa.] (RODRIGUES, op. cit., p. 48).

¹⁹⁷ *samudra-vasane devi parvata-stana-maṇḍite | viṣṇu-patni namas tubhyaṃ pāda-sparśam kṣamasva me ||*

energia complementar da criação¹⁹⁸, responsável pelos elementos grosseiros, sutis e pela alma individual (*jīva*) que habita as entidades vivas, conforme a *Bhagavad-gītā*:

A terra, a água, o fogo, o ar, [elementos grosseiros], o éter [espaço], a mente, a inteligência e o falso ego [noção de “eu sou”, “eu ajo”] [elementos sutis], são minhas energias materiais (*prakṛti*). Além dessa energia inferior (*apara-prakṛti*), ó Mahā-bāho [Arjuna], há outra superior (*parā-prakṛti*), que compreende as entidades vivas (*jīva-bhūtām*) e por meio da qual esse universo se torna animado. Todas as entidades vivas e tudo mais existe nesse mundo (*bhūtāni*) se originam (*yonīni*) dessas duas naturezas. Saiba que eu [Bhagavān] sou a propulsão para a existência assim como a absorção (dissolução) cósmicas¹⁹⁹.

O que esse panorama de gênero e da natureza (complementar dos papéis dos gêneros) que encontramos nas narrativas de cosmogonia pode sugerir acerca das ideologias de gênero implícitas? Mesmo que a ênfase na complementaridade dos gêneros reflita as realidades biológicas da procriação, que exigem, obviamente, tanto a participação do masculino quanto do feminino, a relação entre o princípio masculino do *Puruṣa* (Brahman, *Paramātmā* e *Bhagavān*) e o feminino (*Parā-prakṛti* e *Aparā-prakṛti*) é nitidamente de subalternidade. Em outras palavras, apesar da exigência dos pólos masculinos e femininos para a criação, o energético (como fonte) é predominante em relação à energia, determinando uma dinâmica que está presente no ritual e nas relações sociais: apesar do masculino e do feminino serem imprescindíveis, há uma relação de dependência, de submissão, do feminino, e de predominância do masculino – o que ficará mais explícito a seguir, a partir das descrições dos deveres das mulheres. E uma vez que assim foi no começo, assim deverá ser perpetuado: é isso que o *Puruṣa-sukta* postula como cosmogonia, como organização sócio-ritual.

II. O *Varṇāśrama* (o sistema social óctuplo) e o *Yajña* (sacrifício)

A relação entre o sacrifício e a organização social se dá no *Puruṣa-sūkta*; ou seja, das partes físicas do *Puruṣa* (Homem Primordial) surgem as camadas sociais (*varṇas*). Daí a primeira evidência da intrínseca e indissolúvel relação entre o indivíduo, sua localização na

¹⁹⁸ Cf. PINTCHMAN, Tracy. Gender Complementarity and Gender Hierarchy in *Purāṇic* Accounts of Creation. *Journal of the American Academy of Religion*, New York, Oxford University Press, vol. 66, no. 2, 1998, p. 260.

¹⁹⁹ *bhūmir āpo 'nalo vāyuḥ kham mano buddhir eva ca | ahaṅkāra itīyam me bhinnā prakṛtir aṣṭadhā ||
apareyam itas tv anyām prakṛtiṁ viddhi me param | jīva-bhūtām mahā-bāho yayedam dhāryate jagat ||
etad-yonīni bhūtāni sarvāṇīty upadhāraya | aham kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas tathā ||*
(BG 7.4-6)

sociedade (hereditariamente determinada) e o correlativo papel sacrificial que terá por toda a vida, ou seja, seu *dharma* (“dever ritualístico”).

Confirma-se, aqui, a asseveração de Malamoud sobre a relação entre ritual e sua teoria, ou pensamento indiano: “no pensamento da Índia bramânica, o sacrifício é em si um esquema explicativo (por causalidade ou por analogia) para a ordem mundial, as atividades e projetos humanos”²⁰⁰. A ordem social, na qual “as atividade e projetos humanos” se efetivam, chama-se *varṇāśrama*²⁰¹ ou a organização social fomentada, por um lado, com camadas sociais hereditárias (*varṇas*) determinantes de “deveres ritualísticos” ou *dharma*, e, por outro lado, com estágios da vida (*āśrama*), grosso modo, por faixa etária.

Os *varṇas* seriam: 1. os *brāhmaṇas* (intelectuais, professores, filósofos e sacerdotes – mendicantes!) que se dedicam apenas ao ócio contemplativo, à recitação diária dos *Vedas*, à ritualística, ao aconselhamento ao rei e à educação; 2. os *kṣatriyas* (guerreiros, governantes reais e administradores) que se dedicam exclusivamente à proteção de todas as entidades vivas do seu reino, ao exercício da guerra e da caça e à administração do reino; 3. os *vaiśyas* (agricultores, produtores e comerciantes), a quem cabia toda a produção necessária para a subsistência de todas as camadas da sociedade, assim como a maior carga tributária e o financiamento dos rituais; e 4. os *sūdras* (trabalhadores manuais) que se destinam aos mais diversos serviços para os *varṇas* acima, seja na agricultura, na manufatura, em limpeza etc. Por outro lado, os *āśramas* seriam: 1. *brahmacārī*, “jovem estudantes celibatários”; 2. *gṛhastha*, “chefe de família”, “cônjuge”; 3. *vānaprastha*, “aposentado”, “peregrino” e “estudante dos *Vedas*”; 4. *sannyāsī*, “renunciante”, “mendicante”²⁰².

Este sistema óctuplo (de quatro categorias sociais e quatro ordens ou estágios religiosos da vida) possui diferenciações, orientações e uma regulação quanto à busca de quatro metas ou sentidos da vida, chamados *puruṣārthas* (os quatro princípios que o homem deve observar em relação à sua posição no *varṇāśrama*): 1. *mokṣa*, “libertação”; 2. *dharma*, “dever ritualístico”; 3. *artha*, “desenvolvimento econômico”; e 4. *kāma*, “prazer”²⁰³.

O intuito dos *puruṣārthas* é conscientizar o homem de que toda e qualquer atividade sua são interpretadas e designadas para um desses sentidos; sejam tomados isoladamente ou combinados entre si²⁰⁴. Assim, a cada momento da vida, o homem é impulsionado por cada

²⁰⁰ MALAMOUD, op. cit., p. 6.

²⁰¹ Em geral, a teoria sobre o *varṇāśrama* se encontra na literatura *Smṛti*: *Bhagavad-gītā*, *Mahābhārata*, *Bhāgavata Purāṇa*, *Manu-smṛti-saṃhitā*, etc.

²⁰² Cf. OLIVEIRA, op. cit., p. 90; e RODRIGUES, op. cit., p. 89.

²⁰³ Cf. OLIVEIRA, op. cit., p. 86; e RODRIGUES, idem.

²⁰⁴ Cf. OLIVEIRA, op. cit., p. 85.

um ou mais sentidos em graus variados de acordo com o *varṇa* ao qual pertence e ao *āśrama* que está vivenciando. Entretanto, cada categoria social enfatizará um sentido em relação ao seu dever sócio-ritual; ou seja, os *brāhmaṇas* lidarão principalmente com *mokṣa*, os *kṣatriyas*, com *dharma*, os *vaiśyas*, com *artha*, e os *sūdras*, com *kāma*. Deve-se manter em mente que os *puruṣārthas* são necessários a todas as categorias; o que variaria, então, seria o grau de importância e dedicação a cada um deles durante a juventude e maturidade e, conforme a idade avançaria, a idéia geral seria de se dedicar mais e mais aos *puruṣārthas* superiores, principalmente à *mokṣa*. Além disso, o acesso efetivo aos *puruṣārthas* se dá em *grhasthāśrama*, ou seja, na vida de casado, e, assim, dependem de ambos o marido e a mulher para serem alcançados. De fato, no *Bhaviṣya Purāṇa* (BVP 6.5)²⁰⁵, é dito que a realização de *dharma*, *artha* e *kāma* depende da conduta correta da esposa, pois, na literatura sânscrita, há a premissa de que os homens literalmente enlouquecem por razões passionais, pelo apego às mulheres, tanto que as maiores guerras registradas, quais sejam a dos épicos *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*, são justificadas a partir do insulto às mulheres honrosas, devido ao apego de homens agindo em *adharma*: no primeiro épico, Rāvaṇa se deixa levar pela atração que Sītā lhe provoca e, a revelia dela ser casada e dele geralmente agir conforme o *dharma*, ela a rapta, o que causa a destruição da sua dinastia; no segundo épico, Duryodhona vence Yudhiṣṭhira em um jogo de dados, tomando posse de seu reino, irmãos, sua própria pessoa e sua esposa, a qual é arrastada pelos cabelos até a assembléia de *kṣatriyas*, com roupas íntimas (decomposta para aparecer em público) e durante seu ciclo menstrual, por esse tratamento oferecido a uma mulher casta, oriundo da cobiça, apego e ira dos príncipes *kurus*, sua dinastia foi aniquilada no campo de batalha de Kurukṣetra. Portanto, ter uma esposa que siga seu *dharma*, que inclui ser fiel, casta e satisfazer seu esposo com cuidados e prazer (*kāma*) faria com que ele, em tranquilidade, se dedicasse à busca dos sentidos da vida.

Dito isso sobre os *puruṣārthas* e a organização social, passemos às relações entre o ritual e o *varṇāśrama*. Para tanto, devemos considerar que para se manter a atividade de memorização por meio da recitação contínua dos hinos, exige-se um contingente razoável de pessoas e um condizente ócio, ao mesmo tempo em que se ocupam com a execução de sacrifícios (de fogo), que demandam diversos sacrificantes, com seus respectivos assistentes e esposas. Paralelamente, a ordem e as leis na sociedade precisam ser garantidas e deve-se haver o planejamento e gerenciamento da produção para o provimento tanto para os sacrifícios (animais, grãos, produtos lácteos, frutas e vegetais), como para a subsistência de

²⁰⁵ *Bhaviṣya Purāṇa*. Translation Bhumipati Das. Vrindaban, India: Ras Bihari Lal & Sons, 2007, p. 236-237.

todos e, finalmente, exige-se um bom contingente para trabalhar nas lavouras e pastos e em todas as atividades manuais ou mais simples (e não menos essenciais) como a limpeza, a produção de produtos manufaturados, etc. Tudo isso se dá, portanto, pela estrita divisão social em camadas hereditárias e fases da vida: o *varṇāśrama*.

Tudo na sociedade indiana da Antiguidade revolve, dessa forma, em relação ao ritual; mais especificamente, ao sacrifício, ao *yajña*. *Yajña* é direta e completamente relacionado com “devolver”, “retornar”, “dar de volta”: sacrifício, de acordo com a *Bhagavad-gītā* é descrito como “a roda que foi posta a girar”²⁰⁶.

A idéia é a de que, ao nascer no mundo fenomenal, uma pessoa recebe diversos dons²⁰⁷ (presentes), por exemplo, o corpo, a vida, a água, oriunda das chuvas (a partir da qual se produzem os grãos), o conhecimento, etc. Assim, ao nascer, a pessoa adquire débitos; isto é, ela deve por todas essas facilidades, em última análise, à Verdade Absoluta, à Pessoa Suprema.

Portanto, na “roda que foi posta a girar”, tudo se origina da Pessoa Suprema, Puruṣa, e passa pelos *devas* (“semideuses”, seus assistentes ou ministros) e, então, para as demais entidades vivas (*jīvas*): No início, juntamente com o sacrifício, Prajāpati [progenitor universal] criou gerações de homens e *devas* e lhes disse: “Que vocês prosperem com esse *yajña* que confere todos os tipos de coisas desejáveis”²⁰⁸.

Nesse processo, o que se recebe, as utilidades básicas para a vida (assim como as contas de água, luz, esgoto etc. que pagamos) – na verdade, o pensamento bramânico é de que é o sacrifício que produz a subsistência²⁰⁹ e para ela continuar –, deve ser oferecido de volta em *yajña*, já que: “De fato, os *devas* satisfeitos com a execução de *yajña* concederão todas as necessidades de subsistência, enquanto aquele que desfruta de tais facilidades sem devolvê-las [em sacrifício] aos *devas* é certamente um ladrão”²¹⁰. Isso tem diversos resultados, dentre os quais podemos citar o não acúmulo de débito em atividades (*karma*) que enreda a *jīva* no

²⁰⁶ “Assim, a roda [do sacrifício] foi posta a girar e aquele que não a mantém em movimento, cuja vida é impura, que se regozija na gratificação dos sentidos, vive em vão, ó Pārtha” [*evam pravartitaṁ cakram nānuvartayatīha yaḥ | aghāyur indriyārāmo moghaṁ pārtha sa jīvati ||* - BG 3.16].

²⁰⁷ “Dos alimentos, seres vêm a existir. Das chuvas, os alimentos se manifestam. Do sacrifício, as chuvas se originam. O sacrifício é o fruto da ação [do dever prescrito cumprido]” [*annād bhavanti bhūtāni parjanyaḥ anna-sambhavaḥ | yajñād bhavati parjanyaḥ karma-samudbhavaḥ ||* (BG 3.14)].

²⁰⁸ *saha-yajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatiḥ | anena prasaviṣyadhvam eṣa vo 'stv iṣṭa-kāma-dhuk ||* (BG 3.10)

²⁰⁹ “Todas as entidades vivas subsistem com os grãos, que são produzidos pelas chuvas. As chuvas são produzidas pela execução de *yajña* [sacrifício], que se origina da execução dos deveres prescritos” [*annād bhavanti bhūtāni parjanyaḥ anna-sambhavaḥ | yajñād bhavati parjanyaḥ karma-samudbhavaḥ ||* - BG 3.14].

²¹⁰ *iṣṭān bhogān hi vo devā dāsyante yajña-bhāvitāḥ | tair dattān apradāyaibhyo yo bhuṅkte stena eva saḥ ||* (BG 3.12)

ciclo de nascimentos e mortes (*saṃsāra*), e o desenvolvimento de caráter moral; ensinando gratidão, respeito, humildade. Além disso, se adquirem benefícios, pois, uma vez que se recíproque com os administradores autorizados (os *devas*) ou diretamente com a Pessoa Suprema, se obtêm alguns benefícios. Estabelece-se, assim, a oposição entre *pāpa*, ou “atividades impuras”, “não-ritualizadas” (isto é, as que enredam as *jīvas* no *saṃsāra*) e *puṇyā*, ou “atividades auspiciosas”. Por exemplo, as atividades de *yajña* e *dāna* (“caridade”) ²¹¹ propiciariam um bom nascimento na próxima vida com as facilidades (espirituais, sociais, físicas, intelectuais e econômicas) para alcançar a meta última pelo cumprimento do dever ritual (*dharma*), qual seja, a liberação (*mokṣa*): “Atividades que não tenham *yajña* como seu propósito são enredamentos nesse mundo (*karma-bandhanaḥ*). Portanto, ó filho de Kuntī, execute seus deveres [de *kṣatriya*] como *yajña* e se manterá livre (*mukta-saṅgaḥ*)” ²¹².

Além da propagação de benefícios nesta vida e na próxima, ou a liberação do ciclo de renascimentos e a vida eterna em bem-aventurança, os *Vedas* afirmam que executar os deveres ritualísticos (*dharma*) de outro *varṇa* não é aconselhado:

O melhor é executar seus próprios deveres (*sva-dharma*) do que o de outro perfeitamente. Melhor é a morte seguindo seu próprio *dharma*, pois, o *dharma* de outrem pode ser perigoso ²¹³.

[E] Melhor é o próprio *dharma* (*sva-dharma*), mesmo que imperfeitamente, do que o *dharma* de outrem seguido perfeitamente. Executando as ações determinadas pela própria natureza (*svabhāva-niyatam*) não se incorre em pecado [reações que causam enredamento no ciclo de renascimentos] ²¹⁴.

Supomos que estas injunções, juntamente com a detalhada descrição de atividades de *varṇas* diferentes possíveis de serem executadas apenas temporariamente, colaboravam com a manutenção do sistema social, prevenindo as tentativas de mudança de deveres vocacionais

²¹¹ “Atividades de sacrifício, caridade e austeridade jamais devem ser abandonadas; devem ser continuamente executadas. De fato, sacrifício, caridade e austeridade purificam até mesmo as grandes almas” [*yajña-dāna-tapaḥ-karma na tyājyaṃ kāryam eva tat | yajño dānaṃ tapaś caiva pāvanāni manīṣiṇām ||* (BG 18.5)].

²¹² *yajñārthāt karmaṇo 'nyatra loko 'yaṃ karma-bandhanaḥ | tad-arthaṃ karma kaunteya | mukta-saṅgaḥ samācara ||* (BG 3.9)

²¹³ *śreyān sva-dharmo viguṇaḥ para-dharmāt sv-anuṣṭhitāt | sva-dharme nidhanaṃ śreyaḥ para-dharmo bhayāvahaḥ ||* (BG 3.35)

²¹⁴ *śreyān sva-dharmo viguṇaḥ para-dharmāt sv-anuṣṭhitāt | svabhāva-niyatam karma kurvan nāpnoti kilbiṣam ||* (BG 18.47). Semelhante declaração também se encontra no *Manu-smṛti* (10.97): “Vale mais desempenhar seus próprios deveres, mesmo que defeituosamente, do que as do outro, pois, aquele que vive do cumprimento dos deveres alheios, perde, por conseguinte, a sua própria [seu *status* e privilégios]”.

(por *varṇa* ou nascimento) e limitando, ou impossibilitando mobilidade social, principalmente ascendente²¹⁵.

Há, portanto, um esforço social, uma sinergia (todas as partes convergindo para uma meta comum), para que os sacrifícios sejam executados, protegidos, mantidos e transmitidos como objetivo unânime da sociedade. Mesmo que só os *brāhmaṇas*, por um lado, tenham acesso ao conhecimento, à técnica, à memorização, etc., e os *sūdras*, por outro lado, sejam proibidos de ouvir ou assistir aos rituais, pois, o que vale, de fato, é cumprir seu dever individual e esse sempre é “dever ritualístico” (*dharma*), por que independente da posição, da atividade direta ou indireta com o ritual, todos agem em prol dele; todo dever é sócio-ritual.

A nossa premissa inicial em relação à participação e funções das mulheres nos sacrifícios é a de que, uma vez que os deveres são distintos por camada social (*varṇa*), ou seja, verticalmente, os homens e mulheres, por sua vez, compartilham alguns deveres condizentes com *varṇa*, horizontalmente. Isso nos faz considerar que, se as atividades da camada *brāhmaṇa*, que são referentes ao domínio da técnica e teoria ritual, seriam naturalmente compartilhadas entre cônjuges (*gr̥hasthas*): únicos habilitados a executar os sacrifícios, já que os estudantes (*brahmacārīs*), aposentados (*vānaprastha*) e renunciantes (*sannyāsīs*) eram, respectivamente, não preparados, desencorajados e isentos de fazê-lo. Portanto, as mulheres *brāhmaṇas* serão nosso foco principal compartilhado minimamente com as mulheres *kṣatriyas* (guerreiras, princesas e rainhas), na medida em que essas ocupam espaços e exercem funções no âmbito dos rituais envolvendo os reis – como ficará claro ao descrevermos os rituais específica e detalhadamente.

O motivo central desse trabalho é o papel ritual da mulher: a partir daqui passamos a nos deter à descrição de sua, natureza, educação, funções, deveres e atividades em relação ao *varṇa*. Sabemos que tudo será mais facilmente compreendido em comparação com os mesmos temas relacionados ao homem – quando especificadamente mencionados por gênero –, para se ter um panorama mais abrangente da organização sócio-ritual da Índia antiga. Dessa forma, na medida do possível – levando em conta a extensão do trabalho e o acesso às fontes – apresentaremos os dados na perspectiva comparativa entre homens e mulheres.

Em relação especificamente às mulheres e ao que lhes diz respeito social e historicamente, nossa referência principal será o clássico *The Position of Women in Hindu*

²¹⁵ Conhecemos apenas um episódio, reiterado nos épicos *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata* e nos *Purāṇas*, de tentativa de um *kṣatriya* ascender à posição de *brāhmaṇa*: Viśvāmitra. Ele almeja esta posição por inveja do *brāhmaṇa* Vasiṣṭha e só a alcança depois de perder todo o reino, os descendentes, a honra, de fazer sacrifícios e austeridades impensáveis, ganhando a mudança como um dom do *deva* Śiva.

Civilization (1938), do historiador e arqueólogo Anant Sadashiv Altekar ²¹⁶, levando em consideração, obviamente, algumas ressalvas que lhe tenham sido feitas no decorrer do século passado e que nos tenham chegado em mãos, como as dos artigos organizados por Kumkum Roy no volume *Women in Early Indian Societies* (1999) ²¹⁷ e por Julia Leslie em *Roles and Rituals for Hindu Women* (1991) ²¹⁸.

III. As mulheres e os *varṇas brāhmaṇa* e *kṣatriya*: características gerais e específicas e *dharma*

A problemática histórico-religiosa que visa analisar criticamente os instrumentos interpretativos que, muitas vezes levianamente foram sendo identificados enquanto traduções do “religioso” ocidental em culturas estranhas a essa tradição histórica e cultural, é particularmente propícia, em seu alerta, para historicizar e conceitualizar o termo *dharma*.

Na literatura sânscrita há repetidas descrições dos deveres (*dharma*) para as camadas sociais (os *varṇas*). *Dharma* é comum e limitadamente traduzido como religião, porém, “[*Dharma*] é um conceito extremamente complicado, compreendendo muitos significados distintos, entretanto, relacionados, e extensivo a uma grande variedade de referentes” ²¹⁹.

O termo *dharma* é traduzido como “moralidade”, “dever”, “religião”, “lei”, etc. Porém, uma vez que *dharma* abrange todos esses termos distintos em seus variados usos, nenhum termo em língua portuguesa ou, de qualquer forma, ocidental oferece uma tradução adequada. Uma razão importante dessa dificuldade em tradução é que o pensamento e a prática que perfazem a sociedade da Índia antiga (e em certa medida ainda a de hoje), na qual o termo tem sua funcionalidade, diferem daquele característico na sociedade grego-romana, e ocidental por conseguinte.

No Ocidente, as normas para o comportamento humano costumam ser geralmente vistas como centradas no homem e racionais. A assertiva protagoriana de que “o homem é a medida das coisas”, e a convicção aristotélica de que o homem é, sobretudo, racional, tende a encorajar a consideração das normas de conduta em termos de seu *design* racional para facilitar os objetivos humanos. Mesmo na tradição da lei natural no Ocidente, na qual as normas humanas são tidas como a expressão da Lei Divina, a

²¹⁶ Delhi: Motilal Barnasidass, 2005.

²¹⁷ New Delhi: Manohar, 2005.

²¹⁸ Delhi: Motilal Barnasidass, 1992.

²¹⁹ KOLLER, John M. *Dharma: An Expression of Universal Order*. **Philosophy East and West**, Vol. 22, No. 2, On Dharma and Literature (Apr., 1972), p. 131 [It is an extremely complicated concept, embracing many differing, though related, meanings, and extending to a wide range of referents.].

consideração é centrada no homem e racionalista, já que as mais altas leis naturais são leis para o homem e o índice para essas leis divinas é a razão humana (que, significativamente, Austin equipara com utilidade)²²⁰.

Por outro lado, na Índia védica e tradicional, o ser humano é tido como uma manifestação e expressão de uma realidade mais profunda, que é a medida do humano, e não o contrário. A mais alta lei é o caminho ordenado da mais elevada realidade centrada na ordem das coisas que dizem respeito ao ser (*rta*). Nessa perspectiva, as leis morais e sociais são meramente expressões parciais ou inferiores da lei mais elevada. Assim, o universo não é visto como um amalgamado de três tipos de seres – divino, humano e natural –; os dois últimos como criação do primeiro. Ao contrário, toda a realidade é Um, em ser e agir: “A variedade da realidade representa apenas as diferentes expressões da mesma realidade fundamental, que está oculta para a experiência e razão ordinárias”²²¹; ou “Não há nenhuma verdade superior a mim [Kṛṣṇa], ó Dhanañjaya [Arjuna]. Tudo repousa em mim como pérolas enxertadas em uma linha”²²².

Sob o espectro dessa visão da realidade, uma vez que o homem não confronta a natureza como seu conhecedor e conquistador divinamente estabelecido, a verdade não seria uma questão de correspondência de proporções da razão com uma realidade independente. Ao invés disso, a verdade é uma questão de realização da conexidade das coisas; não apenas umas com as outras, mas também com sua origem, que é o próprio centro da realidade (Puruṣa ou Brahman).

Portanto, em concordância com essa concepção da realidade, a norma fundamental, não sendo tomada como algum tipo de proposição para a qual as funções reais das coisas se correspondem, é, na verdade, compreendida como sendo a ordenação (*rta*) verdadeira da realidade última e central, a partir da qual a realidade manifesta foi emitida. A norma fundamental e a norma ou regra para os indivíduos, *dharma*, são determinadas pelo seu próprio ser (*varṇadharma*, *strīdharmā*, etc.) na medida em que participam da realidade última,

²²⁰ Idem, ibidem, p. 132 [In the West, norms for human behavior have generally been understood to be man-centered and rational. The Protagorean dictum that "man is the measure of all things," and the Aristotelian conviction that man is, above all else, rational, have tended to encourage thinking of norms of action in terms of their rational design to facilitate human aims. Even in the natural law tradition of the West, where human norms are regarded as the expression of the Divine Law, the thinking is man-centered and rationalistic, for the highest natural laws are the laws for man, and the index to these divine laws is human reason (which, significantly, Austin equates with utility).].

²²¹ Idem, p. 133 [The manifoldness of reality represents merely different expressions of the same central reality which, in its deepest center, is hidden from ordinary experience and reason.].

²²² *mattaḥ parataram nānyat kiñcid asti dhanañjaya | mayi sarvam idaṁ protaṁ sūtre maṇi-gaṇā iva ||* (BG 7.6)

da qual são uma manifestação; não é algo acrescentado ao indivíduo para que alguns objetivos sejam alcançados, mas sua própria realidade temporária, por um lado, e sua conexão com a ideal, central e última.

Para nosso intuito, aqui, como conceito social, *dharma* se refere a um código moral, natural, de lei positiva e aos muitos deveres diversos dos indivíduos ²²³. O *dharma* difere de acordo com a posição social, seja a camada hereditária ou o estágio da vida (*varṇāśrama-dharma*) e, ainda mais relevante para nós, de acordo com o gênero (*strī-dharma*). Trata-se, sobretudo, de um código de conduta, visando virtude, civilidade e as metas últimas prescritas para a vida humana. Dessa forma, há, por exemplo, o *dharma* referente à prática da caridade (*dāna-dharma*), à posição do rei (*rāja-dharma*), à liberação (*mokṣa-dharma*) e à relação com a Verdade Absoluta (*bhāgavata-dharma*) ²²⁴.

Compreendemos que seja, como código de conduta, aquele ideal, deliberado e promulgado, nessa cultura, pelos líderes ritualísticos, detentores do conhecimento, professores, conselheiros do rei e a cabeça da sociedade (de acordo com a cosmogonia): os *brāhmaṇas*. Dessa forma, supomos que os indivíduos da sociedade indiana antiga deliberavam sobre quais regras, leis, práticas, deveres seguiriam de acordo com tempo, local, circunstância e opções pessoais – obviamente havendo um ônus jurídico, ritual e, assim, social, conseqüentes às suas escolhas.

Mais relevante para nós seria o panorama apreendido da visão e expectativa dos *brāhmaṇas* para que toda a sociedade vivesse em harmonia, em paz, civilizadamente, como *āryas* – termo cuja significação é exatamente aquele que vive o *dharma* de acordo com as injunções dos *Vedas* –; tendo em perspectiva, não só o *dharma* em si (as regras e deveres específicos), mas as justificativas deste, quando apresentadas.

Aqui, nos detemos especialmente ao *dharma* contido na *Bhagavad-gītā*, no livro de leis *Manu-saṁhitā* e no *Bhāgavata Purāṇa*, em relação aos *brāhmaṇas* e *kṣatriyas*, entendendo que estas são em grande medida tanto dos homens como das mulheres de cada *varṇa*, juntamente com aquele específico às mulheres (*strī-dharma*).

O intuito em apresentar o *dharma* é apreender papéis por gênero e por *varṇa*. Na medida em que nos confrontamos com a ética, a moral, os deveres rituais dos indivíduos (*dharma*), seja de acordo com o nascimento (*varṇa*) ou com o gênero, podemos melhor

²²³ Cf. idem, p. 131.

²²⁴ *dāna-dharmān rāja-dharmān mokṣa-dharmān vibhāgaśaḥ | strī-dharmān bhagavad-dharmān samāsa-vyāsa-yogataḥ ||* (BP I.9.27)

vislumbrar os estereótipos de papéis assinalados respectivamente e de acordo com o domínio em questão, que pode ser o domínio doméstico, público ou ritual.

No primeiro capítulo do livro de leis, *Manu-smṛti-saṃhitā*²²⁵ há a repetição da narrativa da cosmogonia, retomando o surgimento das camadas sociais a partir do sacrifício do Homem Primordial com a justificativa de que, assim, se garantiria a conservação de toda a manifestação fenomenal: “Para a preservação de toda a criação, o todo resplandecente designou diferentes deveres para aqueles originados de sua boca (*brāhmaṇas*), dos seus braços (*kṣatriyas*), de suas coxas (*vaiśyas*) e de suas pernas (*śūdras*)”²²⁶.

Em seguida, os deveres são sintetizados no *Manu-smṛti*, em conformidade com o *Mahābhārata* (XIII.22), da seguinte forma:

O estudo dos *Vedas* (*adhyāpanam*), o ensino (*adhyayanam*), a execução dos sacrifícios (*yajanam*), a atividade sacrificial a serviço de outras pessoas (*yājanam*), distribuir (*dānam*) e receber caridade (*pratigrahaṃ*) são os deveres dos *brāhmaṇas*.

A proteção às pessoas, a caridade, a execução dos sacrifícios, o estudo dos *Vedas* e o não dar vazão irrestrita aos prazeres sensoriais são geralmente os deveres dos *kṣatriyas*²²⁷.

Esses deveres e atividades vocacionais são ratificados na mesma literatura:

Estudar os *Vedas* (*adhyāpanam*) e ensiná-los (*adhyayanam*), executar sacrifícios (*yajanam*) e executá-los (*yājanam*) a serviço de outrem, dar (*dānam*) e receber caridade (*pratigrahaḥ*): essas são as seis vocações (trabalhos) da primeira classe dos homens (*brāhmaṇas*). Dentre essas seis atividades, oficializar sacrifícios em prol dos outros, aceitar caridade e ensinar os *Vedas* são exclusivas dos *brāhmaṇas* e, por meio delas, eles se mantêm²²⁸.

[E, ainda] O meio de subsistência próprio dos *kṣatriyas* é empunhando sua espada e armas e os *vaiśyas* devem se manter com o comércio, a agricultura e

²²⁵ O critério de consulta dessa fonte foi: 1. o sânscrito foi consultado em dois bancos de dados digitais, o Gretil (http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/4_dharma/smṛti/manu2p_r.txt), o Kyoto (<http://www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/sanskrit/dharmas/manu.dhz>) e o livro com tradução de N. Dutt (Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2003); 2. as traduções para o português são convenções entre a de Dutt (inglês), a de V. García Calderón (espanhol: MANAVA-dharma-sastra, Leyes de Manú. Instituciones religiosas e civiles de la India. Versión Castellana de V. García Calderón. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924) e a nossa, como leitores de sânscrito.

²²⁶ *sarvasyāśya tu sargasya guptyartham sa mahādyutiḥ | mukhabāhūrupajjānām prthakkarmāṇyakalpayat ||* (MS 1.87)

²²⁷ *adhyāpanamadhyayanam yajanam yājanam tathā | dānam pratigrahaṃ caiva brāhmaṇānāmakalpayat || prajānām rakṣaṇam dānamijyā'dhyayanam eva ca | viśayeṣvaprasaktiś ca kṣatriyasya samāsataḥ ||* (MS 1.88-89)

²²⁸ *adhyāpanamadhyayanam yajanam yājanam tathā | dānam pratigrahaś caiva śaṭ karmāṇyagrajanmanah || śaṇṇām tu karmaṇāmasya trīṇi karmāṇijivikā | yājanādhyāpane caiva viśuddhāc ca pratigrahaḥ ||* (MS 10.75-76)

a criação de animais. Entretanto, apenas por virtude (e não para a subsistência) devem ambos estudar os *Vedas*, praticar caridade e instituir sacrifícios²²⁹.

Na *Bhagavad-gītā*²³⁰, por sua vez, menciona-se as qualidades naturais (hereditárias) dos *brāhmaṇas* e dos *kṣatriyas*. Primeiramente:

Tranqüilidade (*śamaḥ*), autocontrole (*damah*), austeridade (*tapah*), pureza (*śaucam*), tolerância, honestidade, conhecimento (*jñānam*), sabedoria e religiosidade – essas são as qualidades naturais por meio das quais os *brāhmaṇas* agem²³¹.

Qualidades estas corroboradas no *Bhāgavata Purāṇa*²³² – nota-se que a maioria das palavras sânscritas é repetida e aproveitamos, na tradução, para inserir sinônimos possíveis –:

Os sintomas de um *brāhmaṇa* são o controle da mente (*śamaḥ*), dos sentidos (*damah*), a austeridade e a penitência (*tapah*), a limpeza (*śaucam*), a satisfação, o perdão (*kṣāntiḥ*), a simplicidade, o conhecimento (*jñānam*), a misericórdia, a veracidade e a completa dependência à Verdade Absoluta²³³.

Em relação aos *kṣatriyas*, se diz que:

Heroísmo, poder, determinação, desenvoltura, coragem na batalha, generosidade e liderança são as qualidades de trabalho naturais dos *kṣatriyas*²³⁴. [Além disso,] Ser influente na batalha, invencível, paciente, desafiador e caridoso, controlar as necessidades do corpo, ser tolerante, ser

²²⁹ *śastrāstrabhṛttvaṁ kṣatrasya vaṇikpaśukṛṣirviṣaḥ | ājīvanārthaṁ dharmas tu dānamadhyayanam yajih ||* (MS 10.79) – No *Yājñavalkya-smṛti* os deveres são resumidamente apresentados da seguinte forma: “A celebração dos sacrifícios [por patrocínio], o estudo [dos *Vedas*] e a caridade são os deveres gerais dos *vaiśyas* e *kṣatriyas*; os *brāhmaṇas* têm, em acréscimo a essas, o recebimento de caridade, a execução dos ritos para outrem e o ensino [dos *Vedas*]” (*ijyādhyayanadānāni vaiśyasya kṣatriyasya ca | pratigraho’dhiko vipre yājanādhyāpane tathā ||* YS 1.118).

²³⁰ As citações do sânscrito dessa literatura são extraídas do *Bhagavad Gītā: The beloved Lord’s secret love song*, (New York: HarperCollins Publ., 2007), organizado, traduzido para o inglês e com comentários do sanscritista Graham M. Schweig (professor da University of Virginia e professor visitante nas universidades de Oxford e Cambridge). As traduções para o português são nossas.

²³¹ *śamo damas tapaḥ śaucam kṣāntir ājivam eva ca | jñānam vijñānam āstikyam brahma-karma svabhāva-jam ||* (BG 18.41)

²³² As citações do *Bhāgavata Purāṇa* serão feitas a partir daquela compilada e traduzida para o inglês por A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (New York: BBT, 1972, 19 tomos) e do banco digital Sanskrit web (www.sanskritweb.net).

²³³ *śamo damas tapaḥ śaucam santoṣaḥ kṣāntir ājivam | jñānam dayācyutātmatvaṁ satyam ca brahma-lakṣaṇam ||* (SB VII.11.21)

²³⁴ *śauryam tejo dhṛtir dākṣyam yuddhe cāpy apalāyanam | dānam īśvara-bhāvaś ca kṣātram karma svabhāva-jam ||* (BG 18.42)

apegado à natureza brahmânica e estar sempre jovial e ser confiável – esses são os sintomas do *kṣatriya*²³⁵.

Quanto à relação entre os *brāhmaṇas* e os *kṣatriyas*, todos os governantes (*kṣatriyas*) mencionados na literatura sânscrita tinham um *brāhmaṇa* conselheiro principal (*purohita*, “aquele que está à frente”) e um conselho de *brāhmaṇas*, cuja aprovação para suas ações (*vipra-bala*), principalmente de guerra, sempre influenciava seu governo. Mais do que isso, um rei só era coroado por meio do *Rājasūya-yajña* (sacrifício), que se tratava da cerimônia de coroação em si, ao mesmo tempo em que, oficializada pelos *brāhmaṇas*, atestava a aprovação destes ao rei, perante os súditos e os *devas*²³⁶. Além disso, a soberania do rei era ratificada por meio do *Aśvamedha-yajña* (sacrifício dos cavalos), também oficializado por *brāhmaṇas*, obviamente. Para Max Weber:

Semelhantemente a uma torre, o *brāhmaṇa* abriga o rei. Ele não é apenas um “super-homem” ritual, mas seu poder se iguala ao dos deuses; e um rei sem um *brāhmaṇa* é simplesmente considerado “sem direção”, pois, a guia do *purohita* é explícita por si mesma²³⁷.

Observa-se na Índia antiga a união entre saber e poder, na qual o saber (ritual) é soberano e superior ao poder real. O *brāhmaṇa* é a personificação do *dharma* para o rei: conhecedor dos *Vedas* e praticante das premissas para seu *varṇa* de forma exemplar, serve de referência tanto em relação ao caminho a ser seguido de acordo com o dever ritual (*dharma*), por meio do aconselhamento, como de conduta ideal de acordo com a vocação. Assim, por exemplo, o *brāhmaṇa* se mantém mendicante, na medida em que sua subsistência se dá por doações ou caridade (*pratigraha*) em uma cota pré-estabelecida pelos *Vedas*, cujos excedentes devem ser distribuídos em caridade (*dāna*), de forma a garantir que não seja corrompido pelo vislumbre e convivência com a opulência do rei. O rei, por sua vez, mantém-se por meio de impostos e também deve praticar a caridade, evitando que súditos passem necessidades.

Retoma-se, aqui, a metáfora do *Puruṣa-sūkta*: os *brāhmaṇas* surgem da, e são a, cabeça da sociedade, sua guia, sua consciência, sua inteligência, enquanto os *kṣatriyas*

²³⁵ *śauryaṁ vīryaṁ dhṛtiś tejas tyāgaś cātma-jayaḥ kṣamā | brahmaṇyatā prasādaś ca satyaṁ ca kṣatra-lakṣaṇam ||* (SB VII.11.22)

²³⁶ Cf. OLIVEIRA, op. cit., p. 110.

²³⁷ WEBER, op. cit., p. 125 [Like a tower the Brahman overshadowed the king. He was not only a ritualistic “superman,” but his power equaled that of the gods, and a king without a Brahman is simply said to be “without guidance” for guidance by the *purohita* was self-understood.].

surgem dos, e são os, braços do corpo social, responsáveis, pela proteção do corpo, pela diplomacia dos gestos e apertos de mão, pelo que e quanto pegam e carregam.

A interação entre saber e poder é dramatizada e efetivada na arena ritual. São os *brāhmaṇas* e *kṣatriyas* os únicos autorizados, os únicos atores na ação sacrificial. Suas atividades vocacionais, suas qualidades sociais (*varṇas*) são relacionadas com suas funções e ações rituais, como veremos na descrição dos rituais.

Em relação às mulheres, compreendemos que as atividades e qualidades de acordo com os *varṇas* são compartilhadas por homens e mulheres de mesma camada social. Portanto, o conhecimento dos *Vedas* e dos rituais, assim como a prática ritual é compartilhada entre cônjuges *brāhmaṇas*, assim como a aquisição de conhecimento de armas, diplomacia, lei e suas correlativas práticas são comuns aos cônjuges *kṣatriyas* – principalmente considerando que os matrimônios são concebidos primeiro (considerando a poligamia na Índia antiga) e preferencialmente com companheiros(as) do mesmo *varṇa*. Dessa forma, veremos mulheres *brāhmaṇas* autoras de hinos e auxiliares (ou oficiantes solo) dos sacrifícios, assim como mulheres *kṣatriyas* versadas nas leis, diplomacia e *dharma* influenciando nos rumos da história.

Antes de vermos os deveres e noções acerca das mulheres na Índia antiga que parecem, às vezes, contradizer o senso comum (atual) de uma Índia onde o nascimento de um filho é preferido e as viúvas são vistas como um embargo, entre outros aspectos negativos em relação às mulheres, faz-se necessário um adendo.

O consenso entre Altekari e Roy em relação às mulheres, seu status, seu acesso ao estudo dos *Vedas* e ao ritual, de forma mais ativa – tópicos que veremos detalhadamente mais à frente –, se localiza cronologicamente em toda a Índia antiga, ou seja, até por volta do II a.C.

O ponto de mutação da condição das mulheres indianas se dá a partir não do surgimento, mas da expansão do budismo na Índia. Isso se deu principalmente por duas razões ou características do budismo: o monacato como meio para a libertação e o repúdio ao ritual sacrificial védico. Estas atingem diretamente o status da mulher, pois, de um lado, privilegia os monges – as monjas serão aceitas muito posteriormente e, mesmo assim, apenas como tal, sem possibilidade de se tornarem sacerdotisas (líderes ou mestras); o que ocasiona o surgimento dos mosteiros (novo âmbito ritual e sua institucionalização) de monges celibatários, ao invés das práticas sagradas familiares principais, quais sejam, os sacrifícios

nos altares domésticos ou públicos (ritos solenes) e a adoração e oferendas aos antepassados, como afirma Oliveira:

Esta é a grande novidade do pensamento budista, particularmente para uma sociedade indiana, hierarquizada socialmente e variada pelas diversas éticas rituais. Todavia, ainda sobre a pressão social da hierarquia brahmânica [*varṇāśrama*], a iluminação, mesmo como uma experiência virtualmente universal, apenas estava acessível pela via monacal. Portanto, *Buddha* assim hesitou por um momento, decidindo finalmente levar sua mensagem a todos os seres sem distinção, mas com esse adendo: que todos os buscadores fossem monges. Por isso, diferentemente da ortodoxia, o budismo nasce com uma vocação universalista. Não é por acaso que o budismo rejeitou radicalmente os Deuses védicos ²³⁸.

O repúdio ao ritual elimina a prática feminina sagrada e social fundamental: suas funções e status na arena sacrificial e, assim, na vida social, de acordo com seu *varṇa*; práticas rituais predominantemente familiares e não individuais, como serão as privilegiadas pelo budismo, conforme Oliveira:

Com a grande adesão dos *brāhmaṇas*, *Buddha* enfatizou ainda mais a idéia monacal – particularmente heterodoxa – e a mendicância, inclusive para as mulheres, contradizendo assim a própria ortodoxia e abandonando conseqüentemente os ritos sacrificiais que eram públicos, pomposos e não exigiam templos (feitos ao ar livre). Essa estratégia, ao mesmo tempo em que coagia a prática ortodoxa do sacrifício, motivava os convertidos a uma prática já existente e socialmente estabelecida (a mendicância), adaptando, assim, o costume da renúncia e a “não violência” universal (*ahimsā*) com o aparato monacal. *Buddha*, na verdade, institucionalizou o mago e o renunciante – antes autônomos – em portas fechadas e os tirou do campo para a cidade ²³⁹.

De fato, o budismo se opõe veementemente ao sistema óctuplo da Índia antiga, eliminando o status por *varṇa*, ou por nascimento, privilegia o monacato e desestabiliza o núcleo familiar estruturado em deveres rituais (*dharma*) por camada social e por gênero:

Aqui estão as principais críticas de *Buddha* contra a ortodoxia brahmânica: a divisão social em *varṇa* de nada vale para a libertação do indivíduo, pois ela depende de seu esforço pessoal em busca da iluminação e não de uma ordem ou nascimento que lhe assegure um *dharma* comunitário; o sacrifício de animais também de nada vale, pois ele só nos carrega de *karma* e desejos mundanos; e os *Vedas* sem os sacrifícios de nada servem, já que são meros

²³⁸ OLIVEIRA, op. cit., p. 191.

²³⁹ Ibidem, p. 196.

ditames ou palavras floridas cheias de desejos. Com isso, *Buddha* estabelece a heterodoxia indiana mais atuante até os nossos dias (fora da Índia): sem a autoridade dos *Vedas* não há razões para que o sacrifício continue, e sem o sacrifício elimina-se o *status* do *brāhmaṇa* [homem e mulher]. Conseqüentemente, tirando-se o *brāhmaṇa* de cena, tira-se a hierarquia, e, ao tirar-se a hierarquia, dá-se oportunidade para o desenvolvimento de éticas universais, como o vegetarianismo e o monacato²⁴⁰.

Obviamente, isso só terá uma influência em grande escala, ou em toda a Índia, séculos mais tarde, quando o rei *Aśoka* se converte ao budismo, em meados do séc. III a.C., o qual posteriormente, impõe o budismo como religião oficial e compulsória; a partir daí suas marcas serão expansivas e de longa duração na Índia (e fora dela).

Tendo delimitado cronologicamente a possível aceitação e prática das premissas a seguir, vejamos, então, após as prédicas gerais anteriormente apresentadas por *varṇa*, as injunções e as qualidades especificamente para as mulheres na literatura sânscrita (MS 5.146-169):

- ukto vaḥ sarvavarṇānām strīṇām dharmānnibodhata || (146)
- bālayā vā yuvatyā vā vṛddhayā vāpi yoṣitā | na svātantryeṇa kartavyam kiṃ cit kāryam grheṣvapi || (147)
- bālye pitur vaṣe tiṣṭhet pāṇigrāhasya yauvane | putrāṇām bhartari prete na bhajet strī svatantratām || (148)
- pitṛa bhartrā sutairvāpi necchedvirahamātmanah | eṣām hi virahēṇa strī garhye kuryādubhe kule || (149)
- sadā prahr̥ṣṭayā bhāvyam grhākāryeṣu dakṣayā | susaṃskṛtopaskarayā vyaye cāmuktahastayā || (150)
- yasmaidadyātpitā tvenām bhrātā vānumate pituḥ | tam śuśrūṣeta jīvanam samsthitam ca na laṅghayet || (151)
- maṅgalārtham svastyayanam yajñas cāsām prajāpateḥ | prayujyate vivāheṣu pradānam svāmyakāraṇam || (152)
- anṛtāvṛtukāle ca mantrasaṃskārakṛtpatiḥ | sukhasya nityam dāteha paraloke ca yoṣitaḥ || (153)
- viśīlaḥ kāmavṛtto vā guṇair vā parivarjitaḥ | upacāryaḥ striyā sādhyā satatam devavatpatiḥ || (154)
- nāsti strīṇām pṛthagyajño na vrataṁ nāpyupoṣaṇam | patiṁ śuśrūṣate yena tena svarge mahīyate || (155)
- pāṇigrāhasya sādhyā strī jīvato vā mṛtasya vā | patilokamabhīpsanti nācaretkim cidapriyam || (156)
- kāmam tu kṣapayeddeham puṣpam ūlaphalaiḥ śubhaiḥ | natu nāmāpi grhṇīyātpatyau prete parasya tu || (157)
- āsītā maraṇāt kṣāntā niyatā brahmacāriṇī | yo dharma ekapatnīnām kāṅkṣanti tam anuttamam || (158)
- anekāni sahasrāṇi kumārabrahmacāriṇām | divam gatāni viprāṇāmakṛtvā kulasaṃtatim || (159)
- mṛte bhartari sādhyā strī brahmacārye vyavasthitā | svargam gacchatyaputrāpi yathā te brahmacāriṇaḥ || (160)
- apatyalobhādya tu strī bhartāramativartate | sehanindā mavāpnoti paralokāc ca hīyate || (161)
- nānyotpannā prajāstīha na cāpyanyaparigrahe | na dvitīyāc ca sādhyānām kva cidbhartopadiśyate || (162)
- patiṁ hitvāpakṛṣṭam svamutkṛṣṭam yāniṣevate | nindyaiva sā bhavel loke parapūrveti cocyate || (163)
- vyabhicārāt tu bhartuḥ strī loke prāpnoti nindyatām | śṛgālayonim prāpnoti pāparogaiś ca pīdyate || (164)
- patiṁ yā nābhicarati manovāgdehasam yutā | sā bhartṛlokamāpnoti sadbhīḥ sādhyāni cocyate || (165)
- anenanārīvṛttena manovāgdehasam yutā | ihāgryām kīrtimāpnoti patilokam paratra ca || (166)
- evam vṛttam savarṇam strīm dvijātīḥ pūrvamāriṇīm | dāhayedagnihotreṇa yajñapātrais ca dharmavit || (167)
- bhāryāyai pūrvamāriṇyai datvāgnīnantyakarmaṇi | punar dārakriyām kuryāt punarādhānameva ca || (168)
- anena vidhinā nityam pañcayajñāna hāpayet | dvitīyamāyuso bhāgam kṛtadāro grhe vaset || (169)

Ouçam agora enquanto discorro sobre os deveres das mulheres de todas as ordens sociais (146).

²⁴⁰ Idem, p. 194.

Uma mulher, uma donzela ou uma anciã não deveriam²⁴¹ fazer nada independentemente (147).
 Durante a infância, seria melhor que ela permanecesse sob a direção de seu pai, de seu esposo em sua juventude e sob os cuidados de seus filhos após o falecimento de seu marido na velhice. Uma mulher não deveria se governar ao gosto de sua própria vontade apenas (148).
 É aconselhável que ela não deseje separação de seu pai, esposo ou filho(s).
 Uma mulher vivendo separadamente destes [parentes] se torna condenável para ambas as famílias [do pai e do esposo] (149).
 Habilidade em seus deveres domésticos, deve-se permitir que ela mantenha um espírito feliz e agradável, mantendo o ambiente organizado e limpo, evitando extravagâncias (150).
 Durante o período de vida daquele a quem seu pai, ou de seu irmão com o consentimento de seu pai, lhe tenha concedido em casamento [o marido], a ele deveria servir e contra quem deveria evitar transgressões, mesmo depois de seu falecimento (151).
 O sacrifício religioso, conhecido como *prajāpatiyajña* [ritual purificador], e a entrega formal [noivado, ou a promessa de acordo com Kulluka²⁴²] visam assegurar a felicidade do casal e garantem o direito da relação com o esposo (152).
 O esposo, casado devidamente conforme a lei e executor do rito de consagração por *mantra* [isto é, da cerimônia de casamento] dará prazer a sua esposa continuamente durante o período conveniente [de fertilidade], ou qualquer outro momento, uma vez que é ele quem dá prazer a sua esposa tanto nesse mundo como no próximo (153).
 Como sua deidade adorável, aconselha-se a esposa a sempre servir seu marido, mesmo que a ele falte erudição [sendo *brāhmaṇa*], caráter [sendo *vaiśya*] ou fidelidade conjugal [sendo *kṣatriya*] (154).
 Uma esposa não deveria ter nenhum outro rito por voto que não seja devoção inabalável por seu marido, pela qual ela será glorificada no mundo espiritual (155).
 Uma esposa virtuosa, desejosa por alcançar a mesma posição [destino] de seu marido, não deveria fazer nada desagradável a ele, em vida ou após seu falecimento²⁴³ (156).
 Após o falecimento de seu marido, deve-se permitir que ela controle sua paixão [seus sentidos] vivendo a base de flores, raízes e frutas puras e é esperado que nunca, nem mesmo em sonho, aceite outro homem (157).
 Sendo tolerante, auto-controlada e seguidora das excelentes virtudes das esposas castas, que ela possa passar toda a vida em práticas piedosas constantes (158).
 Muitos milhares de *brahmacārīs* [estudantes celibatários] e milhares de *brāhmaṇas* atingiram o mundo espiritual sem o mérito de ter tido filhos (159).
 Depois do falecimento de seu marido, uma esposa virtuosa, ao tomar uma vida ascética, pode alcançar o mundo espiritual, mesmo que não agraciada com um filho, semelhantemente a esses homens austeros (160).
 Porém, a viúva que, por gana de ter filhos, for infiel a seu esposo, adquire infâmia nesse mundo e não alcança o mesmo destino do esposo após a morte (161).
 Um filho gerado por um homem com a esposa de outro e vice-versa nunca pode ser considerado um filho [legítimo] e em nenhum lugar [nos *Vedas*] uma mulher virtuosa é aconselhada a tomar um segundo esposo (162).
 Uma mulher que, tendo descartado um primeiro marido, mesmo que [de *varṇa*] inferior, por outro melhor e superior deveria ser condenada na sociedade e chamada de esposa baixa, conhecida como *parapurvā* [que possui um novo marido] (163).
 Por atos de infidelidade contra seu esposo, a mulher se torna condenável na sociedade. Ela renascerá como uma chacal ou será afligida por muitas doenças repugnantes (164).
 Controlando a fala, o corpo e a mente, aquela que não transgredir contra seu esposo

²⁴¹ No sânscrito, o tempo verbal típico dos livros classificados como jurídico-religiosos é o optativo do presente, ou seja, aquele que expressa o que é aconselhável, o que deveria ou poderia ser feito. Também conhecido como potencial, expressa esperança, expectativa, conselho ou uma ordem branda; diferentemente do que se acredita: ser um livro de deveres imprescindíveis (cf. EGENES, Thomas, **Introduction to Sanskrit**, Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2003, p.165)

²⁴² Kulluka, ou Kulluka-bhatta, é um escritor conhecido por seus comentários sobre o *Manusmṛiti*.

²⁴³ Nota-se por esse verso e os seguintes que não há indicações no *Manusmṛiti* do ritual de Satī, ou seja, a entrada das viúvas na pira funerária de seus esposos.

obtem o destino dele e será glorificada por sua castidade (165).
 Observando uma conduta honrosa, a mulher casta, em pensamento, palavras e comportamento, alcança boa reputação e glória nesse mundo e após seu falecimento obtém o mesmo destino de seu esposo (166).
 Aquele *dvija* [duas-vezes-nascido, ou pertencente às três primeiras camadas da sociedade] deveria cremar sua esposa, que tenha seguidos os preceitos acima, em *Agni-hotra* [cerimônia de fogo], juntamente com os utensílios usados nessa cerimônia (167).
 Após ter cumprido os deveres dos ritos fúnebres da esposa, o marido pode adquirir um segundo casamento e reacender os fogos rituais das núpcias (168).
 Ele deveria manter a execução diária dos cinco sacrifícios prescritos²⁴⁴ e, tendo obtido uma segunda esposa, passar a segunda metade de sua existência devidamente casado (169).

Antes de comentar o *strī-dharma* acima citado é imprescindível apontar que todo ele revolve em termos de um dever, condição ou característica: *sādhvī*. *Sādhvī* seria o feminino de *sādhū*, que significa “reto”, “correto”, “pronto”, “acabado”, “bem-sucedido”, “efetivo”, “virtuoso”, “honesto”, “nobre”, “puro”, “casto”, “santo”, “sábio”. Por ser *sādhvī* sua contraparte feminina, suporíamos, em princípio, apenas mudar os termos possíveis de tradução para este gênero, a tradição o usaria denotando majoritariamente “casta” ou “esposa fiel”. Isso indicaria que na literatura sânscrita e, por conseguinte, no pensamento bramânico, a mulher é vista como “correta”, “honesta”, “virtuosa”, “santa” de acordo com sua efetiva relação com o marido, sobretudo.

Os dois exemplos mais notórios que fizeram seu caminho de fama e respeito até a tradição hinduísta de hoje são Gāndhārī e Sāvitrī. Gāndhārī é considerada *sādhvī* por, ao ser concedida em matrimônio ao rei cego Dhṛtarāṣṭra, decide cobrir seus olhos:

Quando a princesa ouviu que iria se casar com o cego Dhṛtarāṣṭra, pegou uma faixa e amarrou por sobre seus olhos, não querendo ser de forma alguma superior ao seu marido. (...) Gāndhārī se tornou imediatamente devotada ao seu esposo. Ela o agradava em todas as formas possíveis com sua atenção, nunca se referiu a outros homens em sua fala e seus olhos permaneceram cobertos com tecido²⁴⁵.

²⁴⁴ “Tais ritos domésticos são compostos de cinco oblações diárias: 1) o sacrifício à divindade e aos sábios através do estudo dos *Vedas*; 2) o sacrifício aos antepassados através de oferendas [*śrāddha*], sempre acompanhadas da repetição do *mantra* ‘*svadhā*’; 3) o sacrifício a todas as criaturas através da renúncia de uma parte das refeições; 4) o sacrifício aos seres humanos através do oferecimento de hospitalidade, alimento e água; e 5) o sacrifício aos Deuses através da execução de *agni-hotra* duas vezes ao dia, repetindo sempre o *mantra* ‘*svaha*’ [MS 3.70]” OLIVEIRA, op. cit., p. 151; ver também MS 3.81, 4.21 e BP 11.17.50).

²⁴⁵ MAHĀBHĀRATA. Retold Krishna Dharma. Canada: Torchlight Publishing Inc., 2007, p. 26 [When the princess heard that she was to marry the blind Dhṛtarāṣṭra, she took a cloth and bound her own eyes, not wanting to be in any way superior to her lord. (...) Gāndhārī became immediately devoted to her husband. She pleased him in every way by her attentions, she never even referred to other men in her speech, and her eyes were always covered by the cloth.].

Essa atitude se assemelha a *pati-vratā-dharma*, ou seja, o dever de seguir o voto do esposo. Em outras palavras, o que se vê nas expectativas para as esposas na cultura da Índia antiga é que elas aceitem a condição (material e de prática espiritual) do marido, assim como sua visão de mundo e tendências filosóficas, psíquicas e, inclusive, físicas.

No caso de Sāvitṛī, sobre a qual falaremos mais detalhadamente em outros capítulos, ela é considerada *sādhvī* a ponto de vencer a morte, ou a morte personificada, Yamarāja. Há uma seção do *Mahābhārata* (III.291-308²⁴⁶) intitulada *Pati-Vrata-Māhātmya* (“As glórias dos votos ao esposo”) *Parva*, dedicada à história de seu amor pelo seu marido, Satyavān, que falece precocemente e em um longo debate com Yamarāja, em que ele repetidas vezes a declara *sādhvī*, e a cada vez lhe concede um dom, finalmente consegue a vida do marido de volta, passando para ele uma parcela do restante de seus dias de vida. Portanto, a perfeição do *dharma* feminino, assim como para um homem o é se tornando um *sādhu*, se dá por meio da relação da mulher com seu esposo: “O mais elevado *dharma* de uma mulher é servir sinceramente (*śuśrūṣaṇam*) seu marido, se comportar bem em relação a sua família e cuidar bem dos filhos”²⁴⁷. Sobre esse “servir sinceramente”, Leslie afirma que:

Śuśrūṣaṇam e *śuśrūṣā* (literalmente ‘desejo por ouvir’) compreende uma variedade de significados e associações desde o reverente (tal como a dedicação de um aluno ao seu mestre e a homenagem de um devoto ao seu deus) até o subserviente (tal como os serviços obsequiosos do escravo). Quanto às mulheres, consegue combinar os três [tipos de atitudes supracitadas] e descreve a postura apropriada da esposa em relação ao seu marido: obediência em termos de princípios [éticos, morais, religiosos]; serviço atencioso e diligente nas atividades práticas do dia a dia. Além disso, resolve sem dificuldade a lacuna entre os deveres religiosos e as tarefas diárias: o serviço da esposa para seu marido no lar é [grifo da autora] sua adoração ao seu deus²⁴⁸.

Considerando isso, vejamos agora que a primeira instrução do *Manu-smṛiti* se volta à proteção constante que deve ser oferecida às mulheres que é, redundantemente, retificada em outro momento, ao se referir aos deveres de homens e mulheres em geral: “Dia e noite as mulheres devem ser mantidas por seus protetores em estado de dependência e permanecer sob

²⁴⁶ As referências a episódios do *Mahābhārata* se baseiam na edição de tradução e organização de Mohan Kisari Ganguli (*The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*. Translation in prose Mohan Kisari Ganguli. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004, 4 vols.); quando não informado diferentemente.

²⁴⁷ *bhartuḥ śuśrūṣaṇam strīṇām paro dharmo hy amāyayā | tad-bandhūnām ca kalyāṇaḥ prajānām cānupoṣaṇam* || (SB 10.29.24)

²⁴⁸ STRĪDHARMAPADDHATI. The perfect wife, by Tryambakayajvan. Translation and commentary I. Julia Leslie. New Delhi: Penguin Books, 1995, p. 29.

a autoridade das pessoas de quem dependem ocupadas em atividades que lhe dêem prazer”²⁴⁹; e “Uma mulher permanece sob a guarda de seu pai durante a infância, de seu marido durante a juventude e de seus filhos durante sua velhice. Ela não deve nunca conduzir-se a seu capricho”; o que é também corroborado no *Yājñavalkya-smṛti*: “O pai deve protegê-la quando ela é uma donzela; o marido, depois dela se casar; e o filho, em sua velhice. Na ausência destes, os parentes devem fazê-lo; independência não cabe à mulher”²⁵⁰.

Entretanto, logo adiante, se afirma que a efetiva proteção só se dá quando a mulher voluntariamente a aceita: “Encerradas em casa, sob a guarda de homens fiéis e dedicados, as mulheres não estão, de fato, sem segurança: só estão em perfeita segurança aquelas que se guardam por sua própria vontade”²⁵¹.

As restrições que devem ser impostas às mulheres como parte da proteção seriam: “Ingerir bebidas embriagantes, más companhias, ficar longe de seu marido, perambular, se entregar ao sono em horários inapropriados e residir com outros [não familiares] são as ações que tendem a corromper as mulheres”²⁵².

Por outro lado, voluntariamente sob proteção ou não, as mulheres são passíveis de responder por seus atos: “Uma esposa, um filho, um servo, um discípulo ou um irmão considerado culpado de um delito, deve ser punido com uma corda ou uma vara de bambu. Entretanto, deve ser punido na parte inferior do corpo, nunca na parte superior. Por puni-lo de outra forma, o algoz receberá a punição equivalente àquela do ladrão”²⁵³; e “Um pai, um mestre, um parente, uma mãe, uma esposa, um filho ou um oficiante sacrificial, que falhe no cumprimento de seu dever (*svadharma*) deve ser punido pelo rei”²⁵⁴.

Entretanto, a falha na execução do *dharma* em relação à pessoa sob sua proteção ou tutela, acarreta, por sua vez, uma responsabilidade (reação) sutil (*karma*) ou legal para o responsável: “O ônus por um aborto recai sobre aquele que preparou o alimento [que supostamente causou o feticídio]; sobre o marido, pela infidelidade da esposa; sobre o mestre,

²⁴⁹ *asvatantrāḥ striyaḥ kāryāḥ puruṣaiḥ svair divānīśam | viṣayeṣu ca sajjantyāḥ saṁsthāpyā ātmano vaśe ||*
pitā rakṣati kaumāre bhartā rakṣati yauvane | rakṣanti sthavire putrā na strī svātantryam arhati || (MS 9.2-3)

²⁵⁰ *rakṣet kanyāṁ pitā vinnāṁ patiḥ putrāḥ tu vārdhake | abhāve jñātyas teṣāṁ na svātantryam kvacit striyāḥ ||*
(YS 1.85)

²⁵¹ *arakṣitā gr̥he ruddhāḥ puruṣair āptakāribhiḥ | ātmānam ātmanā yās tu rakṣeyus tāḥ surakṣitāḥ ||* (MS 9.12)

²⁵² *pānaṁ durjanasaṁsargaḥ patyā ca viraho 'aṭanam | svapno 'anyagehavāśaś ca nārīsaṁdūṣaṇāni ṣaṭ ||*
(MS 9.13)

²⁵³ *bhāryā putrāś ca dāśaś ca preṣyo bhrātrā ca sodaraḥ | prāptāparādhās tāḍyāḥ syū rajjvā veṇudalena vā ||*
prṣṭhatas tu śarīrasya nottamāṅge katham cana | ato 'anyathā tu praharan prāptaḥ syāc caurakilbiṣam ||
(MS 8.299-300)

²⁵⁴ *pitācāryaḥ suhṛt-mātā bhāryā putraḥ purohitaḥ | nādaṇḍyo nāma rājño asti yaḥ svadharme na tiṣṭati ||*
(MS 8.335)

pelo erro do discípulo; sobre o oficiante líder, pela falha do oficiante subalterno”²⁵⁵. Para se evitar essa falta, há, em relação às mulheres as seguintes observações: “Um pai é repreensível se não dá sua filha em matrimônio em tempo oportuno. Um marido é repreensível se não se aproxima de sua esposa no período fértil. Um filho é repreensível se, após a morte do marido, não protege sua mãe”²⁵⁶; pois, “As mulheres devem ser protegidas das mais leves influências degradantes, uma vez que uma mulher não protegida aflige ambas as famílias [natural e de matrimônio]. Essa proteção é o supremo dever de todos os *varṇas*; mesmo fraco [doente ou deficiente] os maridos devem se esforçar em proteger suas esposas”²⁵⁷.

Todas as prerrogativas de proteção às mulheres as levam à permanência na abrangência doméstica, onde essa proteção é de fato efetiva, e, dessa forma, as mantendo no aprendizado e na prática da tradição, dos costumes, da ideologia da família, as tornado *kula-striyaḥ*²⁵⁸ ou “mulheres de família”. Uma das justificativas para essa proteção e circunscrição ao âmbito e convívio quase exclusivamente familiar é apresentada na *Bhagavad-gītā*: preservação do sistema hereditário dos *varṇas*.

No campo de batalha de Kurukṣetra, as duas dinastias mais importantes e relacionadas por parentesco, os Kurus e os Pāṇḍavas, estavam prestes a se enfrentar em uma batalha mortal para uma das dinastias, foco central do épico *Mahābhārata*. Arjuna, um dos Pāṇḍavas, tinha como seu quadrigário o próprio deus encarnado Kṛṣṇa, que por várias reviravoltas durante as tentativas diplomáticas para se evitar o confronto fatal, optara por não lutar e se manter neutro no campo de batalha. Momentos antes de se iniciar o confronto, Arjuna observa os dois lados de inimigos e fraqueja: como poderiam participar em uma batalha mortal entre parentes? Como ele poderia enfrentar seu avô, tios e primos matando-os? Nesse instante, ele pede a Kṛṣṇa que o ilumine, que lhe dê conhecimento acerca da verdade das coisas, da Verdade Absoluta, aceitando-o como mestre e como a própria Pessoa Suprema. Assim, a *Bhagavad-gītā* se dá, como o diálogo, a canção (*gītā*), de mestre para discípulo, da Pessoa Suprema (Bhagavān) para a alma espiritual (*jīva*).

O primeiro capítulo da *Bhagavad-gītā* se dedica a apresentar os argumentos de Arjuna para que não haja a batalha. Seus argumentos são pautados pela ética e moral védicas; são fidedignas frente aos *Vedas* e cabe à Pessoa Suprema relativizá-las, adequando-as a tempo,

²⁵⁵ *annāde bhrūṇahā mārṣṭi patyau bhāryāpacāriṇi | gurau śiṣyaś ca yājyaś ca steno rājani kilbiṣam ||* (MS 8.317)

²⁵⁶ *kāle 'adātā pitā vācya vācyaś cānupayan patiḥ | mṛte bhartari putras tu vācya māturarakṣitā ||* (MS 9.4)

²⁵⁷ *sūkṣmehyo 'api prasaṅgebhyaḥ striyo rakṣyā viśeṣataḥ | dvayor hi kulayoḥ śokam avaheyurarakṣitāḥ || imam hi sarvavarṇānām paśyanto dharmam uttamam | yatante rakṣitum bhāryām bhartāro durbalā api ||* (MS 9.5-6)

²⁵⁸ BG 1.40.

local e circunstância específicas – na tradição, ao começo da Era de Ferro, *Kali-yuga*, há aproximadamente 5.000 anos atrás –; papel da categoria literária sânscrita *Smṛti*, tal como o *Mahābhārata* é. Nessa perspectiva, Arjuna discorre sobre os malefícios que adviriam da morte dos membros das dinastias, todos *kṣatriyas*, responsáveis pela conduta exemplar para os *varṇas vaiśya* e *śūdra*, e principalmente dos mais velhos dessas dinastias, presentes no campo de batalha.

Dentre seus argumentos, Arjuna apresenta aqueles referentes às consequências para as mulheres de perder seus pais, maridos e filhos – protetores legítimos –, quais sejam:

É dito [na tradição] que, com a destruição da família [no campo de batalha], as tradições familiares são interrompidas e a religião eterna, ou o conhecimento dos deveres [*sanātānā-dharma*], sendo assim perdida, lega a todos os descendentes à irreligião, ou à ignorância acerca dos deveres [*adharma*]. A irreligião se tornando predominante, ó Kṛṣṇa, faz com que as mulheres das famílias se tornem degradadas. Devido à decadência feminina, ó descendente de Vṛṣṇi, progênie indesejada [*varṇa-saṅkara*, ou advinda da mistura dos *varṇas*] vem a existir. Um aumento de progênie indesejada [não-planejada, sem ritos de passagem reformatórios, purificadores] certamente proporciona uma vida infernal, tanto para as famílias, como para aqueles que as destruíram. E, conseqüentemente, as oferendas aos antepassados cessariam. Devido às más ações daqueles que destroem famílias, que ocasionam a progênie indesejada, os projetos comunitários e as tradições familiares são permanentemente destruídos [devido à ausência dos *varṇas* e do cumprimento dos deveres rituais/sociais concernentes a cada um]. Ó Kṛṣṇa, ó Janārdana [mantenedor das entidades vivas], eu ouvi pela sucessão discipular que aqueles cujas tradições familiares [*kula-dharma*] são destruídas vivem como constantemente no inferno²⁵⁹.

Ora, a proteção às mulheres está direta e irrefutavelmente relacionada à manutenção do sistema social pela fertilidade e parentesco; tanto que há prerrogativas contra a mistura dos *varṇas*, principalmente pela união entre uma mulher de camada superior e um homem de camada inferior; pois, “Uma mulher sempre dá à luz a um filho dotado das mesmas qualidades daquele que a engravida. Assim, pela pureza de sua progênie, um marido deve sempre proteger sua esposa com o maior zelo”²⁶⁰; “Na verdade, um marido preserva sua linhagem, seus costumes, sua família e a si mesmo, assim como ao seu dever, protegendo sua

²⁵⁹ *kula-kṣaye prajāsyanti kula-dharmāḥ sanātānāḥ | dharme naṣṭe kulam kṛtsnam adharmo 'bhibhavaty uta || adharmābhibhavāt kṛṣṇa pradūṣyanti kula-striyaḥ | strīṣu duṣṭāsu vārṣṇeya jāyate varṇa-saṅkaraḥ || saṅkaro narakāyaiva kula-ghnānām kulasya ca | patanti pitaro hy eṣāṃ lupta-piṇḍodaka-kriyāḥ || doṣair etaiḥ kula-ghnānām varṇa-saṅkara-kāraḥ | utsādyante jāti-dharmāḥ kula-dharmās ca śāśvatāḥ || utsanna-kula-dharmānām manuṣyānām janārdana | narake niyataṃ vāso bhavātīty anuśūruma ||* (BG 1.39-43)

²⁶⁰ *yādṛśaṃ bhajate hi strī sutaṃ sūte tathāvidham | tasmāt prajāviśuddhyartham striyaṃ rakṣet prayatnataḥ ||* (MS 9.9)

esposa”²⁶¹. Não só há a advertência da degradação do sistema de *varṇas* hereditário com a união de mulheres com homens de *varṇas* inferiores, mas elas mesmas se degradariam, uma vez que, “Assim como um rio adquire a qualidade salina em contato com o oceano, uma mulher adquire as qualidades [traços de personalidade e de caráter] do homem a quem se une em matrimônio”²⁶².

Lembremos, também, a relevância que a origem sagrada dos *varṇas* tem, resultando na prerrogativa de sua preservação, a qual equivalente a do ritual: o sistema óctuplo, de camadas sociais e estágios da vida, surge da própria Pessoa Suprema, na cosmogonia, estabelecendo a ordem (*rta*) no mundo, a ordem entre os homens para que a sociedade haja em harmonia entre as partes do corpo social, que é ao mesmo tempo o corpo do Puruṣa, como Kṛṣṇa afirma na *Bhagavad-gītā*, ser aquele que manifesta (*sṛṣṭam*), ou cria, o sistema de camadas sociais (*cātur-varṇyam*)²⁶³.

A injunção de proteção contínua à mulher, pelo pai, então, pelo marido e, enfim, pelos filhos, resulta praticamente na convivência apenas com pessoas da família e do mesmo *varṇa* – exceto em matrimônios nos quais a esposa é a segunda, a terceira ou a quarta, podendo estas ser de outro *varṇa* – e a absorção de uma conduta e de um imaginário totalmente voltados para a realidade e necessidades deste. O *varṇa* “se caracteriza, portanto, e desde sempre, como um grupo endogâmico, com lugares definidos dentro da hierarquia social e com funções específicas para cada grupo. Essas funções abarcam tanto a esfera ético-econômico-social como a ritual”²⁶⁴. A mulher, no contexto social da Índia antiga, parece estar circunscrita ao seu grupo (*varṇa*) social desde o nascimento e a presença e submissão de um ente próximo masculino garante que assim permaneça.

Na sua tese sobre os gêneros em termos de léxico e, assim, do discurso no *Ṛg-Veda*, *Decoding Gender in the Rig Veda. The rhetoric of women's discourse*²⁶⁵, Gabriela N. Ilieva, ao fazer um levantamento dos termos usados e da sua frequência para denotar a mulher e o homem, demonstrará, em relação à injunção de que a mulher deve estar sob a proteção e guia de um ente masculino, que isso é refletido no discurso pelo fato de que a mulher é referida majoritariamente em termos de suas relações familiares e, sobretudo, dos homens parentes: “mãe” (*mātṛ*), “esposa” (*jāyā*, *jani*, *patnī* – de fato, é assim que ela é referida quanto às suas

²⁶¹ *svām prasūtiṁ caritrām ca kulam ātmānam eva ca | svarṇam ca dharmam prayatnena jāyām rakṣan hi rakṣati* || (MS 9.7)

²⁶² *yādṛg guṇena bhartrā strī saṁyujyeta yathāvidhi | tādṛg guṇā sā bhavati samudreṇeva nimnagā* || (MS 9.22)

²⁶³ *cātur-varṇyam mayā sṛṣṭam guṇa-karma-vibhāgaśah | tasya kartāram api mām viddhy akartāram avyayam* | (BG 4.13)

²⁶⁴ OLIVEIRA, op. cit., p. 78.

²⁶⁵ Tese (Ph.D.) – University of Minnesota, 2000.

funções na arena sacrificial), “viúva” (*vidhavā*) e filha (*duhitṛ*); mais ainda, a filha só é mencionada em relação ao “pai” (*pitr*) e a mãe em interação com o filho (*sūnu*, *putra*)²⁶⁶. Por outro lado, o homem é referido igualmente em termos de suas relações de parentesco, como “pai” (*pitr*), “esposo” (*pati*), filho (*sūnu*), mas também de acordo com o *varṇa*, com a função específica na arena sacrificial, por exemplo, como o oficiante (*hotādhvaryu*), aquele que lida com o fogo sacrificial (*agnimindha*), recitador (*śamstaṇ*), entre outros, e com sua profissão, como vaqueiro (*paśupan*), carpinteiro (*takṣan*), médico (*bhiṣaj*), etc²⁶⁷.

Nota-se, assim, que os termos aplicados ao homem indicam sua atuação no âmbito público e sacrificial diversa e especificamente, enquanto os termos referentes às mulheres a relacionam com os setores familiares, domésticos, conjugais.

Dessa forma, o *strī-dharma* apresentado anteriormente, tanto no que se refere à condição de proteção contínua e rendição a uma figura masculina por parentesco, quanto às atividades do âmbito doméstico, é corroborado pelas referências lexicais às mulheres e pela ausência de termos referentes a atividades de outros domínios ou atividades.

Tendo visto como a sociedade da Índia antiga, por meio dos *Vedas* e do pensamento bramânico, estabelece a organização social por camadas hereditárias (*varṇas*) e em torno do sacrifício (*yajña*), determinando como guia de ação e, também, meta sócio-ritual *ṛta* (“ordem do mundo”) e *dharma* (“dever ritualístico”, “dever natural”), com o intuito de que todos ajam de acordo com sua natureza (nascimento, vocação natural, gênero), passamos agora para o próximo capítulo que trata dos *samkāras* (“ritos de passagem”) e dos *āśramas* (estágios etários da vida), para podermos apreender sintética ou panoramicamente os ritos pelos quais os indivíduos eram submetidos visando sacralizar a existência e torná-los aptos à efetiva participação e contribuição à prática ritual e ao cumprimento de seu dever para com a sociedade.

²⁶⁶ Idem, ibidem, p. 51.

²⁶⁷ Idem, p. 52.

Capítulo 2. Os *Saṃskāras* (ritos de passagem) e *Āśramas* (estágios etários da vida) em relação às mulheres *brāhmaṇas* (sacerdotisas) e *kṣatriyas* (guerreiras)

A palavra *saṃskāra*, advinda da junção de *saṃ-* (semelhante ao *si-*, do grego; “juntamente”, “completamente”, “perfeitamente”) e *-kāra* (da raiz sânscrita *KṚ*, “criar”, “aumentar”, “produzir”, “fazer”), significa “fazer perfeitamente”, “produzir completamente”, “refinar completamente”. De acordo com Monier-Williams, considerando diretamente a denotação de ritual, significa tanto “preparação”, “boa-formação”, como “purificação”, “tornar sagrado”.

Em termos de ritual, conforme Pandey²⁶⁸, os *saṃskāras* combinam as noções védicas de *śuddhi* (“purificação”), *prāyaścitta* (“expição”, “redenção”) e *vrata* (“voto”), por meio de cerimônias, semelhante ao sacramento cristão, como ato religioso que tem por objetivo a santificação daquele ou daquilo que é objeto desse ato, ou ainda como ritos de passagem (*life-cycle rituals*): “(...) seu objetivo é sacralizar e refinar o corpo e a mente do indivíduo desde a concepção e posteriormente, pois, de acordo com a tradição hindu, a vida começa no momento da concepção e não simplesmente no momento do nascimento”²⁶⁹.

Os *saṃskāras* são executados com a recitação de hinos ou *mantras* imprescindíveis a todas as atividades rituais da cultura védica, sendo estes motivos de coerção (agem sobre a ação ritual, os oficiantes e os *devas*), separação (seja em termos de ritual/não-ritual, *ṛta/anṛta*, *dvijas/sūdras*) ou de associação sociais (dinâmica de relações entre *varṇas* ao redor dos sacrifícios).

Os *mantras* representam a presença e o poder dos *devas* através do verbo, no som que incorpora o sagrado invocando e acionando o poder socialmente estabelecido por meio da ação ritual, com seus efeitos mentais e culturais manifestados pelo oficiante. Mesmo que nos ritos a massa social (os *sūdras*) não esteja e nem possa estar presente, a abrangência social total do sacrifício (e, por conseguinte, do poder sócio-ritual dos *brāhmaṇas*) se impõe, por se caracterizar (o rito e seu oficiante) como força máxima do sistema social ou a cabeça de um corpo (conforme o *Puruṣa-sūkta*) que se faz legítimo pela exclusividade da vocação dos *brāhmaṇas* de recitar sons divinos que, obviamente, só podem emergir da boca social que representa a sua cabeça pensante e orientadora: “Todo o universo está sujeito aos deuses; os

²⁶⁸ PANDEY, Rajbali. **Hindu Saṃskāras**. Socio-religious study of the Hindu Sacraments. Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1998, p. 15.

²⁶⁹ STORK, Hélène. Mothering rituals in Tamilnadu: some magico-religious beliefs. In: LESLIE, Julia. **Roles and Rituals for Hindu Women**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 97 [... their object is to sanctify and refine the body and mind of the individual from conception onwards, for according to the Hindu tradition, life starts from the moment of conception and not simply from the moment of birth.].

deuses estão sujeitos aos *mantras*; os *mantras*, aos *brāhmaṇas*; portanto, os *brāhmaṇas* são nossos deuses”²⁷⁰.

Tais *mantras*, variando de acordo com as diretrizes específicas de cada rito, combinados com gestos simbólico-rituais (*mudrās*), purificações com água, produção de amuletos e sacrifício de fogo com as devidas oblações aos *devas*, se apresentam como manifestação do poder sócio-ritual dos oficiantes e, assim, necessária para interceder junto aos *devas*. Sem a legitimação védica dessa intermediação não seria possível manter as práticas rituais atreladas à “uma sociedade imóvel caracterizada por uma estratificação demasiadamente marcada em classes e subclasses fortemente hierarquizada”²⁷¹.

Os *samskāras*, nessa sociedade ideal da literatura, são relacionados com fases etárias do indivíduo (*āśramas*), marcando transições e permitindo a participação em rituais e atividades sociais relacionados com seu *dharma* pessoal. Sobretudo, visam tornar o indivíduo mais refinado material e espiritualmente: o eleva ao *status* de civilizado (*ārya*), uma vez que lhe outorga o acesso ao processo de aprendizado baseado nos *Vedas*, na tradição, tanto para as atividades de subsistência (econômicas) de acordo com seu *varṇa*, como de atividades rituais (o contato com os *Vedas*, como literatura teórico-ritual, tem por objetivo elevar o indivíduo em termos de consciência, do sagrado).

Pandey lista quatro sentidos, razões ou propósitos dos *samskāras*: 1. remoção de influências hostis; 2. atração de influências favoráveis; 3. objetivos materiais; e 4. celebração.

Executam-se os *samskāras* com o intuito de se eliminar ou prevenir influências sutis ou ataques hostis, como apontam os hinos RV X.162 e AV VIII.6. Uma vez que o chefe de família tem o dever e, conseqüentemente, a ansiedade por proteger sua família, executa ritos para apaziguar e/ou afastar *piśacas* (“espíritos hostis”, “vampiros”), *bhūtas* (“fantasmas”) – havendo ritos de exorcismo ou expulsão local desses – e *rākṣasas* (“seres adversos”). A maioria dos ritos é contra os *rākṣasas*, pois, parecem oferecer o maior perigo imediato, sendo uma espécie de super-humanos adversários dos *devas* e, por isso, comumente referidos como “demônios” – sabemos como tal tradução pouco ou nada nos diz respeito quanto ao que a cultura védica realmente entendia ser um *rākṣasa*, já que, por exemplo, seguem o *dharma* e *varṇāśrama*, fazem sacrifícios, adquirem benefícios deles, etc., tendo como única adversidade

²⁷⁰ *devādhīnam jagatsarvam mantrādhīnās ca devatāḥ mantrās ca brāhmaṇādhīnā brāhmaṇa mama devatāḥ* || (Apud MONIER-WILLIAMS, Monier. **Brahmanism and Hinduism: Or Religious Thought and Life in India as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindus**. Montana, USA: Kessinger Publishing, 2005, p. 201-202)

²⁷¹ AGNOLIN, O **apetite da Antropologia**, p. 200.

entrar em guerras contra os *devas* e serem movidos por intuítos egoístas e materiais. Enquanto se expulsa ou previne a aproximação de *pīśacas* e *bhūtas*, há ritos em que se glorifica um *rākṣasa* e lhe são feitas oferendas almejando sua satisfação e afastamento. Culturalmente, isso reflete um pensamento bramânico recorrente baseado em opostos: *devas/rākṣasas*; feminino/masculino; planos superiores/inferiores; pureza/impureza; *dharma/adharma*; *ṛta/anṛta*. Ou seja, aqui verificamos um certo “além do bem e do mal” presente na Índia antiga, como que legitimando a diversidade das éticas sociais – através das quais o bem e o mal são relativos e diferenciados – bem como aferindo que, em quintessência, deve-se ir para além das denominações e aparências, o que implica apregoar uma consciência que deve incondicionalmente está apta a aceitar os opostos, o belo e o horror, como parte de uma mesma face do mundo, como natureza ontológica da existência que prende a mente em dualidades, mas que, através de tais ritos, se supera, quando tudo é *ṛta*, ou “ordenado”. Seria algo como superar as aparências pelo efeito primaz do rito; algo também presente na arte, no sexo e em todas as ações que possam aludir uma revivescência do *ātman* (o “eu”; a “alma”) original.

Executam-se *samskāras* também para atrair influências favoráveis ou auspiciosas. Considerando que há um *deva* específico para cada ato, cada objeto e cada período da vida, durante os *samskāras* essas divindades são invocadas por meio dos hinos e as propiciações têm o objetivo de satisfazê-las. Por exemplo, Viṣṇu (Suprema Pessoa, Puruṣa) é a divindade responsável pela concepção, da mesma forma que Prajāpati²⁷² (“Progenitor das entidades vivas”) o é pelo matrimônio e assim por diante. Em outras palavras, cada gesto ritual faz parte da coreografia divina; um ato sagrado que conduz a todo momento a estar conectado, sintonizado, ao extra-mundano, aos *devas*. Os ritos tendem a coagir os indivíduos a sempre se lembrarem dos *devas*, do extra-mundo, e nunca se esquecerem destes.

Além dos objetivos acima, há a execução de *samskāras* com o intuito de se obter progênie, riqueza, gado, longevidade, poder, inteligência, fama, etc. E, finalmente, há aqueles cujo intuito é a demonstração de sentimentos (alegria pela chegada de um filho; um casamento, lamento pela partida de um parente, etc.) que simbolicamente são expressados pela decoração, banquete, procedimentos ritualísticos e são anunciados na recitação dos hinos. Mais uma vez o cotidiano e a apreensão de suas memórias em harmonia com o sagrado.

²⁷² Prajāpati é o semideus cuja presença é a mais recorrente nos rituais domésticos como o semideus de preside por sobre processos da vida sexual, como concepção, nascimento, casamento, etc. (cf. GONDA, Jan. The popular Prajāpati, *History of Religions*, University of Chicago Press, vol. 22, n. 2, Nov./1982, p. 131).

A importância dos *saṃskāras* para a preparação e outorga ao indivíduo para agir na esfera do sagrado, dos rituais, é tamanha, que a mãe gestante tem restrições quanto à sua participação nos sacrifícios por levar para arena sacrificial um indivíduo ainda não purificado, refinado, preparado ritualmente, por meio dos *saṃskāras*, especialmente o de iniciação espiritual, o *upanayana*: “(...) mulheres grávidas não podem ser consagradas [procedimento realizado durante os sacrifícios] de forma alguma, porque o feto não está ritualmente apto (...)”²⁷³.

O termo *saṃskāra* também é compreendido como “marca”, “impressão”, e isso se relacionaria com a impressão psicológica advinda da dramaticidade dos rituais, servindo como suporte psicológico para o comportamento do indivíduo conforme as expectativas e regras do grupo social no qual ele se insere: “Os *saṃskāras* são, na verdade, performances expressivas e simbólicas. Eles também contêm discursos dramáticos e gestos teológicos. (...) Seu teatro era a casa, seu protagonista, o chefe de família e a deidade dirigente, o fogo [sagrado] doméstico, ao lado do qual tudo era encenado”²⁷⁴.

Além disso, os *saṃskāras*, dentro dessa denotação, teriam a função de imprimir, corrigir, extinguir ou modificar “impressões cristalizadas”, ou *vāsanās*, no indivíduo, oriundas de experiências vividas, tanto na vida atual como nas anteriores: “*Vāsanās* são diversos vestígios sutis na forma de características ou padrões de comportamento que a força dos *saṃskāras* produz”²⁷⁵.

Os *saṃskāras* são descritos em alguns hinos védicos (dentre os quais citaremos alguns mais adiante) em alguns textos *Brāhmaṇas*, na literatura *Smṛti*, assim como, e mais detalhadamente, nos *Gṛhyasūtras*, manuais de rituais para a família, cuja compilação apresenta aspectos do período védico (*Śruti*) e épico-bramânico (*Smṛti*), ao mesmo tempo em que acrescenta detalhes e procedimentos originados posteriormente.

Pandey adverte que essas literaturas serviam como manuais ou códigos para/de um tempo e local determinados, não apresentando os *saṃskāras* em sua evolução histórica²⁷⁶. Assim, compreendemos que a presença de hinos destinados, por exemplo, à concepção, à

²⁷³ JAMISON, op. cit., p. 34 [... pregnant women cannot be consecrated at all, because the *fetus* is not ritually fit...].

²⁷⁴ PANDEY, op. cit., p. vii-viii [The *Saṃskāras* are, in fact, expressive and symbolic performances. They also contain dramatic utterances and theological gestures. ... Their theatre was the home, their chief actor the householder and the presiding deity the domestic Fire, by the side of which they were staged.].

²⁷⁵ WHICHER, Ian. The liberating role of *saṃskāra* in classical yoga. **Journal of Indian Philosophy**, Netherlands, Springer, n. 33, 2005, p. 605 [*Vāsanās* are the various subtle traces in the form of personality traits or habit patterns that the strength of *saṃskāras* produces.].

²⁷⁶ Ibidem, p. vii.

proteção ao feto e parto, ao matrimônio e aos funerais no *Ṛg-veda* e outros, como a raspagem da cabeça, no *Atharva-veda*, indica certamente a existência e a prática de ritos de passagem desde uma Antigüidade muito remota na Índia; porém, não é possível datar a inserção dos *saṃskāras* (complementares) na tradição de forma cronológica.

Portanto, listaremos abaixo os *saṃskāras* como se apresentam nos *Gṛhyasūtras*, considerando este estabelecimento de ritos como provavelmente um fruto maduro do período védico no épico-bramânico. Sobretudo, apresentaremos os *saṃskāras* referentes à concepção e primeira infância conforme os encontramos no *Yājñavalkya-smṛti* como aqueles que deveriam ser feitos para os *dvijas*:

O *Garbhādhānam* [concepção] durante a concepção, o *Puṃsavanam* [propiciação por um menino] antes da movimentação do feto²⁷⁷, o *Sīmantonayana* [proteção e boa-formação, especialmente da mente] no sexto ou oitavo mês e o *Jāta-karma* durante o parto. *Nāma-karaṇa* [anúncio do nome] deve ocorrer no décimo primeiro dia após o nascimento. No quarto mês, faz-se o *Niṣkrāmaṇam* [primeira saída de casa]. O *Annaprāśana* [primeira ingestão de grãos] é executado no sexto mês, quanto o *Cūḍa-karaṇam* [raspagem da cabeça] deve ser realizado de acordo com os costumes da família²⁷⁸.

Os *saṃskāras* de menor importância para nós, tanto porque são apenas destinados aos meninos (por sua residência na casa do *guru* ou por ser exclusivamente masculinos), como por não serem unanimemente considerados originários do período védico ou épico-bramânico, não serão, aqui, detidamente descritos. Será o caso do *Vedārambha-saṃskāra* (rito da iniciação aos estudos dos *Vedas*), do *Keśānta-saṃskāra* ou *Godāna* (rito do primeiro barbear) e do *Samāvartana-saṃskāra* ou *Snāna-saṃskāra* (rito da graduação/término dos estudos).

Esses três ritos são exclusivamente masculinos e executados durante a estadia do menino na casa do *guru*. Por sua especificidade, têm execuções semelhantes: contêm um sacrifício de fogo, presentes ao *guru*, a parte específica do rito (votos, performance, hinos) e se encerravam com banquetes para *brāhmaṇas*, parentes e convidados. Além disso, são denotadores das fases masculinas de amadurecimento e inserção na sociedade por meio dos estudos formais, da transição para a vida adulta (posse de barba) e a formatura, que atesta

²⁷⁷ É interessante notar que, no segundo para o terceiro mês de gestação, o feto faz a primeira movimentação no útero: modifica sua posição até então semelhante à da mãe para uma inversa, com o rosto voltado para as costas dela.

²⁷⁸ *garbhādhānam ṛtau puṃsaḥ savanam spandanāt purā | śaṣṭhe'aṣṭame vā sīmanto māsy ete jātakarma ca || ahany ekādaśe nāma caturthe māsi niṣkramaḥ | śaṣṭhe'annaprāśanam māsi cūḍa kārya yathākulam ||* (YS 1.11-12)

estar pronto para assumir os papéis que lhe cabem perante a sociedade, dentre os quais se encontra o casamento. Dentre estes ritos, o mais antigo parece ser o do primeiro barbear²⁷⁹, cujo hino de invocação e performance se encontra no *Atharva-veda*:

*āyam agant savitā kṣureṇoṣṇena vāya udakenehi |
 ādityā rudrā vasava undantu sacetasah somasya rājño vapata pracetasah || (01)
 aditiḥ śmaśru vapatvāpa undantu varcasā |
 cikitsatu prajāpatir dirghāyutvāya cakṣase || (02)
 yenāvapat savitā kṣureṇa somasya rājño varuṇasya vidvān |
 tena brāhmaṇo vapatedamasya gomān aśvavān ayam astu prajāvān || (03)*

Savitar veio até aqui com a lâmina.
 Vem, ó Vāyu, com a água aquecida.
 Com o mesmo intuito, que os Ādityas, os Rudras
 e os Vasus umedeçam o cabelo.
 Raspa [o cabelo] aquele que conheça o rei Soma (01).
 Que Aditi raspe os cabelos e que a água os lave com sua força.
 Que Prajāpati mantenha sua saúde
 para a visão e dias de vida longa (02).
 A lâmina usada por Savitar para o corte,
 que conhece Varuṇa e o rei Soma,
 Com esse corte que este, ó *brāhmaṇa*,
 que haja riqueza em cavalos e progênie (03) ²⁸⁰.

Para uma melhor compreensão dos *saṃskāras* e sua aplicação no decorrer da vida dos indivíduos da Índia antiga, devemos apreendê-los em relação aos *āśramas* (“fases da vida”), quais sejam, o *brahmacārī-āśrama* (fase de estudante) e os *saṃskāras* relativos às iniciações para a educação, *gṛhastha-āśrama* (fase de vida como chefe de família) e a cerimônia do casamento (e leva-se em conta que o chefe de família executa os *saṃskāras* para progênie e filhos até o começo da educação formal), *vānaprastha-āśrama* (fase de retiro para a floresta com o cônjuge) e *sannyāsa-āśrama* (fase de renúncia completa ao mundo fenomenal) e o abandono dos *saṃskāras*, por um lado, e aqueles referentes aos funerais, por outro lado.

Os *saṃskāras* fazem parte do *dharma* de todo indivíduo *dvija*, como segue, estando intrinsecamente conectados às funções sócio-rituais:

Aqueles que ininterruptamente foram reformados pelos *saṃskāras* são *dvijas*, ou “duas-vezes-nascidos”. Tais *brāhmaṇas*, *kṣatriyas* e *vaiśyas*, purificados por sua tradição familiar e conduta, devem praticar *ijyā* (“adoração”), *adhyayana* (“estudo dos *Vedas*”) e *dāna*, seguindo os

²⁷⁹ Cf. PANDEY, op. cit., p. 144-145.

²⁸⁰ AV VI.68 (Em relação às fontes, ver nota 295).

princípios dos quatro *āśramas* [*brahmacarya*, *gṛhastha*, *vānaprastha* e *sannyāsa*] ²⁸¹.

Assim, há os deveres gerais, como os supracitados e, além disso, cada *āśrama* possui seu *dharma* específico que, combinado com o *dharma* referente à camada social (*varṇa*), determina os deveres, as leis, as expectativas sócio-rituais de todos os indivíduos na sociedade védica sob os auspícios do sistema óctuplo social, o *varṇāśrama*.

A exigência pela execução dos *saṃskāras* para o *status* de um indivíduo como *ārya* ou membro dos três primeiros *varṇas* está, entre outras fontes, explícita no *Manu-smṛiti-saṃhitā* e no *Yājñavalkya-smṛiti*.

No *Manu-smṛiti-saṃhitā*, primeiramente, são apresentados os benefícios para esta existência e para a próxima: “Por meio dos auspiciosos ritos védicos, os *saṃskāras* devem ser executados para a purificação dos corpos dos *dvijas* [duas-vezes-nascidos], na concepção e em outras ocasiões. Estes ritos reformatórios são purificatórios tanto nesta vida [neste mundo], como na próxima”; e “Com as oblações ao fogo para a consagração do útero, a purificação pós-parto, a raspagem da cabeça e iniciação com cordão, as imperfeições [impurezas] advindas do contato com o sêmen e o útero impressas no *dvija* são permanentemente extintas” ²⁸².

Em relação às mulheres, há instruções específicas, tais como: “Os mesmos *saṃskāras*, sem os *mantras*, devem ser executados para as mulheres no devido tempo, visando sua purificação” ²⁸³; e “No caso das mulheres os ritos purificatórios devem ser executados sem os *mantras*, com exceção do casamento” ²⁸⁴. Por estes excertos compreendemos que as mulheres passavam pelos *saṃskāras* e aparentemente por todos da infância; ou seja, com exceção daqueles realizados durante a residência dos meninos/jovens na casa do *guru*. Assim, nosso intuito é discorrer sobre cada um deles, considerando que são aplicados às mulheres, conforme recomendado pela literatura.

²⁸¹ *saṃskārā yatrāvicchinnāḥ sa dvijo 'jo jagāda yam | ijjādhyayana-dānāni vihitāni dvijanmanām || janma-karmāvadātānām kriyāś cāśrama-coditāḥ |* (BP VII.11.13)

²⁸² *vaidikāḥ karmabhiḥ puṇyair niṣekādir dvijanmanām | kāryaḥ śarīrasaṃskāraḥ pāvanaḥ pretya caiha ca || gārbhair homair jātakarma cauḍamaunḥjīnibandhanaiḥ | baijikaṃ gārbhikaṃ caino dvijānām apamṛjyate ||* (MS 2.26-27)

²⁸³ *amantrikā tu kāryeyaṃ strīṇām āvṛdaśeṣataḥ | saṃskārārthaṃ śarīrasya yathākālāṃ yathākramam ||* (MS 2.66)

²⁸⁴ *tūṣṇīm etāḥ kriyāḥ strīṇām vivāhas tu samantrakāḥ ||* (YS 1.13)

I. *Garbhādhāna-saṃskāra* (o Rito da Concepção)

O primeiro rito de passagem prescrito para um membro das três primeiras camadas da sociedade védica é o da concepção, o *Garbhādhāna*. Conforme Monier-Williams, *garbha* (da raiz sânscrita *GARBH*, “conceber”, “engravidar”, “abranger”, “compreender”) significa útero, enquanto *ādhāna* significa o ato de depositar, colocar ou, ainda, acender fogo – uma referência que está presente no hino referente ao *saṃskāra* em relação ao *deva* Agni.

A concepção deveria passar por esse *saṃskāra* (“rito reformatório”) para que não fosse apenas um *śaukra janma* (“nascimento por sêmen”, típico dos animais – BP 4.31.10), mas o nascimento de um *ārya*:

Pela ação do tempo, a terra se purifica. Pelo banho e higiene, o corpo é purificado. Pelos *saṃskāras*, o nascimento é purificado. Pelas austeridades, os *brāhmaṇas* se tornam puros. Pela caridade, as posses materiais se purificam. Pela satisfação, a mente se purifica e o eu (*ātman*) se purifica através da busca pelo eu (*ātma-divyayā*)²⁸⁵.

Além da preocupação com as linhagens, da descendência, especialmente masculina, depende o controle, a pureza e a continuidade do sistema social óctuplo, do de sacrifícios e da transmissão e exclusividade de acesso ao conhecimento védico. Além disso, os *saṃskāras* afetam o ciclo migratório da alma por reencarnações (*saṃsāra*) – mediadas pelas regras do *karma* (débitos e créditos advindos das ações), determinantes dos futuros nascimentos ou da liberação (*mokṣa*) –, proporcionando progênie que responda às necessidades de preservação, submissão e transmissão da cultura bramânica.

Além dos aspectos sócio-econômicos, como o fato de que o primogênito era o herdeiro universal, o sucessor na liderança da atividade econômica, no senhorio por sobre os servos, o responsável por arranjar os matrimônios (na ausência do pai) e por cuidar da mãe e das viúvas na família (quando o pai entrasse em *vānaprastha-āśrama* ou falecesse), possuía um dever sócio-ritual essencial: chamado em sânscrito de *putra*, o filho prevenia que seu pai fosse lançado aos planos inferiores, *Put*, ao acender sua pira funerária com o fogo sagrado do lar (o mesmo que fora usado em sua cerimônia de iniciação *dvija*, no matrimônio e, se *brāhmaṇa*, nas oblações diárias e diversos sacrifícios): “Uma vez que o filho previne que seu pai seja

²⁸⁵ *kālena snāna-saucābhyām saṃskārais tapasejyayā | śudhyanti dānaiḥ santuṣṭyā dravyāṇy ātmātma-vidyayā ||* (BP 10.5.4)

lançado aos planos inferiores, chamados *Put*, ele é conhecido como *putra*, nomeado pelo próprio progenitor da humanidade, Svayambhuva.”²⁸⁶.

Isso ocorre porque ao nascer o indivíduo acarreta três débitos: com os sábios, com os antepassados e com os *devas* e conforme o *Manu-smṛiti*: “Após haver quitado, de acordo com as instruções (*vidhi*), suas dívidas para com os grandes sábios (*mahā-ṛṣis*), os antepassados (*pitṛs*) e os *devas*, delegando a direção da casa ao filho, que permaneça lá, indiferente aos assuntos seculares”²⁸⁷; e “Após ter quitado seus débitos com os *devas*, os antepassados e os sábios, que dedique seus pensamentos à liberação (*mokṣa*). Porém, esforçar-se nesse caminho sem o cumprimento desses deveres, leva apenas à degradação”²⁸⁸.

Para extinguir essas dívidas, o *dvija* deveria cumprir os deveres (*dharma*) de cada *āśrama*:

Tendo estudado os *Vedas* de acordo com as prescrições (*vidhi*) [débito para com os sábios, quitado como *brahmacārī*, estudante], tendo gerado filhos de acordo com o *dharma* [débito para com os antepassados, quitado como *gṛhastha*, chefe de família] e oferecido sacrifícios no melhor de sua capacidade [débito para com os *devas*, quitado como *gṛhastha*], pode-se voltar os pensamentos para *mokṣa*. Um *dvija* que busca liberação sem ter estudado os *Vedas*, ter gerado filhos e oferecido sacrifícios, apenas se degrada²⁸⁹.

Portanto, ter um filho significa extinguir um débito com os antepassados ao mesmo tempo em que se garante a continuidade da adoração e oferendas feitas a eles, situados em *Pitṛloka* (“mundo dos manes”), sem as quais são degradados sendo lançados aos planos inferiores.

Por essa responsabilidade o filho é recompensado com a herança, pois:

No momento em que o primogênito nasce, um indivíduo se torna pai de um filho e se liberta da dívida com os antepassados. Por isso, o filho mais velho tem o direito de herdar todo o patrimônio familiar. Esse filho, com cujo nascimento se paga o débito com os antepassados

²⁸⁶ *put nāmno narakād yasmāt trāyate pitaraṁ sutaḥ | tasmāt putra iti proktaḥ svayam eva svayambhuvā ||* (MS 9.138)

²⁸⁷ *maharṣipitṛdevānām gatvānṛṣyaṁ yathāvidhi | putre sarvaṁ samāsajya vasen mādhyasthyam āśritaḥ ||* (MS 4.257)

²⁸⁸ *ṛṇāni trīṇy apākṛtya mano mokṣe niveśayet | anapākṛtya mokṣaṁ tu sevamāno vrajaty adhaḥ ||* (MS 6.35)

²⁸⁹ *adhītya vidhivad vedān putrāṁś cotpādya dharmataḥ | iṣṭvā ca śaktito yajñair mano mokṣe niveśayet || anadhītya dvijo vedān anutpādya tathā sutān | aniṣṭvā ca eva yajñaiś ca mokṣaṁ icchan vrajaty adhaḥ ||* (MS 6.35-37)

e se adquire a imortalidade, é progênie oriunda do dever (*dharma-putra*), enquanto os outros filhos são frutos do prazer (*kāma-jān*)²⁹⁰.

Outra informação que nos chega, também do *Manu-smṛiti*, e do *Mahābhārata* (XIII.104), é que há injunções quanto às datas mais propícias para a concepção no sentido de se assegurar um filho.

[Contando a partir do primeiro dia do fluxo menstrual] Nas noites pares os filhos são concebidos e as filhas nas noites ímpares. Assim, aquele que deseja filhos deve se unir a sua esposa no período apropriado [ou seja, depois do fluxo menstrual] e nas noites pares. Entretanto, um filho é produzido [independente do dia] se houver maior quantidade de sêmen, e uma filha, pela prevalência da esposa. Se ambos forem iguais, pode-se ter um eunuco ou gêmeos; por esgotamento ou debilidade, há infertilidade²⁹¹.

Havia, portanto, a ansiedade por um filho, mesmo que na ausência deste, sua responsabilidade em relação ao débito aos manes e seu papel nos ritos funerários fossem passados para um neto, assim como a herança:

Aquele que não possui filhos pode casar sua filha com estipulação que: ‘O varão nascido de seu ventre deverá executar minhas cerimônias *śrāddhas* (funerais) e me oferecer oblações [como antepassado]’, nomeando-a, assim, como *putrikā*²⁹².

[e] Tudo que se há dado à mãe no momento de seu matrimônio [dote] é herdado pela filha com o casamento e o filho de uma *putrikā* herda tudo que seu avô, sem filhos, possui²⁹³.

Entretanto, parece haver espaço para o recebimento da herança pela *putrikā*, conforme referência à prática existente desde a época do *Ṛg-veda* (I.124.7) e no *Manu-smṛiti*: “Um filho de um homem é como ele mesmo e uma filha [*putrikā*] é como um filho. Portanto, na presença de uma filha, que é idêntica ao pai, quem mais poderia tomar seu patrimônio?”²⁹⁴.

²⁹⁰ *jyeṣṭhena jātāmātreṇa putrī bhavati mānavah | pitṛṇām anṛṇas ca eva sa tasmāt sarvaṃ arhati || yasminnṛṇm saṁnayaṭi yena cānanyam aśnute | sa eva dharmajāḥ putraḥ kāmajān itarān viduḥ ||* (MS 9.106-107)

²⁹¹ *yugmāsu putrā jāyante striyo 'ayugmāsu rātriṣu | tasmād yugmāsu putrārthī saṁviśed ārtave striyam || pumān pumso 'adhike śukre strī bhavatyadhike striyāḥ | same 'apumān pumstriyauvākṣiṇe 'alpe ca viparyayaḥ ||* (MS 3.48-49)

²⁹² *aputro 'anena vidhinā sutām kurvita putrikām | yad apatyam bhaved asyām tan mama syāt svadhākaram ||* (MS 9.127)

²⁹³ *mātus tu yautakam yat syāt kumārībhāga eva saḥ | dauhitra eva ca hared aputrasyākhilam dhanam ||* (MS 9.131)

²⁹⁴ *yathaiṣātmā tathā putraḥ putreṇa duhitā samā | tasyām ātmani tiṣṭhantyām katham anyo dhanam haret ||*

Apesar da explícita necessidade de se ter um primogênito, um varão, a ansiedade era saciada logo que se tinha um. Não encontramos nenhum exemplo de lamentação pelo nascimento de uma filha na literatura, *Śruti* ou *Smṛti*, e encontramos no *Atharva-veda*²⁹⁵ elogios a uma filha, por um lado, e que é mérito almejado e conquistado com austeridades um filho de bom caráter: “Ao adorar esse amuleto, adquire a prosperidade e esplendor que se encontra numa filha”²⁹⁶; “Apenas uma pessoa muito afortunada pode alcançar o benefício de um poço de água doce para beber, hóspedes com presentes ricos, um filho de caráter”²⁹⁷.

O que se observa com tudo isso é que ter progênie, filhos ou filhas, é uma dádiva: enquanto gerada de acordo com as injunções dos *Vedas*, se dá como resultado dos sacrifícios (rogativa constante em todos os rituais), e, sendo um dom dos *devas* para aqueles que agem de acordo com o *dharma*, garante o elo entre *devas* e homens, o que significa a continuidade da tradição, da cultura, que é baseada nessa relação, na relação oriunda da troca de dádivas, ou seja, as oblações e homenagens dos homens em permuta pela progênie cedida pelos *devas*, a qual continuará o sistema de troca.

Vemos, assim, que a realização dos *saṃskāras* é relacionada aos *dvijas* por serem eles os responsáveis diretos e exclusivos pela tradição em seu aspecto ritualístico teórico (transmissão do conhecimento) e prático (realização e ensinamento), pois, os *śūdras* não praticavam os *saṃskāras* (com exceção do casamento, considerado a iniciação espiritual destes), uma vez que não eram responsáveis pela manutenção e transmissão do sistema sócio-ritual.

A necessidade por progênie faz com que se formulem alternativas para satisfazer esse intuito, caso a relação entre marido e mulher não a proporcione. Assim, por exemplo, outra possibilidade de se obter filhos, caso não ocorra, ou não possa ocorrer, naturalmente num casamento (por exemplo, em caso de viuvez sem filhos), seria pela concepção com o irmão do marido, o cunhado, procedimento chamado *devareṇa sutotpatti*. De acordo com o *Manu-smṛti*: “No caso de não haver filhos com o marido, uma mulher, tendo sido autorizada [de acordo com as regras], pode se unir ao cunhado”²⁹⁸. Isso é outorgado porque se diz que o irmão é

(MS 9.130)

²⁹⁵ Nesse trabalho, *Atharva-veda-saṃhitā*, sânscrito conforme base digital Greta, disponível em http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/greta/1_sanskrit/1_veda/1_sam/avs_u.htm e tradução para o português nossa, a partir daquela em espanhol de Sofia Moncó (**Mujeres en los Vedas**. Himnos del Rg Veda y del Atharva Veda. Madrid: Alka, 1999) e daquela em inglês de R. T. H. Griffith em inglês (**The Hymns of the Atharva Veda**. USA: Evinity Publishing Inc., 2009, 150 p.).

²⁹⁶ *yathā yaśaḥ kanyāyāṃ yathāsmint sambhr̥te rathe* | (AV X.3.20)

²⁹⁷ *suyamā kanyā kalyāṇī totā kalpeṣu saṃmitā* || (AV XX.128.9)

²⁹⁸ *devarād vā sapindād vā striyā samyakniyuktayā | prajepsitādhigantavyā saṃtānasya parikṣaye* ||

(MS 9.59)

como a própria pessoa: “O preceptor [*guru*] é representação autêntica, *mūrti*, do Brahman, o pai, de Prajāpati (“Progenitor de todas as entidades vivas”), a mãe, da terra, e o irmão, *de si mesmo*”²⁹⁹. O termo *mūrti* é usado com a denotação de uma representação com as mesmas atribuições daquele que representa, uma “representação plenária”, com as mesmas características gerais, as mesmas habilidades ou poderes.

Assim, encontramos na literatura védica alguns exemplos dessa prática. Primeiramente, vejamos o caso do nascimento dos progenitores das dinastias Kuru e Pāṇḍava, narrado no *Mahābhārata* (I.67 e I.95) e no *Bhāgavata Purāṇa* (IX.22), as duas dinastias que viveram a batalha de Kurukṣetra, grande motivo central do *Mahābhārata* e da qual se originou a narrativa da *Bhagavad-gītā*.

Vicitravīrya, filho do rei Śāntanu e irmão mas novo de Citrāṅgada, morto [sem herdeiros] por um *gandharva*, tinha também como irmão o filho que sua mãe, Satyavatī, antes de se casar com Śāntanu, deu à luz, Bādarāyaṇa, conhecido também como Kṛṣṇa Dvaipāyana, o protetor dos *Vedas*, o próprio Hari [Suprema Pessoa] encarnado, concebido por ela com Parāśara Muni, de quem eu [Śukadeva Gosvāmī] sou filho e de quem ouvi este *Bhāgavata Purāṇa*, por ser desprovido de desejos materiais. Vicitravīrya se casou com as duas filhas de Kāśīrāja, Ambikā e Ambālikā, que foram trazidas à força de seu *svayamvara* [cerimônia de escolha do noivo *kṣatriya* por destreza] e por quem, devido ao grande apego nutrido, morreu [sem herdeiros]. Bādarāyaṇa, Śrī Vyāsadeva, seguindo as instruções de sua mãe, Satyavatī, concebeu três filhos, dois com Ambikā e Ambālikā, as duas cunhadas, e um terceiro com uma serva. Esses filhos são Dhṛtarāṣṭra, Pāṇḍu e Vidura³⁰⁰.

Dhṛtarāṣṭra e Pāṇḍu dão origem respectivamente aos *kurus* e aos *pāṇḍavas*, os primos inimigos, que guerreiam pelo domínio soberano do reino. Mais interessante ainda é que os *pāṇḍavas* nascem do mesmo modo, ou seja, por outrem que não seu pai, o rei Pāṇḍu (narrado nos mesmos episódios, ou seja, MB I.67, MB I.95 e BP IX.22).

Kuntī, também conhecida como Pṛtha, tinha a função de receber os hóspedes de seu tio, o rei Kuntibhoja, e se deparou com um *brāhmaṇa* famoso pela dificuldade de ser

²⁹⁹ *ācāryo brahmaṇo mūrtiḥ pitā mūrtiḥ prajāpateḥ | mātā pṛthivyā mūrtis tu bhrātā svo mūrtir ātmanaḥ ||* (MS 2.226)

³⁰⁰ *vicitravīryas cāvarajo nāmnā citrāṅgado hataḥ | yasyām parāśarāt sākṣādavatīrṇo hareḥ kalāveda-gupto ||* (SB 9.22.21)

mahyam putrāya śāntāya param guhyam idam jagau | vicitravīryo 'thovāha kāśīrāja-sute balāt ||
svayamvarād upānīte ambikāmbālike ubhe | tayor āsakta-hṛdayo grhīto yakṣmaṇā mṛtaḥ ||

(SB 9.22.23-24)

kṣetre 'prajasya vai bhrātur mātrokto bādarāyaṇaḥ | dhṛtarāṣṭraṁ ca pāṇḍum ca viduraṁ cāpy ajījanat ||
(BP 9.22.25)

satisfeito como hóspede, Durvāsā Muni. Entretanto, o serviço de recepção de Kuntī foi tão perfeito que não só não recebeu nenhuma maldição – que era comum ao se servir esse ṛṣi – como ele lhe concedeu um dom: um *mantra* que lhe possibilitava invocar qualquer semideus que desejasse. Dessa forma, depois de casada, seu esposo Pāṇḍu foi amaldiçoado enquanto caçava na floresta e, sem o saber, lançou flechas contra um casal de veados em cópula, que, na verdade, era o ṛṣi Kindama e sua esposa que tomaram a forma de veados para desfrutaram da vida sexual na floresta. A maldição condizia com a transgressão do rei: uma vez que ele interrompera a busca de prazer conjugal de uma entidade viva, no momento em que estivesse na mesma situação, morreria. Nessas circunstâncias, como o rei não tinha descendentes, Kuntī lhe revelou que possuía o dom que recebera do ṛṣi e o que se passou, então, está descrito a seguir:

Pāṇḍu interrompeu sua vida sexual por ter sido amaldiçoado por um sábio e, portanto, seus três filhos Yudhiṣṭhira, Bhīma e Arjuna foram concebidos no ventre de sua esposa Kuntī, [respectivamente] por Dharmarāja, pelo semideus responsável por controlar o vento [Vāyu] e pelo responsável pelas chuvas [Indra]. A segunda esposa de Pāṇḍu, Mādrī, deu à luz a Nakula e Sahadeva, que foram concebidos pelos [gêmeos] Aśvinī-kumāras³⁰¹.

A ansiedade por progênie, assim, se reflete nas ações relativizantes, nos arranjos divinos, na reiteração da súplica aos *devas* por progênie; por exemplo:

Vinde a nós [ó *devas*], bebei e satisfazei-vos. [E, assim,] Concedei-nos progênie e prosperidade³⁰².
Que possamos viver longamente e obter progênie propícia; obter progênie com a ajuda de Soma³⁰³.
Que os ventres possam gerar filhos e que, ó Maruts, haja prosperidade³⁰⁴.
Um homem só é perfeito se consiste em três pessoas unidas: ele mesmo, sua esposa e sua progênie. Assim, os *Vedas* declaram: ‘O esposo é um com sua esposa’³⁰⁵.

Essa ansiedade era compartilhada entre marido e mulher. Lembremos que a mulher é protegida pelo primogênito na ausência do marido, seja por falecimento ou renúncia – se não

³⁰¹ *śāpān maithuna-ruddhasya pāṇḍoḥ kuntyām mahā-rathāḥ | jātā dharmānilendrebhyo yudhiṣṭhira-mukhās trayāḥ || nakulaḥ sahadēvaś ca mādryām nāsatyā-dasrayoḥ |* (BP IX.22.27-28)

³⁰² *pibatām ca tṛṇṇutām cā ca gachātām prajāṁ ca dhātām draviṇām ca dhātām |* (RV VIII.35.10)

³⁰³ *nṛbhiḥ sutaḥ soma ā pītaye sutaḥ ||* (RV I.137.3)

³⁰⁴ *svasti naḥ putrakṛtheṣu yoniṣu svasti rāye maruto dadhātana ||* (RV X.63.15)

³⁰⁵ *etāvān eva puruṣo yatjyātmā prajā iti ha | viprāḥ prāhuḥ tathā caitad yo bhartā sā smṛtāṅganā ||* (MS 9.45)

seguir-lo ao abandonar o lar. Um exemplo dessa ansiedade feminina é esboçado pelo diálogo entre o casal *brāhmaṇa* Lopāmudrā e Agastya. Mais do que isso, esse diálogo demonstra uma tensão que perdurará na tradição sagrada da Índia desde a Antigüidade (talvez até o hinduísmo de hoje):

Por um lado, como bem se sabe, um homem tem que ter filhos (e seus filhos devem ter [outros] filhos) para garantir não apenas a continuidade da linhagem, mas sua própria permanência no paraíso, já que ele é mantido depois da morte pela adoração aos ancestrais (*pitṛ*) executada por sua própria descendência masculina. Por outro lado, a idealização do ascetismo tão característica do hinduísmo tardio está presente, de uma forma ou de outra, desde o período inicial, e uma das formas mais poderosas de ascetismo é o controle da sexualidade, a retenção do sêmen. Dessa forma, os homens são confrontados com um enigma: eles não querem sexo, mas precisam dos seus frutos³⁰⁶.

Se, de um ponto de vista, esta tensão pode ser resolvida ao seguir os *āśramas*, passando de estudante celibatário para chefe de família e, então, aposentando e, em seguida, mas não obrigatoriamente, renunciante. Assim, respeitam-se as fases do desenvolvimento do indivíduo, legando a sexualidade ativa para a maturidade, a partir dos 20 anos, e cumprem-se as necessidades ou deveres de acordo com o *varṇa*, correlativos à subsistência, à prática ritual e à descendência.

De um outro ponto de vista, a tensão é amenizada por meio de regulações e restrições da prática sexual³⁰⁷: as permissões e proibições quanto à prática sexual se dão de acordo com o ciclo menstrual da mulher e de acordo com a prática ritual; ou seja, de acordo com a posição social: no caso do *śūdra*, sem restrições mencionadas, mas, principalmente no caso do *brāhmaṇa*, castidade e celibato temporários são exigidos durante rituais ou partes deles e, quanto mais rituais um indivíduo executa ou participa, mais estritos serão os controles sobre sua sexualidade. Em outras palavras, quanto maior sua elevação social, maiores seus deveres sócio-rituais para consigo e para com a sociedade: ao *brāhmaṇa* as maiores responsabilidades e restrições e, também, as maiores punições em caso de falha.

Essas regulações permitem que um homem concilie os objetivos conflituosos uma vez que os atinja cada um a seu tempo. Entretanto, Jamison afirma que pode haver um

³⁰⁶ JAMISON, op. cit., p. 16 [On the hand, as is well known, a man must have sons (and his sons must have sons) in order to ensure not only the continuity of the line, but his own continuance in heaven, as his is maintained after death by the ancestor (*pitṛ*) worship performed by his own male line. On the other hand, the idealization of asceticism so characteristic of later Hinduism is present, in one form or the other, from the earliest period, and one of the most powerful forms of ascetic practice is the control of sexuality, the retention of semen. So males are confronted with a conundrum: they do not want sex but they need its products.].

³⁰⁷ Há especificações dos períodos permitidos à união sexual, por exemplo, no *Manu-smṛiti* (3.46-47 e 4.40-42).

componente conceitual nessa solução também: a remoção da responsabilidade sexual, ou parte dela, do homem. Jamison diz:

A situação ideal para um homem que possua ambas as metas [ascetismo e progênie] é praticar seu ascetismo (uma busca individual e privada) *ativamente*, como o era, mas adquirindo filhos da atividade sexual na qual ele é um participante *passivo* e acidental [grifos da autora]³⁰⁸.

Nessa perspectiva, a mulher seria ativamente sexual e passivamente asceta; em outras palavras, ela deveria convencer o marido a ter progênie enquanto, ou mesmo que, ele estivesse inclinado ao ascetismo. Porém, ele não poderia deixar de cumprir com seus deveres de marido e, por outro lado, ela não poderia deixar de seguir o esposo em suas empreitadas ascéticas por ter dever ritualístico, assumido na cerimônia de casamento, de segui-lo em seus votos (*pati-vrata-dharma*).

Entretanto, há outra possibilidade de interpretação. Ao invés de transferir a imagem presente em outras culturas da mulher que inocente seduz o parceiro, vemos uma genuína agente sexual: o homem parece não interessado e, assim, ela tem que se esforçar em charme e argumentos para convencê-lo, pois, ela também quer sexo e desfruta dele. E, pelo que nos interessa aqui, ao vermos uma mulher como um agente independente e ativo, essa noção logo se espalha e permeia diversas outras situações sócio-rituais da Índia antiga.

Vejamos o hino RV 1.179³⁰⁹, com o diálogo entre Lopāmudrā e Agastya, mantendo em perspectivas as considerações acima:

*pūrvīr aham śaradaḥ śāśramāṇā doṣā vāstor uśaso jarayantīḥ |
mināti śriyam jarimā tanūnām apy ū nu patnīr vṛṣaṇo jagamyuḥ || (01)
ye cid dhi pūrva ṛtasāpa āsan sākaṁ devebhir avadann ṛtāni |
te cid avāsur nahy antam āpuḥ sam ū nu patnīr vṛṣabhir jagamyuḥ || (02)
na mṛṣā śrāntam yad avanti devā viśvā it sprdho abhy āśnavāva |
jayāved atra śatanītham ājirṇ yat samyaṛcā mithunāv abhy ajāva || (03)
nadasya mā rudhataḥ kāma āgann ita ājāto amutaḥ kutaś cit |
lopāmudrā vṛṣaṇam nī riṇāti dhīram adhīrā dhayati śvasantam || (04)
imaṁ nu somam antito hr̥tsu pītam upa bruve |
yat sīm āgaś cakṛmā tat su mṛNatu pulukāmo hi martyaḥ || (05)
agastyaḥ khanamānaḥ khanitraiḥ prajāṁ apatyam balam ichamānaḥ |
ubhau varṇāv ṛṣir ugraḥ pupoṣa satyā deveṣv āśiṣo jagāma || (06)*

³⁰⁸ Ibidem, idem.

³⁰⁹ Tradução como uma convenção entre a de O'Flaherty (1981), Griffith (1976), Moncó (1999) e a nossa. Quanto ao sânscrito, ver nota 189.

[Lopāmudrā:] Por muitos outonos idos me esforcei [em ascetismo e austeridade]
 dia e noite e cada amanhecer trouxe a velhice mais e mais próxima;
 velhice que corrompe a glória dos corpos.
 Touros [homens] viris (*vr̥ṣan*) devem unir-se com suas esposas (01).
 Pois, mesmo os homens do passado, que agiram de acordo com *ṛta*
 e falaram sobre *ṛta*, Interromperam [seu ascetismo]
 ao não encontrarem seu fim [objetivo].
 Que as esposas se unam com seus touros [maridos] (02).
 [Agastya:] Todo esse esforço [ascético], motivado pelos *devas*, não é em vão.
 Vençamos juntos todos os nossos inimigos e ganhemos o combate
 superável por cem maneiras, quando frente a frente
 nos unamos como homem e mulher (03).
 [Lopāmudrā:] O desejo me subjugou como um touro que ruge e é contido.
 O desejo me sacode de um lado ao outro; para todos os lados.
 [*ṛṣi* narrador:] Lopāmudrā exaure o touro viril ofegante.
 A mulher caprichosa esgota o sábio homem (04).
 [Agastya:] Pelo *soma* que tomo declaro do meu coração:
 Que Soma nos purifique de qualquer falha, pois,
 de muitos anseios é constituído os homens. (05)
 [*ṛṣi* narrador:] Agastya, assim, arando com seu arado³¹⁰, desejoso por progênie e força,
 cultivou, como *ṛṣi* apaixonado [pelo ascetismo e pelo dever do *varṇa*] ambos
 os caminhos alcançando a realização de seus elevados anseios entre os *devas*.

O que Lopāmudrā nos mostra é uma mulher que, primeiramente, cumpre seu voto para com o esposo, *pati-vrata-dharma*, seguindo-o e praticando ascetismo com ele, sem perder de vista seu *dharma* pessoal, *sva-dharma* ou *strīdharmā*, que inclui se satisfazer sexualmente, ser mãe e ter um filho para protegê-la quando o esposo faltar. O *status* da mulher na sociedade dependia tanto de sua castidade, de ser *sādhvī* (como apontado anteriormente), como pela capacidade de gerar filhos:

Por conceber filhos, as esposas, luz de suas casas, fonte de bem-aventurança e auspiciosidade, devem ser honradas, pois, não há nenhuma diferença entre elas e a deusa da fortuna (*Śrī*). Dar à luz os filhos, educá-los nesse mundo e cuidar das tarefas domésticas diárias: esses são os deveres das mulheres. A progênie, a execução dos sacrifícios, os cuidados constantes, o mais doce amor, a aquisição do céu pelos ancestrais e pelo marido dependem apenas da esposa³¹¹.

³¹⁰ Há algumas referências simbólicas nos Vedas em relação ao arado, como no *Ṛg-veda* X.101.3 (“Esforça-te com o arado e emprega o jugo [no sacrifício]; coloque a semente no ventre preparado e se ouvir nosso cantar for suficiente, então, o fruto maduro estará próximo da colheita” - *yunakta sīrā vi yugā tanudhvam kṛte yonau vapateha bījam | girā ca śruṣōiḥ sabharā asan no nedīya it sṛnyaḥ pakvam eyāt* ||), tanto como a ferramenta que remove as impurezas da mente (do coração), como a que literalmente prepara para ou a fecundação em si. Aqui, cf. O’Flaherty, ambos os sentidos ocorrem.

³¹¹ *prajanārtham mahābhāgāḥ pūjārṇā gr̥hādīptayaḥ | striyaḥ śriyaś ca geheṣu na viśeṣo 'asti kaś cana || utpādanam apatyasya jātasya paripālanaḥ | pratyaham lokayātrāyāḥ pratyakṣam strī nibandhanam || apatyam dharmakāryāṇi śuśrūṣā ratir uttamā | dārādḥinas tathā svargaḥ pitṛṇām ātmanaś ca ha ||* (MS 9.26-28)

A geração de descendentes mantém as atividades de subsistência (econômicas) de toda a sociedade, o que dá à progenitora (humana e animal) uma posição única, imprescindível e sagrada no sistema *varṇāśrama* para sua continuidade:

Uma mulher *brāhmaṇa* gera filhos para austeridades. Uma vaca tem prole para carregar carga. Uma égua produz filhotes para serem velozes. Uma mulher *śūdra* tem um filho para acrescentar ao número de servos. Uma *vaiśya* os tem para aumentar o contingente de pastores para o gado. Uma princesa gera filhos para serem massacrados [na batalha]³¹².

Além disso, no pensamento bramânico, ao invés de se considerar que Agastya teria se degradado em suas práticas ascéticas (sagradas), por ceder aos apelos sexuais de sua esposa, considera-se que ele está, de fato, cumprindo com seu dever de marido, seu *gṛhastha-dharma*, não menos sagrado, já que há a injunção ao marido para satisfazer a esposa sexualmente: “Sempre fiel à sua esposa, que o esposo se una a ela, satisfazendo-a, na época propícia ou sempre que houver desejo, com exceção do período menstrual”³¹³; e “O esposo, como tal pelo *saṁskāra* com *mantras* [matrimônio], dará prazer à sua esposa no período apropriado ou em qualquer outro momento, já que ele é a fonte de prazer dela nesse e no próximo mundo”³¹⁴.

Convém inicialmente ter muito claro que *artha* e *kāma*, mesmo situados na base da hierarquia dos “sentidos da vida” (*puruṣārthas*), são considerados como valores universais e legítimos. Não são “falsos domínios”, e nenhum estigma está associado a eles. Eis por que ambos puderam suscitar literaturas sagradas e técnicas que escandalizaram muitos ocidentais – como o *Kāmasūtra* (tratado erótico) e o *Arthaśāstra* (tratado político). O aspecto sensual de *kāma*, o fato de ele se expressar primordialmente através do corpo, de um corpo que goza e ostenta o prazer de seus órgãos, contrasta fortemente com a “diabolização, na Idade Média ocidental, da carne e do corpo, entendidos como um lugar da devassidão, como um centro de produção do pecado”³¹⁵. Além de se recusar a opor o espiritual ao corporal, o pensamento brahmânico trata a sexualidade humana como algo que deve ser usufruído com arte e

³¹² *tapo 'rthīyaṁ brāhmaṇī dhatta garbhaṁ | gaur vonhāraṁ dhāvitāraṁ turaṅgī ||*
śūdrā dāsaṁ paśupālaṁ tu vaiśyā | vadhārthīyaṁ tvadvidhā rājaputrī || (MB II.26.5)

³¹³ *ṛtukālābhigāmī syāt svadāranirataḥ sadā | parvavarjaṁ vrajec cainām tadvrato ratikāmyayā ||*
(MS 3.45)

³¹⁴ *anṛtāv ṛtukāle ca mantrasaṁskārakṛt patiḥ | sukhasya nityaṁ dātā iha paraloke ca yoṣitaḥ ||*
(MS 5.153)

³¹⁵ LE GOFF, Jacques (1992). *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM Editores, p. 153.

aprimoramento. Agir em um intercurso sexual ou se alimentar levado apenas pelos impulsos naturais é agir em ignorância, mas agir sob a guia do *dharma*, com a dose própria de cada camada social, é agir em sabedoria, sem aprisionamentos da mente ao temporário. É por isso que a ênfase no amor físico é de fato a forma indiana de humanização da sexualidade, e não de sua animalização. Nessa perspectiva, o homem adquire mérito não pela negação da existência do corpo e de seus deleites, mas por refiná-los e trazê-los sob o controle de sua vontade.

Uma história exemplar a esse respeito seria a do matrimônio entre a *kṣatriya* Devahūti e o *brāhmaṇa* Kardama Muni, presente no *Bhāgavata Purāṇa* (III.22-23). Apesar de serem de *varṇas* diferentes, se trata de um casamento autorizado pelo homem ser de camada superior à da mulher. Como em qualquer casamento, de acordo com os *Vedas*, a esposa tem que seguir os votos do marido (*pati-vrata-dharma*), que, nesse caso, significa ter uma princesa, cuja vida foi passada na realeza e sua opulência, se casando com um *brāhmaṇa* asceta que vive na floresta. Uma vez comprovada sua rendição a esse *dharma*, Kardama fica satisfeito com Devahūti e, cumprindo seu *dharma* agora, lhe oferece a vida que condiz com sua natureza; ou seja, com seus poderes místicos, advindos de sua longa prática ascética, ele cria um palácio voador, com o qual eles viajam por toda a criação. Então, Devahūti lhe diz que, após ver toda a opulência e a beleza no universo, tem seu apetite sexual e desejo por progênie despertados e, assim, Kardama se une a ela, novamente usando seus poderes místicos: “Por muitos anos, que passaram como um instante, tendo se dividido em nove (*nava-dhā*), ele se regozijou (*niramayan*) dando prazer à sua esposa que estava desejosa (*utsukām*) por vida sexual (*surata*)”³¹⁶.

É relevante ressaltar aqui que, por ambos terem cumprido o dever sócio-ritual – o dele, de esposo (*gr̥hastha-dharma*) que como *brāhmaṇa* ascético poderia lhe dar presentes místicos e o fez; o dela, de seguir a natureza (*sva-dharma*) e sendo uma princesa, desejou e desfrutou dos presentes de acordo com sua tendência hereditária, de costume, de família –, sua união é considerada perfeita pelo resultado: dentre os dez filhos que tiveram nos anos descritos acima, se encontra Kapila, um *avatāra*, ou encarnação da Suprema Pessoa (como Rāma, Kṛṣṇa e Buddha), que ensinou à sua mãe, durante o tempo em que ela esteve sob seus cuidados, após Kardama se retirar para a floresta definitivamente (*vānaprastha-āśrama*), o sistema filosófico

³¹⁶ *vibhajya navadhātmānam mānavīm suratotsukām | rāmām niramayan reme varṣa-pūgān muhūrtavat ||*
(BP III.23.44)

chamado *Sāṃkhya*³¹⁷, cujo argumento fundamental é a dicotomia entre o corpo e a alma, entre o fenomenal e o transcendental, temporário e eterno.

Uma segunda história que demonstra o resultado contrário de não seguir o *dharma* ou as injunções para a concepção é a da *kṣatriya* Diti e do *brāhmaṇa* Kaśyapa, do *Bhāgavata Purāṇa* (III.14) e no *Mahābhārata* (I.67).

Nesse episódio, Kaśyapa, adorador do *deva* Śiva, está recitando os *mantras* *Gāyatrī*, recebidos pelo *guru* durante a iniciação *dvija* (*upanayana-saṃskāra*) durante um dos três *sandhyās* (a transição entre a noite e o dia, entre a manhã e a tarde e entre o dia e a noite) do dia, propícios para essa atividade, quando sua esposa, Diti, o aborda: “Ó *vidvan* (erudito), Kāmadeva (“cupido”) com suas flechas está me afligindo, como um louco elefante ataca uma bananeira. Por isso, debes me mostrar teu favor, pois, estou desejosa por filhos e sofro pela prosperidade de progênie das outras esposas. Fazendo isso, ficarás satisfeito”³¹⁸. Então Kaśyapa, após elogiar as boas qualidades de Diti como esposa, lhe promete satisfazer, mas com a condição de que espere alguns instantes pelo horário não ser propício para o *Garbhādhāna-saṃskāra*: “Este horário é o mais inauspicioso porque agora os *bhūtas* (“espíritos hostis”) horripilantes, companhias constantes de Śiva (*Bhūta-īśa*), estão em movimento”³¹⁹. Entretanto, perturbada pelo desejo, Diti insiste e seu esposo cede.

Após a concepção, Kaśyapa se purifica e volta à sua prática meditativa e tem uma visão dos futuros filhos gêmeos, Hiranyakaśipu e Hiranyākṣa, dois *daityas* ou *asuras* (“ateístas”, “adversários dos *devas/ādityas*”): “Ó desafortunada, dois insolentes filhos nascerão de seu ventre condenado. Ó mulher infeliz, eles causarão constante lamentação aos três mundos [superior, mediano e inferior] e aos seus soberanos”³²⁰. Esse episódio parece demonstrar que ambos, marido e mulher, têm responsabilidade por seus atos e estão sujeitos às regulações da prática ritual e do controle da sexualidade. O resultado adverso é justificado da seguinte forma, por Kaśyapa: “Por sua mente estar poluída, por sua desconsideração em termos do momento, por sua negligência quanto às minhas instruções e por sua indiferença

³¹⁷ Descrito, entre outras fontes, no *Bhāgavata Purāṇa*, tomo 3, capítulos 25-32 e no *Mahābhārata*, tomo 12, capítulo 270.

³¹⁸ *eṣa mām tvat-kṛte vidvan kāma ātta-śarāsanah | dunoti dīnām vikramya rambhām iva mataṅgajah || tad bhavān dahyamānāyām sa-patnīnām samṛddhibhiḥ | prajāvatīnām bhadram te mayy āyukṭām anugraham ||* (BP III.14.10-11)

³¹⁹ *eṣa ghoratamā vela ghorānām ghora-darśanā | caranti yasyām bhūtāni bhūteśānucarāṇi ha ||* (BP III.14.23)

³²⁰ *bhaviṣyatas tavābhadrāv abhadre jāṭharādhamau | lokān sa-pālāms trīmś caṇḍi muhur ākrandayiṣyataḥ ||* (BP III.14.39)

em relação aos *devas*, tudo se tornou inauspicioso”³²¹. Há, assim, uma sobreposição de *dharma*s aqui: apesar de ser *dharma* do esposo conceber filhos e satisfazer sua esposa, se mantém o *dharma* da esposa de seguir as instruções do marido e de seguir as regras sócio-rituais como ele, ou arcar com os resultados ou reações de suas ações moduladas pelas leis do *karma*.

A execução dos *samskāras* objetiva, entre outros frutos, o de se prevenir essas reações adversas, sendo, por isso, executados seguindo regras quanto ao tempo, local e circunstância.

O procedimento geral, como nos chega por meio dos *Gṛhyasūtras*, é o de se levantar pela manhã, passar pelos procedimentos de purificação ritual (banho, roupas limpas, marcas auspiciosas pelo corpo e rosto e sorção de água com *mantras* para purificação, ou *ācamana*, e recitação dos *mantras* recebidos na iniciação, ou *mantras Gāyatrī*), fazer um sacrifício de fogo doméstico (*homa*), para o qual oblações (alimentos) são oferecidas juntamente com a recitação de *mantras* destinados aos *devas* recebedores das oferendas e relacionados com fertilidade, principalmente. Então, no local para a união, ambos se voltam para o leste, o marido se posiciona atrás da esposa sentada, passa seu braço direito pelo ombro direito dela, pousando a mão direita sobre a *yoni* (“órgão genital feminino”) e diz os seguintes versos do hino RV X.184 (ou AV V.25, que repete diversas linhas desse e no qual se acrescentam outras):

viṣṇur yonim kalpayatu tvaṣṭā rūpāṇi pīmṣatu |
ā sin̄catu prajāpatiḥ dhātā garbham dadhātu te ||
garbham dhehi sin̄vālī garbham dhehi sarasvatī |
garbham te aśvinau devā ā dhattām puṣkarasrajā ||
hiranyayī arāṇī yaṁ nirmanthato aśvinā |
taṁ te garbham havāmahe daśame māsi sūtave ||

Que Viṣṇu³²² prepare o ventre. Que Tvaṣṭṛ³²³ molde as formas.
 Que Prajāpati³²⁴ verta a semente. Que Dhātā³²⁵ coloque o embrião em ti.
 Posicione o embrião, ó Sin̄vālī³²⁶. Coloque o embrião, ó Sarasvatī³²⁷.
 Que os gêmeos Aśvinīs³²⁸, enguirlandados com flores de lótus, depositem o embrião em ti.

³²¹ *aprāyatyād ātmanas te doṣān mauhūrtikād uta | man-nideṣāticāreṇa devānām cātiheḷanāt ||*
 (BP III.14.38)

³²² Viṣṇu: comumente identificado como a Suprema Pessoa, Puruṣa, Brahman, Bhagavān.

³²³ Tvaṣṭṛ: também conhecido como Viśvakarmā, é descrito como o arquiteto ou artífice dos *devas*.

³²⁴ Prajāpati: o progenitor das entidades vivas (ver nota 272).

³²⁵ Dhātā: (também Dhātar) identificado tanto com o criador, Puruṣa, quanto com um dos *devas* solares, e como “aquele que coloca”, neste caso o embrião no ventre (cf. GONDA, op. cit., p. 131).

³²⁶ Sin̄vālī: *devī* (semideusa) responsável em assistir aos partos e é invocada para o benefício de se obter gado.

³²⁷ Sarasvatī: a *devī* como personificação do Rio Sarasvatī, a *devī* das artes e do aprendizado; há dois hinos no *R̥g-veda* em sua homenagem, VI.61 e VII.95.

Semelhantemente àsquelas duas varetas douradas usadas pelos Ásviniṣ para produzir fogo,
Colocamos o embrião em ti para que nasça no décimo mês.

Em seguida, de acordo com o *Sāma-veda*, o marido coloca a mão por sobre o umbigo da esposa e diz:

om dīrghāyusaṁ kṛṣṇa bhaktaṁ putraṁ janaya suvrate |

Ó esposa virtuosa, gere um filho de vida longa, um devoto de Kṛṣṇa.

Em seguida, ocorre a relação sexual.

Sendo o *Garbhādhāna-saṁskāra* prescrito para todos os *dvijas* (para as três primeiras camadas da sociedade), ele é a manifestação, o fruto maduro, de um dos grandes motivos do sistema ritual, dos sacrifícios solenes da Índia antiga: progênie. Em outras palavras, este rito e o ato sexual de concepção e a concepção em si são o resultado almejado na execução de uma gama de sacrifícios solenes.

Tendo como objetivo analisar os papéis da mulher nos rituais, discorreremos agora sobre alguns dos ritos que antecedem e possibilitam ritualmente a concepção no contexto dos rituais solenes, envolvendo a mulher, especialmente a *brāhmaṇa*.

Uma das funções mais importantes e particulares das mulheres nos sacrifícios é o de imbuí-los com fertilidade. A unânime e contínua preocupação nos rituais védicos, independente de seu fim (do *deva* honrado, do método, dos hinos etc.), é a fertilidade: a prosperidade quanto à geração dos filhos, do gado; a certificação de que haja boa pastagem e boa colheita, por meio de chuva abundante, etc. A fertilidade é vista como sexual, como fruto de uma atividade sexual e as mulheres são os agentes ativos da sexualidade – como falado aqui anteriormente –: “Dessa forma, elas agem como um conduto para introduzir energia sexual no mundo ritualmente ordenado, mas estéril. Sua própria presença captura sexualidade e seu poder para o uso ritual” ³²⁹ e, portanto, “o que a esposa faz no ritual é parceria [cópula] sexual” ³³⁰.

Há, assim, as atividades executadas pela esposa do sacrificante nos rituais *śrauta* (solenes), como olhar para a manteiga e o pote, ser enlaçada com o laço de Varuṇa, ter a vassoura lançada em seu colo, segurar por trás, entre outros (que serão contextualizados no

³²⁸ Ásviniṣ: *devas* gêmeos invocados para medicar ou socorrer indivíduos – falaremos mais detalhadamente sobre estes mais adiante.

³²⁹ JAMISON, op. cit., p. 53 [Therefore they act as the conduit to introduce sexual energy into the potentially sterile world of the orderly ritual. Their very presence traps sexuality and its power for ritual use].

³³⁰ *yad vai patnī yajñe karoti tan mithunam ||* (*Maitrāyaṇī Śrautasūtra* III.7.9, apud JAMISON, op. cit., p. 53)

próximo capítulo desse trabalho), que têm o intuito de atribuir fertilidade ao ritual e, conseqüentemente à esposa:

Por suas ações [na arena sacrificial] serem definidas como contato físico, seu [das mulheres] potencial sexual está claramente sendo tanto aproveitado como intensificado. Por um lado, sua sexualidade e fertilidade estão sendo propagadas por todo o ritual por meio desse contato teórico [pelos gestos e *mantras*]. Por outro lado, o poder desencadeado pelo ritual por causa do contato *dele* com o divino é propagado de volta para ela, para aumentar sua capacidade gerativa [grifo da autora]³³¹.

Portanto, o *Garbhādhāna-saṃskāra* é a tentativa de ativar o resultado de atividades rituais já praticadas visando fertilidade, pela mulher *brāhmaṇa* de forma ativa, por sua presença e participação nos sacrifícios e para a *kṣatriya*, a *vaiśya* e a *śūdra* por extensão, uma vez que direta ou indiretamente conectada aos rituais (com o patrocínio, assistindo a eles ou apenas cumprindo seu *dharma* de acordo com o *varṇa*) o resultado como prosperidade em progênie ou outros bens é distribuído a todos na sociedade, inclusive aos *śūdras*.

II. *Puṃsavana-saṃskāra* (o Rito da Propiciação de um Filho Varão)

Depois da concepção, a criança no ventre passava pelo *Puṃsavana-saṃskāra*, ou “o rito pelo qual um filho [do sexo masculino] é produzido”³³².

De acordo com Pandey, apesar de se ter a presença dos hinos no *Atharva-veda-saṃhitā*, o que atesta a antiguidade da prática desse rito, pouco se sabe sobre como o ritual era realizado, a não ser que o esposo recitava o hino AV III.23, que o ritual é referido como o de Prajāpati³³³ (“Progenitor universal”) e que, como também citado no hino, ervas eram usadas:

yena vehad babhūvitha nāśayāmasi tat tvat |
idaṃ tad anyatra tvad apa dūre ni dadhmāsi || (01)
ā te yoniṃ garbha etu pumān bāṇa iveṣudhim |
ā vīro 'tra jāyatām putras te daśamāsyah || (02)
pumāṃsaṃ putraṃ janaya taṃ pumān anu jāyatām |
bhavāsi putrāṇām mātā jātānām janayās ca yān || (03)

³³¹ Ibidem, p. 55 [By defining her actions as physical contact, her sexual potential is clearly being both tapped and enhanced. On the one hand, her sexuality and fertility are being spread to the entire ritual by this theoretical contact. On the other hand, the power unleashed by the ritual because of *its* contact with the divine is spread back to her, to increase her generative capacity.].

³³² Cf. PANDEY, op. cit., p. 60 [... that through which a male child was produced.].

³³³ Ver nota 272.

yāni badrāṇi bijāny ṛṣabhā janayanti ca |
tais tvam putram vindasva sã prasũr dhenukã bhava || (04)
kṛṇomi te prãjãpatyam ā yoniṁ garbha etu te |
vindasva tvam putram nãri yas tubhyaṁ šam asac cham u tasmai tvam bhava || (05)
yāsã dyauḥ pitã pṛthivī mātã samudro mũlaṁ vīrudhãṁ babhũva |
tãs tvã putravidyãya daivīḥ prãvantv ošadhayaḥ || (06)

Por aquilo que o fez estéril,
 isso, de ti, fazemos desaparecer.
 isso, em outro lugar, longe de ti o colocamos (01).
 Que em teu ventre entre um embrião, um varão,
 como uma flecha no aljava. Que nasça um herói,
 um filho teu de dez meses (02).
 Dá à luz um varão, um filho, depois desse,
 que nasça [outro] varão. Sê a mãe de filhos,
 dos nascidos e dos que vai engendrar (03).
 As sementes esplendidas que engendram os touros.
 Com essas consegue um filho. Sê uma vaca leiteira fecunda (04).
 Faço para ti a cerimônia de Prajãpati.
 Que em teu ventre entre um embrião. Consegue um filho, mulher,
 que seja bom para ti, sê tu para ele (05).
 As plantas cujo pai é o céu, a mãe, a terra, o oceano, a raiz,
 essas, para conseguir um filho, ervas divinas, te ajudem.

No *Gṛhyasũtras*, se recomenda fazer o *Puṁsavana-saṁskãra* no terceiro ou quanto mês de gestação, após o bebê se mover, num dia em que a lua esteja em constelação masculina, depois da gestante se manter em jejum, ter tomado banho e ter colocado roupas novas³³⁴. Faz-se todo o procedimento de purificação e rituais matinais, como descrito para o *saṁskãra* anterior, seguido por um sacrifício doméstico (*homa*), durante o qual a esposa permanece ao lado direito do marido, ambos voltados para o leste. Dentre os *mantras* normalmente recitados no sacrifício, recita-se o seguinte verso do *Sãma-mantra-brãhmaṇa*³³⁵ (SMB 1.4.8):

om pumãṁsau mahãviṣṇu vãsudevau
pumãṁsau acyutãnantau ubhau |
pumãṁ govindaś ca viṣṇuś ca
pumãṁ garbhas tavodare ||

Que a Pessoa Suprema, [conhecida por nomes como] Mahãviṣṇu, Vãsudeva,
 Acyuta, Ananta, Govinda e Viṣṇu, e um varão habitem seu ventre.

³³⁴ Cf. PANDEY, op. cit., p. 61.

³³⁵ Apud GOSVÃMĪ, Śrīla Gopãla Bhaṭṭa. *Sat-Kriyã-Sãra-Dīpikã*. West Bengal: The Bhaktivedanta Academy, 2005, p. 187. Assim como todos os demais hinos do SMB citados aqui.

Na literatura *Smṛti*, há a descrição de um *Puṁsavana-vrata*, ou um voto para proporcionar um filho homem, prescrito para Diti, esposa de Kaśyapa, no *Bhāgavata Purāṇa*, (VI.18-19). Tendo perdido seus dois filhos, Hiranyaśipu e Hiranyākṣa, ela desejava um filho poderoso que vingasse a morte de seus irmãos, castigando Indra, o rei dos semideuses, a quem culpava por sua perda. Tendo maliciosamente convencido seu esposo de lhe dar um filho, sem lhe dizer seus reais desejos, teve a condição imposta por Kaśyapa Muni de que só teria um filho homem se seguisse o voto como descrito por ele. Na verdade, Kaśyapa lhe instruiu a seguir o voto de forma que seu filho seria um *ādityas* (“aliado os semideuses”) e não um *daitya* (“adversários dos semideuses”) com ela desejara.

O *Puṁsavana-vrata* como prescrito por Kaśyapa para dar à luz a um varão deve ser iniciado no primeiro dia da quinzena da lua crescente (*śukla-pakṣa*) do mês de *Agrahāyana* [novembro-dezembro] (cf. BP VI.19.2-3) e termina um ano depois na lua cheia do mês de *Kārttika* [outubro-novembro], com um dia de jejum no dia de lua cheia (cf. BP VI.19.21). Primeiramente, as instruções incluem: ser o voto a ser seguido por um ano sem interrupções ou erros³³⁶; jamais falar ríspidamente, causar mal a nenhuma entidade viva, falar mentiras, cortar as unhas ou os cabelos, tocar algo impuro³³⁷; evitar sempre ficar irada, vestir roupas não-lavadas, entrar na água para tomar banho (imersão), se associar com pessoas degradadas ou más, colocar guirlandas já usadas por outrem³³⁸; nunca comer restos de refeições, alimentos trazidos por *śūdras*, ou oferecidos à *Kālīdevī* (*Caṇḍikā*), ou que contenham carne ou vista por mulher no período menstrual, ou tomar água com as mãos juntas³³⁹; evitar veementemente sair de casa sem lavar a boca, as mãos e os pés após as refeições, de cabelos soltos, sem ornamentos, à noite, sem se mostrar grave e estar coberta³⁴⁰; e também evitar se deitar sem lavar os pés, ou com eles molhados, se deitar nua ou com mulheres, se deitar com a cabeça voltada para o oeste ou o norte e durante o amanhecer e o pôr-do-sol³⁴¹.

Esta primeira parte das injunções, por um lado, diz respeito à prevenção contra o ataque de *bhūtas* (“espíritos hostis” ou “fantasmas”), *piśācas* (“vampiros”, “espíritos

³³⁶ *sāṁvatsaram puṁsavanam vratham etad aviṣṭam* | (BP 6.18.54)

³³⁷ *na hiṁsyād bhūta-jātāni na śapen nāṇṛtaṁ vadet | na chindyān nakha-romāṇi na spṛśed yad amaṅgalam* || (BP 6.18.47)

³³⁸ *nāpsu snāyān na kupyeta na sambhāseta durjanaiḥ | na vasiṭādhauta-vāsaḥ srajaṁ ca vidhṛtān kvacit* || (BP 6.18.48)

³³⁹ *nocchiṣṭaṁ caṇḍikānnaṁ ca sāmīṣaṁ vṛṣalāhṛtam | bhuñjītodakyayā dṛṣṭaṁ piben nāñjalīnā tv apaḥ* || (BP 6.18.49)

³⁴⁰ *nocchiṣṭāsprṣṭa-salilā sandhyāyām mukta-mūrdhajā | anarcitāsamyata-vāk nāsaṁvītā bahiḥ caret* || (BP 6.18.50)

³⁴¹ *nādhauta-pādāprayatā nādra-pādā udak-śīrāḥ | śayīta nāparān nānyair | na nagnā na ca sandhyayoḥ* || (BP 6.18.51)

usurpadores”) e *rākṣasas* (“ateístas”, “adversários dos *devas*”), por eliminar inauspiciosidades como sujeira, sono fora de hora, dormir para uma direção que causa um efeito adverso (já que se diz, no *Vastu-śāstra*, seção dos *Vedas* sobre arquitetura sagrada, e no *Mahābhārata* (XIII.104), que dormir com a cabeça na direção leste resulta em conhecimento, para o sul, longevidade e vigor físico, para o oeste, preocupações, e para o norte, redução do tempo de vida³⁴²). Por isso, por lidar com elementos considerados inauspiciosos, negativos ritualmente, as prescrições lidam com tabus, como a impureza inerente de um *śūdra*, de cujas mãos não se recebe alimento, ou a mulher menstruada, considerada impura para todas as atividades, a ponto de não poder olhar para um alimento.

Por outro lado, essas instruções apresentam as práticas para purificação ritual dos *dvijas*, principalmente dos *brāhmaṇas*: lavar-se depois das refeições e antes de dormir; evitar dormir em horários recomendados para a recitação dos *mantras* *Gāyatrī* e oblações diárias; e abster-se do consumo de carne (prática compulsória nos *Vedas* para os *brāhmaṇas* e voluntária ou aconselhável para os demais *dvijas*, que só são autorizados a consumir a carne de vítimas sacrificiais, caso não optem a se absterem dela; talvez por isso a referência, aqui, a não consumir alimentos oferecidos à *Kālīdevī*, a quem se costuma oferecer animais como vítimas sacrificiais cujos remanescentes são ingeridos).

O estado, a qualidade, obtido pela purificação das ações, como descritas acima, é o de *sattva-guṇa*, traduzido geralmente como “qualidade, estado de bondade”. Os outros dois seriam o *rāja-guṇa* (“da paixão”) e o *tama-guṇa* (“da ignorância”). Essas qualidades são tanto ativas como sintomáticas; ou seja, elas controlam as atividades no mundo fenomenal e são facilmente identificadas, tanto pelo meio de ação como pelo resultado (cf. BG 7.3,14; 13.22; 15.19). Assim, *sattva-guṇa* seria o que mantém, preserva, pacifica. *Rāja-guṇa* seria o que produz, cria, manifesta, impulsiona, faz mover, agir. E *tama-guṇa* seria a inércia, o improdutivo, o estático. Essas qualidades operam em conjunto sempre, num revezamento de ênfases ou predominâncias. Por exemplo, o amanhecer é tido como *sattva*, pela renovação do ambiente, a tranquilidade após a noite, enquanto o dia é identificado com *rāja*, pelo calor da atividade, da produção, e, enfim, a noite é caracterizada por *tama* por ser o horário do sono, da inatividade (cf. BG 19-40).

Os *varṇas* são caracterizados por sua natureza predominante de acordo com os *guṇas*. Dessa forma, os *brāhmaṇas* são influenciados e agem de acordo com *sattva*, enquanto os

³⁴² Cf. **Vaastu Shilpa Shaastra**. Translation Derebail M. Rao. New Delhi: S.B.S. Publishers Distributors, 1995, p. 99.

kṣatriyas, por *sattva* e *rāja*, os *vaiśyas*, por *rāja* e *tama*, e os *śūdras*, por *tama*. Os sentidos da vida, os *puruṣārthas*, condizem com os *varṇas* e os *guṇas*: 1. *brāhmaṇa* – *mokṣa* (liberação) – *sattva* (eterno, permanente); 2. *kṣatriya* – *dharma* e *artha* (lei, dever e propriedade, prosperidade) – *sattva* e *rāja*; 3. *vaiśya* – *artha* e *kāma* (posses e prazer) – *rāja* e *tama* (temporário, secular); 4. *śūdra* – *kāma* – *tama* (sensorial, material) (cf. BG 18.41-45).

O que nos interessa aqui, com essas considerações, é conciliar a natureza de Diti, *kṣatriya*, e sua condição de mulher, com o voto prescrito por seu esposo, *brāhmaṇa*, para um filho. Ora, a mulher é considerada geralmente como influenciada predominantemente pelo modo da paixão, seja pela identificação com *prakṛti* (energia material, contraparte feminina de Puruṣa, com atributos de propiciar a criação e ser a matéria/substância da própria manifestação fenomenal), seja pelas descrições de sua natureza particular (em oposição aos homens), conforme o pensamento bramânico (cf., por exemplo, MB XII.213) e Diti, como *kṣatriya*, teria por natureza a predominância de *rāja*. Visto por essa perspectiva, sua tendência de buscar vingança pela morte dos filhos desejando um outro filho, sendo ela *sadhvī* (“casta”), na lógica védica, ela teria seu desejo concedido. Porém, seu esposo, como piedoso e sábio *brāhmaṇa*, não o queria.

Talvez, e portanto, possamos cogitar que o *Puṁsavana-vrata* recomendado por Kaśyapa, com sua carga bramânica de pureza, conduta e ritual, vise elevar a gestante a *sattva-guṇa*, influenciando, senão determinando, a natureza (*varṇa*) do filho, que, nesse caso, resultou na de *brāhmaṇa*.

A segunda parte o *Puṁsavana-vrata* recomendado por Kaśyapa trata de práticas rituais diárias. Primeiramente, pela manhã, Diti deveria tomar banho, colocar roupas limpas, se adornar com itens auspiciosos (que geralmente significa marcar a testa com símbolos sagrados e designadores da escola filosófico-espiritual que se segue) e, em jejum, oferecer *pūja* (“adoração”) às vacas (*go*), aos *brāhmaṇas* (*viprā*), à Deusa (Śrī) e à Suprema Pessoa (Acyuta) lhes oferecendo alimento, flores, guirlandas, reverências e presentes, juntamente com a recitação de *mantras* de louvor³⁴³.

A adoração a Viṣṇu e Lakṣmī, na forma de ícones (imagens ou deidades), se baseia na recitação de *mantras* e no oferecimento dos seguintes itens de adoração (*upacāras*) com reverência e atenção (*su-samāhitā*): *arghya-pādya-upasparśana* (“água para lavar as mãos, os pés e a boca”); *snāna* (“banho”); *vāsa* (“roupas”); *upavīta* (“cordão sagrado”); *vibhūṣaṇa*

³⁴³ *dhautā-vāsā śucir nityam sarva-maṅgala-saṁyutā | pūjayet prātarāśāt prāḡ go-viprān śriyam acyutam ||* (SB 6.18.52)

(“ornamentos”); *gandha* (“substâncias aromáticas”); *puṣpa* (“flores”); *dhūpa* (“incenso”); *dīpa* (“lâmparina”); *upahāra* (“presentes”); entre outros³⁴⁴. Os ícones são tidos como representações plenárias (*mūrtis*) da divindade e, como tal, recebem tratamento como se realmente vivas, sendo banhadas, perfumadas, vestidas, alimentadas e elogiadas – prática que tem continuidade até hoje no hinduísmo.

Os *mantras* de homenagem que devem ser recitados para o casal divino são:

alam te nirapekṣāya pūrṇa-kāma namo 'stu te |
mahāvibhūti-pataye namaḥ sakala-siddhaye || (04)
yathā tvaṁ kṛpayā bhūtyā tejasā mahimaujasā |
juṣṭa īśa guṇaiḥ sarvais tato 'si bhagavān prabhuḥ || (05)
viṣṇu-patni mahā-māye mahāpuruṣa-lakṣaṇe |
priyethā me mahā-bhāge loka-mātar namo 'stu te || (06)
om namo bhagavate mahā-puruṣāya mahānubhāvāya
mahāvibhūti-pataye saha mahā-vibhūtibhir balim upaharāmīti | (07)

Ó Senhor, que satisfaz todos os desejos (*Pūrṇa-Kāma*), ofereço-te reverências.
 És pleno de opulências (*bhūti*) e não rogo a ti por elas.
 Ofereço-te reverências, ó consorte de Mahā-vibhūti (*Lakṣmī*)
 e [por isso] o Senhor de todas as perfeições místicas (*sakala-siddhaye*) (04).
 Sendo imbuído toda de compaixão, magnificência, poder,
 força e glória, com essas qualidades transcendentais,
 és, portanto, Bhagavān [a Suprema Pessoa] (05).
 Ó consorte de Viṣṇu (*Viṣṇu-patni*), energia criativa de Viṣṇu (*Mahā-māyī*),
 possuis as mesmas qualidades de Viṣṇu e, assim, é uma com ele.
 Ó deusa da fortuna (*Mahā-bhāge*), mãe de todo o mundo (*Loka-māta*),
 fica satisfeita comigo e aceita minhas reverências, por favor (06).
 Ofereço-te reverências, ó Suprema Pessoa, plena de opulências,
 o maior de todos, o mais poderoso, o senhor da deusa da fortuna,
 repleto de companheiros, por favor, aceite os presentes que te ofereço.

Essa “adoração” matinal às vacas, aos *brāhmaṇas*, ao esposo e às deidades nos parece se destinar àqueles com quem se tem débitos sócio-rituais: a vaca é considerada uma das sete mães por dar o leite (as outras mães sendo a terra, a esposa do *guru*, a rainha, a ama de leite, as esposas dos *brāhmaṇas* e a mãe genitora³⁴⁵); ao *brāhmaṇas* se deve a manutenção do sistema sócio-ritual, o conhecimento e os sacrifícios; e ao casal divino, referido em outras passagens como Lakṣmī e Viṣṇu, e aos *devas*, pela criação, pela própria existência, etc.

³⁴⁴ *anenāhar-ahar mantreṇa viṣṇor āvāhanārghya-pādyopasparśana-snāna-vāsa-upavīta-vibhūṣaṇa-gandha-puṣpa-dhūpa-dīpopahārādy-upacārān susamā-hitopāharet || (BP VI.19.07)*

³⁴⁵ *ātma-mātā guroḥ patnī brāhmaṇī rāja-patnikā | dhenur dhātṛī tathā pṛthvī saptaitā mātaraḥ smṛtāḥ ||*
 (Śrī Cāṇakya Nīti Śāstra, disponível em http://www.philosophy.ru/library/asiatica/indica/authors/kautilya/canakya_niti_sastra.html)

Além disso, ela deveria adorar (*arcet*) as mulheres que têm filhos e marido (não-viúva) com guirlandas (*sraḥ*) , polpa aromática de sândalo (*gandha*), presentes (*bali*) e adornos (*maṇḍana*), e também ao marido, lhe oferecendo adoração (*ārcya*) com louvores (*upatiṣṭheta*) e meditando que ele está em seu ventre (*koṣṭha-gaṭam*)³⁴⁶. Essa homenagem, por sua vez, parece se referir ao pensamento védico de que um indivíduo se torna aquele/aquilo que adora. É comum a noção de que ao adorar os antepassados o indivíduo alcança *Pitṛloka* ao morrer, por exemplo. Dessa forma, ao adorar uma esposa com filhos varões e um esposo presente, ela poderia adquirir a mesma condição (filhos varões e esposo com vida longa) e, ao adorar o esposo, vendo-o no próprio ventre, teria, possivelmente, o efeito de ter um filho com o caráter do pai, conforme está implícito no *Mahābhārata* (XII.266): “O pai coloca a si mesmo no ventre de sua esposa e nasce como seu filho para perpetuar suas práticas, conduta e linhagem”.

Depois do *pūja* às deidades com os itens de oferecimento, se fazem doze oblações de manteiga ao fogo sagrado doméstico enquanto se recita o seguinte *mantra*, também doze vezes: *om namo bhagavate mahā-puruṣāya mahāvibhūti-pataye svāhā* (cf. BP VI.19.8). Estas oblações são seguidas por dez prostrações se deitando no chão “como um graveto” (*daṇḍavats*) enquanto se recita o seguinte *mantra* (cf. BP VI.19.10):

yuvām tu viśvasya vibhū jagataḥ kāraṇam param |
 iyaṁ hi prakṛtiḥ sūkṣmā māyā-śaktir duratyayā || (11)
 tasyā adhīśvaraḥ sāksāt tvam eva puruṣaḥ paraḥ |
 tvam sarva-yajña ijjeyam kriyeyam phala-bhug bhavān || (12)
 guṇa-vyaktir iyaṁ devī vyañjako guṇa-bhug bhavān |
 tvam hi sarva-śarīry ātmā śrīḥ śarīrendriyāśayāḥ || (13)
 nāma-rūpe bhagavatī pratyayas tvam apāśrayaḥ || (14)
 yathā yuvām tri-lokasya varadau parameṣṭhinau |
 tathā ma uttamaśloka santu satyā mahāśiṣaḥ || (14)

Ó Viṣṇu, ó Lakṣmī, sois os proprietários de todo o universo, a causa última de toda a criação. Prakṛti [“energia criativa”, Lakṣmī] é certamente difícil de se compreender, pois, se apresenta nesse mundo como energia material mas é Māyā-śakti [“grande energia feminina transcendental”], cujo poder é impossível de se superar (11). És o senhor dessa energia e, portanto, és a Suprema Pessoa (*Puruṣa para*). És a personificação do sacrifício (*yajña*), mas essa energia [Lakṣmī] é a personificação das oblações oferecidas a ti, que és o desfrutador dos resultados dos sacrifícios (12). Lakṣmī é a fonte dos *guṇas* (“qualidades da bondade, paixão e ignorância”)

³⁴⁶ *striyo vīravatīś cārcet srag-gandha-bali-maṇḍanaiḥ | patim cārcyopatiṣṭheta dhyāyet koṣṭha-gaṭam ca tam ||* (SB 6.18.53)

enquanto as manifesta e se regozija com elas.
 És a alma em todas as entidades vivas, enquanto Lakṣmī é
 a forma de seus corpos, sentidos e mente.
 Enquanto ela causa a manifestação, tu és o apoio [estrutura] dela (13).
 Sois ambos os supremos senhores e benfeitores dos
 três [níveis] de existência [celestial, terrestre e inferiores].
 Por isso, ó senhor homenageado pelos melhores versos,
 que possais satisfazer minhas grandes ambições (14).

Após concluir as oferendas, se deve guardar a parafernália de adoração e oferecer, ao casal divino, água para lavar as mãos e a boca (*ācamana*)³⁴⁷.

Esse voto é suficientemente executado por um dos dois, pois, devido à sua relação de marido e mulher, ambos compartilham os resultados de suas ações. Então, se a esposa não puder seguir o voto, o esposo pode fazê-lo ela³⁴⁸.

Finalmente, se devem homenagear os *brāhmaṇās* e as mulheres casadas com filhos (*striya-vīra-vatīḥ*) lhes oferecendo os remanescentes do ritual de adoração (alimento, flores, guirlandas, ornamentos, substâncias aromáticas, etc.). No fim do dia, se deve colocar a deidade para descansar e usufruir dos remanescentes do ritual (*nivedita*), como o alimento oferecido³⁴⁹.

Após um ano seguindo este voto diariamente e sem falhas, após um dia de jejum no dia de lua cheia do mês de *Kārttika* (outubro-novembro), após os rituais de adoração, seguidos até então, se deve cozinhar conforme as instruções de sacrifícios (oferendas) para festivais (*pāka-yajña-vidhānena*) e o esposo deve fazer doze oblações ao fogo de arroz doce cozido no leite e manteiga³⁵⁰, cujos remanescentes devem ser ingerido pela esposa, o que lhe proporcionará o filho desejado e toda prosperidade³⁵¹. É também uma prática tida como resultante em filho a ingestão de remanescentes de oferendas em sacrifícios, por exemplo, aos antepassados: “A esposa, que é fiel em seus votos para com o esposo (*pativrata*) e ao *pūja* aos antepassados, pode comer parte da oferenda aos manes (*piṇḍa*), se deseja por um filho”³⁵².

³⁴⁷ Cf. BP VI.19.15.

³⁴⁸ *kṛtam ekatarenāpi dam-patyor ubhayaḥ | patnyām kuryād anarhāyām patir etat samāhitāḥ ||* (BP VI.19.18)

³⁴⁹ *viprān striyo vīravatīḥ srag-gandha-bali-maṇḍanaiḥ | arced ahar-ahar bhaktyā devaṁ niyamam āsthitā ||*
udvāsya devaṁ sve dhāmnī tanniveditam agrataḥ | adyādātmaviśuddhyartham sarvakāmasamṛddhaye ||
 (BP VI.19.19-20)

³⁵⁰ Cf. BP VI.19.22.

³⁵¹ *dadyāt patnyai caroh śeṣam suprajāstvam susaubhagam ||* (BP VI.19.24)

³⁵² *pativrata dharmapatnī piṇḍapūjanatparā | madhyamam tu tataḥ piṇḍamadyāt samyak sutārthinī ||* (MS 3.262)

Até hoje, no hinduísmo, é prática comum oferecer um banquete (especialmente aos *brāhmaṇas*³⁵³ e também aos familiares e amigos) e fazer um sacrifício de fogo para fechar um ciclo de atividade ritual, seja para celebrar a chegada de um filho, ou um período de luto, ou, ainda, um voto como esse.

A descrição do *Puṁsavana-vrata* se encerra com a seguinte promessa: “A mulher que executar esse voto ritualístico obterá prosperidade, opulência, progênie e longa vida ao seu marido, boa reputação e bom lar”³⁵⁴.

Existe, ainda, a prática de voto quinzenal chamado *Ekādaśī-vrata* (“voto do décimo primeiro dia”). Trata-se de um jejum completo (sem líquidos ou alimentos) por um dia, evitando dormir para se dedicar às atividades ritualísticas. Como o nome indica, ele é realizado no décimo primeiro dia da quinzena da lua crescente (*śukla-pakṣa*) e no da lua minguante (*kṛṣṇa-pakṣa*), ocorrendo dois dias por mês, vinte e quatro por ano. Cada dia desses tem um nome específico que se relaciona com uma *līlā* (“história”, “aventura”, “causo”) específica que justifica seu surgimento e seus benefícios, se realizado o jejum. São narrativas pertencentes aos *Purāṇas*, especialmente ao *Padma Purāṇa* e ao *Bhaviṣya Purāṇa*. Há entre essas narrativas a do *Putradā Ekādaśī*; como o nome diz, referente a *putra*, “filho”.

Trata-se da história de um rei Suketumana e da rainha Śaivya que não conseguiam ter filhos até que um *ṛṣi* instrui o rei a seguir o voto do *Ekādaśī* da quinzena da lua crescente (*śukla-pakṣa*) do mês de *Pauṣa* (dezembro-janeiro). Ao conseguirem seu benefício, eternizaram sua história e, por esta, o *Ekādaśī* é conhecido como *Putradā Ekādaśī*.

Há, portanto, uma real ansiedade e, por isso, principalmente quatro formas de possibilitar a geração de um varão: como fruto dos *yajñas* (sacrifícios), dos *vratas* (votos), a ingestão de remanescentes sacrificiais e do *Puṁsavana-saṁskāra*, como descrito aqui.

III. *Śimantonnayanam-saṁskāra* (o Rito da Risca do Cabelo)

O *Śimantonnayanam-saṁskāra* se refere ao rito realizado durante o quarto ou quinto mês de gestação, tanto com o intuito de proteger a gestante e o feto contra o ataque de *bhūtas*, *piśacas* ou *rakṣasas*, ou seja, respectivamente, “fantasmas”, “espíritos hostis” ou “vampiros” e seres “super-humanos”, “adversários dos *devas*” – possivelmente com o acréscimo da

³⁵³ “Recebendo bênçãos [com um toque] na cabeça dos *brāhmaṇas* satisfeitos lhes oferecendo elogios e reverências [se prostrando] e com devoção, [o casal] deve se alimentar com os remanescentes do banquete” (*āśiṣaḥ śirasādāya dvijaiḥ prītaiḥ samīritāḥ | praṇamya śirasā bhaktyā bhuñjita tad-anujñayā || BP VI.19.23*).

³⁵⁴ *strī caitad āsthāya labheta saubhagaṁ śriyaṁ prajāṁ jīva-patīm yaśo grāham || (BP VI.19.25)*

recitação de hinos de proteção, como os do *Atharva-veda* (VI.81 e VIII.6) –, como de influenciar ritual e positivamente, assim, na formação da mente da criança (uma descrição da formação e desenvolvimento do feto se encontra no BP III.31).

Conforme Pandey, há a idéia na tradição védica de que a partir do quinto mês, o bebê começa a formar sua mente, a ter percepções cognitivas e a sentir³⁵⁵, assim, almeja-se, por um lado, ordenar, por meio da ação ritual, o microcosmo do feto instaurando *ṛta*, “ordem cósmica”, “ordem ritual”, realizando-se, por meio da parte central do rito que é a risca do cabelo, o ato (*nayana*) de repartir o cabelo (*sīmanto*) da gestante, executado pelo esposo com a invocação dos diferentes níveis da criação cósmica (*bhūr bhuvah svaḥ*). Por outro lado, almeja-se proporcionar a proteção da esposa e do bebê pela investidura de um amuleto na forma de um colar feito de ervas e frutos. Além disso, por meio dos presentes, da reunião dos familiares e amigos e, principalmente, dos gestos do marido, tenta-se imbuir na esposa sentimentos de alegria e segurança, que influenciam, positivamente, a criança também³⁵⁶.

Após as atividades comuns a todos os ritos (de purificação e práticas rituais matinais, como dito anteriormente), a esposa deve estar em jejum e, então, realiza-se o sacrifício de fogo doméstico (*homa*), com a esposa sentada à direita do marido, ambos voltados para o leste. Em seguida, o marido se posiciona atrás da gestante, amarrando um colar produzido com ervas e frutos, tidos como propiciadores de auspiciosidade e proteção – hoje, se diz que seriam frutos *uḍumbara* (um tipo de figo), gravetos de neem, mostarda e cevada – recitando o seguinte *mantra* (SMB 1.5.1):

*om ayam urjāvato vṛkṣa urjīva phalinī bhava |
parṇam vanaspate nutvā nutvā ca sūyatām rayiḥ ||*

Igual a esta robusta árvore, torna-te forte e próspera.
Rainha das árvores, tendo gerado folhas em abundância, que produzas frutos.

Em seguida, o marido passa três *piñjalīs* (duas folhas de grama do tipo *kuśa*, amarradas por uma terceira, todas do mesmo comprimento, um *prādeśa*, ou 15-20 centímetros) pelo cabelo da esposa, de frente para trás, amarrando uma parte do cabelo dizendo *om bhūḥ* (invocação da *Bhū-maṇḍala* ou “a totalidade da manifestação fenomenal”), seguido de mais três *piñjalīs* colocados em seu cabelo juntamente com a recitação do *mantra om bhuvah* (invocação da “terra”). Em seguida o procedimento se repete, agora, com a

³⁵⁵ PANDEY, op. cit., p. 64.

³⁵⁶ Ibidem, idem.

recitação de *om svaḥ* (invocação dos “planetas celestiais”). Finalmente, recita-se o seguinte (SMB 1.5.2 e 2.32.4-5):

*om yena aditeḥ sīmānam nayati
prajāpatiḥ viṣṇuḥ mahate saubhagāya |
tena ahaṁ asyai sīmānam nayāmi
prajāṁ asyai jaradaṣṭim kṛnōmi ||*

Eu reparto o cabelo dela com o mesmo instrumento que Prajāpati Viṣṇu reparte o cabelo de Aditi,
por boa fortuna. Dessa forma, eu crio filhos de vida longa para ela.

*om rāmam ahaṁ sūhavām suṣṭutī huve
kṛnotu naḥ subhagā bodhatu atmanā |
sīvyatu apaḥ sūcyā acchidyamānayā
dadātu vīraṁ śatadāyamukhyam ||*

Invoco o Senhor facilmente aproximável com palavras de glorificação.
Que ele compreenda nossas necessidades e responda às nossas preces.
Que o dedo costure com uma agulha inquebrável e que ela produza varões bravos elouváveis.

*om yāste rāma sumatayah supēśaso
yābhiḥ dadasi dāsuse vasūni tābhiḥ |
naḥ adya sumanā upāgahi
sahasra poṣaṁ subhaga rarāṇaḥ ||*

Dotado apenas com consciência e beleza,
concedes resultados àqueles que executam sacrifícios.
Com tua mente generosa, por favor,
vem a nós hoje e nos confira mil filhos, ó outorgador de fortuna.

O rito é finalizado com a preparação de uma mistura de grãos e sementes coberta com manteiga (acredita-se que seja de gergelim, o feijão *urad dhal* e arroz), que, uma vez pronta, é apresentada à esposa que, logo em seguida, recita com o seu esposo o diálogo:

om kim paśyasi
[Marido:] “O que vês?”

*om prajāṁ paśūn saubhāgyam
dṛdha kṛṣṇa bhaktitvaṁ āvayoḥ |
dīrghāyusṭvam patyuh ||*

[Esposa:] “Que haja progênie, animais, boa fortuna, firme devoção para nós dois.
Que haja longa vida para meu esposo”³⁵⁷.

³⁵⁷ GOSVĀMĪ, op. cit., p. 191.

O ato ritual da esposa olhar para algum objeto sacrificial, especialmente alimentos (oblações), é recorrente e está relacionado com a fertilidade, porquanto, é dessa forma que a esposa aciona a fertilidade da oferenda: “Ela olha para a manteiga. A esposa é realmente uma mulher e a manteiga é o sêmen. Uma união sexual é assim consumada. Por isso ela olha à manteiga”³⁵⁸.

A constante, aqui nos *saṃskāras*, senão nos rituais em geral, é o sacrifício de fogo doméstico acompanhado de hinos, seguido por ritos menores e concluído com a ingestão dos remanescentes das oblações.

IV. *Jāta-karma-saṃskāra* (o Rito do Parto)

Toda a concepção e preparação para o nascimento de uma criança dão os indícios do percurso ritualístico pelo qual ela passará.

Antes do parto, há em alguns manuais a indicação de *saṃskāras* para a preparação deste, como o *Śoṣyantī-homa*, que é um sacrifício de fogo doméstico e no qual hinos do *Rg-veda* (V.78) e/ou do *Atharva-veda* (V I.11), são recitados.

aśvināv eha gachataṃ nāsatyā mā vi venatam | haṃsāv iva patatam ā sutām upa ||
ashvinā harināv iva gaurāv ivānu yavasam | haṃsāv iva patatam ā sutām upa ||
ashvinā vājinīvasū juṣethām yajñam iṣṭaye | haṃsāv iva patatam ā sutām upa ||
atrir yad vām avarohann ṛbīsam ajohavīn nādhamāneva yoṣā |
śyenasya cijjivasā nūtanenāgachataṃ ashvinā śaṃtamena ||
vi jihīṣva vanaspate yoniḥ sūṣyantyā iva | śrutam me ashvinā havam saptavadhriṃ ca muñcatam ||
bhītāya nādhamānāya ṛṣaye saptavadrhaye | māyābhir ashvinā yuvaṃ vṛkṣam sam ca vi cācathaḥ ||
yathā vātaḥ puṣkariṇīm samīṇ'gayati sarvataḥ | evā te garbha ejatu niraitu daśamāsyah ||
yathā vāto yathā vanam yathā samudra ejati | evā tvaṃ daśamāsyā sahāvehi jarāyuṇā ||
daśa māsāṇ chashayānaḥ kumāro adhi mātari | niraitu jīvo akṣato jīvo jīvantyā adhi ||

Aśvinīs vinde até nós; Nāsatyas, não ficai indispostos.
 Voai para cá, como dois cisnes até o suco que vertemos [em oferenda].
 Ó Aśvinīs, como um par de veados, como dois bois para o mulso³⁵⁹,
 voai para cá, como dois cisnes até o suco que vertemos [em oferenda].
 Ó Aśvinīs, ricos em dons, aceitai o nosso sacrifício para fazê-lo prosperar.
 Voai para cá, como dois cisnes até o suco que vertemos [em oferenda].
 Como Atri [r̥ṣi] ao descer para o cárcere apela a vós como uma mulher lamurirosa.
 Viestes a ele, ó Aśvinīs, com a mais vigorosa e auspiciosa velocidade de um falcão.
 Árvore, parte remota como a parte do lado [do corpo] dela que dá à luz uma criança.

³⁵⁸ *athājyam avekṣate | yoṣā vai patnī reta ājyam mithunam evaitat prajananam kriyate tasmād ājyam avekṣate ||* (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.3.1.18, apud JAMISON, op. cit., p. 56)

³⁵⁹ Mulso: espécie de vinho, conhecido desde a Antigüidade, temperado com mel e usado antes das refeições como revigorante (Cf. Houaiss).

Ásviniṣ, ouvi meu apelo: liberte o *saptavadhri*³⁶⁰ da sua prisão.
 Pelo *saptavadhri*, pelo ṛṣi atemorizado quando ele chorou e falou demasiadamente,
 A árvore, ó Ásviniṣ, sucumbiu aos seus poderes mágicos e a quebrastes.
 Assim como o vento por todos os lados agita um lago de lótus, do mesmo modo,
 animai em vós o bebê não-nascido, para que o bebê de dez meses possa descender.
 Que, assim como o vento, como a madeira, como quando o mar é posto em agitação,
 igualmente o bebê de dez meses, juntamente com as secundinas³⁶¹, descenda em parto.
 A criança que tenha permanecido deitada na parte lateral de sua mãe,
 que saia viva, ileso, sim, viva da dama viva.

Os *devas* invocados nesse hino, recitado provavelmente durante o *saṃskāra* para o sucesso do parto, o *Jāta-karma-saṃskāra*, são os Ásviniṣ (também Ásvins, Ásvinī-kumāras ou Nāsatyas). Os Ásviniṣ, de acordo com Macdonell, são tipicamente divindades socorristas, amparadoras, e são os mais rápidos em resgates de perigos em geral. Os salvamentos diversos que efetuam são de natureza pacífica, não de libertação dos perigos de uma batalha, por exemplo. Eles são caracteristicamente médicos divinos, que sanam doenças com seus remédios, restaurando a visão ou a juventude, curando os doentes, os mutilados e diferentes defeitos físicos.

Um exemplo interessante dos dons concedidos pelos Ásviniṣ, em termos de nosso objeto de estudo, é o do ṛṣi Cyavana e sua esposa, Sukanyā, presente no *Ṛg-veda* (I.39 e 116) e, também, no *Mahābhārata* (XIII.156) e no *Bhāgavata Purāṇa* (IX.3). Após ter recebido em matrimônio a jovem princesa Sukanyā, o idoso ṛṣi Cyavana roga aos Ásviniṣ que lhe devolva a juventude para que possa satisfazer sua jovem esposa e, em troca, permitirá que tomem *soma* (bebida sacrificial que, para eles, não era permitida). Eles ficam satisfeitos com o acordo e lhe instruem a entrar em um lago juntamente com eles. Ao saírem deste estão igualmente jovens, belos e resplandecentes, o que confunde a princesa e não a permite reconhecer seu esposo:

Após observar os três igualmente belos com um resplendor corpóreo
 semelhante ao do próprio sol, a casta jovem (*sādhvī*), não sabendo
 distinguir seu esposo dos Ásvinī-kumāras, pediu o refúgio deles.
 Estando satisfeitos com o voto (*pāti-vratyena*) de Sukanyā para com

³⁶⁰ *Saptavadhri*: “enredado por sete camadas”, essas camadas se referem aos sete elementos que formam o corpo de acordo com os *Vedas*, quais sejam a camada exterior da pele, a pele em si, a carne, o sangue, a gordura, os ossos e o tutano (*tvak-carma-māṃsa-rudhira-medo-majjāsthī-dhātavaḥ | bhūmy-ap-tejomayāḥ sapta prāṇo vyomāmbu-vāyubhiḥ ||* - BP II.10.31).

³⁶¹ Secundinas: placenta, cordão umbilical e membranas; normalmente expulsas do útero após o parto (cf. Houaiss).

seu esposo, os Ásvinī-kumāras mostraram quem seria seu marido e, com a permissão deste, se retiraram ³⁶².

Mais uma vez, a qualidade exaltada da mulher, da esposa, é ser *sādhvī*, rendida e fiel ao esposo, não aceitando nem mesmo um *deva* em troca deste.

A analogia presente nesse hino entre a ajuda requerida dos Ásvinīs ao bebê e a ajuda destes ao ṛṣi Atri se refere à *līlā* (“história”, “aventura”) narrada no *Ṛg-veda* (I.116) e no *Mahābhārata* (XIII.156). Em uma batalha entre os *devas* e os *asuras* (“inimigos dos *devas*”, “espíritos maus”), com a captura do *deva* Sūrya (“Sol”) e do *deva* Soma (“Lua”), extinguiu-se a luz e, nessa circunstância, os *devas* estavam sendo derrotados. Estes, então, recorreram ao ṛṣi Atri, que era reconhecido por suas austeridades praticadas (*tapasya*) e pelo poder sobre-humano adquirido através delas. Desta forma, Atri emitiu de seu corpo a mesma luz proveniente dos *devas* Sūrya e Soma, o que possibilitou a derrota dos *asuras*. Entretanto, enfurecidos, os *asuras* aprisionaram Atri em um cárcere de cem portas e de temperaturas elevadíssimas, do qual só foi resgatado pelos *devas* Ásvinīs e Indra.

Portanto, semelhantemente ao resgate de Atri da prisão incandescente, o hino roga que os Ásvinīs salvem o bebê, retirando-o ileso do ventre da mãe, que é descrito como uma “tumba” (*garta*), um “reservatório de fezes e urina” (*viṇ-mūtra-kūpa*), uma “jaula” (*pañjara*) (cf BP III.31) – devido ao pensamento brâmanico que promulga a idéia de que a vida no mundo fenomenal é só possível por meio dos rituais que ganham os favores dos semideuses, pois, sem isso só resta sofrimento no *saṃsāra* (“transmigração da alma”), cuja escapatória real é *mokṣa* (“liberação”).

O rito do parto em si é simples e objetivo: “Antes do corte do cordão umbilical, o *Jātakarma-saṃskāra* deve ser executado com um menino recitando os *mantras* apropriados, enquanto o alimenta com manteiga clarificada e algo que adoce (talvez mel) em uma colher de ouro” ³⁶³.

O intuito da ingestão de apenas manteiga, ou manteiga com mel, ou ainda arroz ou cevada (em pó) com manteiga, é o de proporcionar inteligência à criança ³⁶⁴. Por outro lado, Stork explica a significação da colher de ouro (*hiranya*, que também significa sêmen):

³⁶² *tān nirīkṣya varārohā sarūpān sūrya-varcasah | ajānati patim sādhvī aśvinau śaraṇam yayau || darśayitvā patim tasyai pāti-vratyena toṣitau | ṛṣim āmantraya yayatur vimānena triviṣṭapam ||* (SB 9.3.16-17)

³⁶³ *prāṇ nābhivardhanāt pumso jātakarma vidhīyate | mantravat prāśanam cāśya hiraṇyamadhusarpiṣām ||* (MS 2.29)

³⁶⁴ Cf. PANDEY, op. cit., p. 74.

Na Antiguidade [e ainda no hinduísmo de hoje], o fogo é tido como o mais forte agente para repelir demônios. A idéia subjacente é a de que o ouro (“sêmen de Agni” [semideus do fogo]) nasce do fogo e, por isso, tem o poder de purificar aquilo que toca. Agni, o fogo sagrado, é também considerado a “boca” de diferentes deuses, a boca na qual a manteiga clarificada é colocada durante a recitação de específicos *mantras* quando o ritual sacrificial védico é executado. Por essas razões, o ouro é tido como propiciador de vitalidade, força e longevidade³⁶⁵.

Após o bebê nascer, o mesmo deve ser limpo e, então, o pai diz: *mā nābhim kṛntata stanyañ ca mā datta* (“Não cortem o cordão umbilical. Não lhe dêem leite materno”). Em seguida, ele coloca as substâncias na colher e diz (SMB 1.5.8): *om iyaṁ ājñā idaṁ annaṁ idaṁ āyuhḥ idaṁ ghṛtam* (“Aqui está a ordem. Aqui está a sustância. Aqui está a longevidade. Aqui está a manteiga”). Finalmente, dá à criança o alimento dizendo (SMB 1.5.9):

*om medhām te mādharma vāmanau
medhām hariḥ dadhātu te |
medhām te ‘cyutānantau
ādhattām puṣkara srajaṁ svāhā ||*

Que Mādhava, Vāmana e Hari te concedam inteligência.
Que Acyuta e Ananta, adornados com guirlandas de lótus, te dêem inteligência³⁶⁶.

O rito é concluído com mais uma ingestão de alimento, o corte do cordão e a primeira alimentação com leite materno.

V. *Nāma-karaṇa-saṁskāra* (o Rito do Recebimento do Nome)

Após o nascimento da criança, os pais organizam o *Nāma-karaṇa-saṁskāra*: “O rito de concessão de nome, *Nāmadheya* ou *Nāma-karaṇa-saṁskāra*, deve ser executado no décimo ou décimo segundo dia após o nascimento, num dia marcado com uma boa constelação, ou por uma fase auspiciosa da lua ou, ainda, por um bom *muhūrta*^{367, 368}.

³⁶⁵ STORK, op. cit., p. 98 [In ancient times, fire was thought to be the strongest repeller of demons. The underlying idea was that gold (‘the seed of Agni’) is born from fire and therefore has the power to purify whatever it touches. Agni, the sacred fire, is also considered to be the ‘mouth’ of different gods, the mouth into which clarified butter is poured during the chanting of specific mantras when the Vedic sacrificial ritual is performed. For all these reasons, gold is believed to bestow vitality, strength and long life.].

³⁶⁶ Provavelmente, os nomes dos Deuses recitados neste mantra variavam de acordo com a linhagem e a posição social.

³⁶⁷ *Muhūrta*: uma divisão do tempo do dia; aproximadamente 48 minutos antes do sol nascer (cf. SB III.11.8 e III.20.46).

Assim como os demais descritos até aqui, esse rito inclui um sacrifício de fogo, um banquete e distribuição de presentes para atrair boa fortuna à família e a parte central que é o ritual no qual se dá o recebimento do nome.

Além das referências nas primeiras literaturas, como no *Śatapatha Brāhmaṇa* (VI.1.3.9), as referências mais detalhadas estão na literatura *Smṛti*. De acordo com o *Bhāgavata Purāṇa* (X.5), na cerimônia após o nascimento de Kṛṣṇa, por exemplo, após se fazer a purificação e as práticas rituais matinais, seu pai, Nanda Mahārāja, reuniu *brāhmaṇas* para recitar hinos védicos. A recitação foi seguida pela cerimônia, que incluía a adoração aos semideuses e antepassados. Depois disso:

O altamente consciencioso, Mahārāja Nanda distribuiu roupas, ornamentos e vacas em caridade aos *sūtas* (“recitadores de histórias”), aos *māgadhas* (“recitadores de histórias sobre as dinastias”), aos *vandīs* (“cantadores de hinos”), os *vidyā-upajīvinas* (“educadores”) e entre os seus [*vaiśyas*]. Conforme é prescrito, ele ofereceu caridade a todos satisfazendo seus desejos [de acordo com sua natureza] para que, por meio dessa homenagem, Viṣṇu ficasse satisfeito e, assim, proporcionasse boas condições ao seu filho³⁶⁹.

A referida distribuição de alimento e presentes entre os *brāhmaṇas*, não só é um dos sacrifícios diários obrigatórios, como oferece resultados benéficos: “Oblações feitas na boca de fogo dos *brāhmaṇas*, acesa com a energia do estudo dos *Vedas* e as austeridades, protegem do que oferece grandes perigos e redimem grandes falhas passadas”³⁷⁰.

Em relação à concessão do nome, conforme Pandey³⁷¹, ela ocorre durante o sacrifício de fogo, entre as oblações. A esposa se senta, a princípio, ao lado esquerdo do marido, ambos voltados para o leste, com a criança no colo. Então, a mãe passa a criança para o marido, anda por trás dele e se senta à sua esquerda. Em seguida, o pai toca a boca, as narinas, os olhos e as orelhas da criança com a mão direita para purificação enquanto diz (SMB 1.5.14-15):

om ko 'si katamo 'sy eṣo 'si amṛto 'si' āhaspatyaṁ māsaṁ praviśa
śrī _____ (nome do bebê) dāsa

³⁶⁸ *nāmadheyam daśamyām tu dvādaśyām vāsyā kārayet | punye tithau muhūrte vā nakṣatre vā guṇānvite ||*
(MS 2.30)

³⁶⁹ *nando mahā-manās tebhyo vāso 'laṅkāra-go-dhanam | sūta-māgadha-vandibhyo ye 'nye vidyopajīvinah ||*
tais taiḥ kāmair adinātmā yathocitam apūjayat | viṣṇor ārādhanaṁrthāya sva-putrasyodayāya ca ||
(BP X.5.15-16)

³⁷⁰ *vidyātapaḥ samṛddheṣu hutam vipramukhāgniṣu | nistārayati durgāc ca mahataś caiva kilbiṣāt ||*
(MS 3.98)

³⁷¹ PANDEY, R., op. cit., p. 85.

“És imortal tal como a Suprema Pessoa.
Ó _____ (nome) entre nesse mês solar”.
(SMB 1.5.14)

*om sa tvā ahne paridadātu
ahas tvā rātryai paridadātu |
rātris tvā aho rātrābhyām paridadātu
aho rātrau tvā 'rdha māsebhyah paridattām ||
ardha māsas tvā māsebhyah paridadātu
māsas tvā ṛtubhyah paridadātu |
ṛtavas tvā saṁvatsarāya paridadātu
saṁvatsarās tvā āyuṣe jarāyai paridadātu ||
śrī _____ (nome) dāsa*

Que a Suprema Pessoa te encaminhe para o dia.
Que o dia te encaminhe para a noite.
Que a noite te encaminhe para o dia e a noite.
Que o dia e a noite te encaminhem para as quinquenas.
Que as quinquenas te encaminhem para os meses completos.
Que os meses te encaminhem para as estações.
Que as estações te encaminhem para o anos.
Que os anos te encaminhem para a vida longa,
Ó _____ (nome).

Depois disso, o marido sussurra o nome da criança no ouvido esquerdo³⁷² da esposa, dizendo: “śrī _____ (nome) deva śarmā ayaṁ te putra” (“_____ é seu filho”). Então, sussura o nome no ouvido direito da criança. Finalmente, continua o procedimento geral do sacrifício de fogo, com as oblações e *mantras* finais.

O nome da criança pode ser escolhido seguindo as injunções védicas, como em MS 2.31-33:

*maṅgalyaṁ brāhmaṇasya syāt kṣatriyasya balānvitam |
vaiśyasya dhanasaṁyuktaṁ sūdrasya tu jugupsitam ||
śarmavad brāhmaṇasya syād rājño rakṣāsamanvitam |
vaiśyasya puṣṭisaṁyuktaṁ sūdrasya preṣyasamṣrutam ||
strīṇāṁ sukhodyam akrūram vispaṣṭārtham manoharam |
maṅgalyaṁ dīrghavarṇāntam āśīrvādābhidhānavat ||*

Que o [primeiro] nome de um *brāhmaṇa* seja auspicioso.
Que o de um *kṣatriya* seja algo que denote poder.
O de um *vaiśya* deve ser relacionado com riqueza e o de um *sūdra* com abjeção.
O [segundo] nome de um *brāhmaṇa* deve ser de bem-aventurança,
enquanto o do *kṣatriya* deve ser de proteção.

³⁷² “O ouvido direito representa *puruṣa-bhāva* ou a força masculina da divindade, sendo próprio para receber um *mantra* védico como a *Gāyatrī*; enquanto o ouvido esquerdo, o qual representa a *śakti* ou poder feminino, próprio para receber um *mantra* como o *Gopī-bhāva*, por exemplo, e revela a essência da alma feminina de todas as entidades vivas, proporcionando um relacionamento mais íntimo com a divindade” (OLIVEIRA, Arilson, op. cit., p. 163, nota 103).

O *vaiśya* dever ter um [segundo] nome que denote prosperidade e o do *śūdra*, serviço. Os nomes das mulheres devem ser de fácil pronúncia, de nenhuma implicação negativa, doces, claros [quanto ao significado], propícios, terminando com vogais longas e combinados com termos de bem-aventurança e auspiciosidade.

Nomear é uma atividade estritamente cultural. Assim como outras fases da vida são contraladas ou marcadas ritualmente, num exercício de distinguir o natural do cultural, o profano do sagrado, o recebimento do nome é ritual e, portanto, socialmente mediado e direcionado.

É através do nome que estabelecemos as relações sociais, por ele se estabelece os méritos das ações e herdamos fama ou difamação. O nome indica a origem: na Índia antiga, os indivíduos recebiam dois nomes, sendo um de atribuição pessoal (tanto de referência às características físicas ou ao modo como a criança foi concebida) e o segundo se refere à linhagem³⁷³.

A escolha do nome tem importância de tal forma que, além das prescrições para dar um nome, havia instruções para se evitar jovens candidatas ao casamento de acordo com o nome: “[Não se deve casar com uma jovem] que tenha um nome derivado de uma constelação, uma árvore ou um rio. Devem-se evitar jovens com nomes de povos estrangeiros, de montanhas, de pássaros, cobras, servos, ou os que imprimam horror”³⁷⁴. O que vemos no verso acima, sobre os nomes aplicáveis, é a idéia de que os nomes não devem lembrar coisas negativas ou não locais (nativas) para eles, mas, sim, termos que remetam à sacralidade, felicidade, e, também, ao familiar, à cultura e linhagens locais, denotando um distanciamento dos estrangeiros, dos *anāryas* (“não-āryas”).

Conforme os versos supracitados, os nomes (assim como a vestimenta, os adornos, o cabelo, os hábitos alimentares, as estruturas de moradia, os meios de subsistência, etc.) estão diretamente ligados à estratificação social. Há uma organização geral de acordo com a estrutura fundamental (a da hierarquia, a do espaço social), definindo as necessidades, o estilo de vida, as facilidades, etc., e, assim, atribuindo características peculiares, modificáveis apenas em proporções limitadas, dentro da abrangência da fração social³⁷⁵.

Além disso, devemos considerar que a palavra é ritualizada na Índia antiga e, assim, é um catalisador da ação ritual. Se toda ação é considerada sagrada, toda palavra também deve

³⁷³ Cf. PANDEY, op. cit., p. 78-79.

³⁷⁴ *ṛkṣavṛkṣanadīnāmñīm nāntyaparvatanāmikām | na pakṣi ahipreṣyanāmñīm na ca bhīṣananāmikām ||* (MS 3.09)

³⁷⁵ Cf. BOURDIEU, Pierre, **La distinction: critique sociale du jugement** (Paris : Minuit, 1979), apud AGNOLIN, **O apetite da Antropologia**, p. 200.

ser, por extensão. Dessa forma, os nomes dos indivíduos, se auspiciosos, de bom agouro, ao serem pronunciados imprimem o ambiente e os locutores de sacralidade.

VI. *Niṣkrāmaṇam-saṃskāra* (o Rito da Primeira Saída da Casa)

Como visto até aqui, cada passo importante na vida do indivíduo parece se tornar um evento importante para a família, claro, mas também para a sociedade, sendo celebrada com diversos atos rituais e, na maioria dos casos, publicamente.

Após um período de restrição da mãe e do bebê ao âmbito familiar, que poderia ser de doze dias a quatro meses, permeado de tabus e visando proteção bom desenvolvimento, como os ritos anteriores, eles passam pelo *Niṣkrāmaṇam-saṃskāra*, que é referido como o rito de primeira vista do sol: “No quarto mês de idade, deve-se fazer o rito de se tirar o infante de casa para ver o sol” ³⁷⁶.

De acordo com Pandey³⁷⁷, no dia da performance do rito, o caminho a ser percorrido é purificado e decorado com símbolos auspiciosos, como a *svastika* (originalmente de origem indiana, como símbolo do tempo como cíclico ou espiralado), desenhados com grãos, pela mãe. Após isto, geralmente à criança era banhada, vestida e adornada. No caso de haver uma deidade doméstica, a criança era apresentada a ela pelo pai, que dizia (*Ṛg-veda* 10.121.2):

*om ya ātmadā baladā yasay viśve
upāsate praśiṣam yasya devāḥ
yasya chāyā amṛtaṃ yasya mṛtyuḥ
kasmai devāya haviṣā vidhema
tasmāt prabho mṛtyu mṛtyo
nāham pautraṃ aghaṃ ṛṣam*

O senhor, que é o propiciador de consciência,
de força, cuja ordem todos os seres do universo obedecem,
cuja própria sombra é imortalidade,
que é a morte para a morte personificada,
que deve ser adorado com ricas oblações.
Que, por tudo isso, meu filho(a) possa ter boa fortuna.

Além desse, o pai poderia recitar o seguinte (SMB 1.5.12):

*om nara-nārayaṇau śarma yacchataṃ prajāyai me prajāpatī |
yathāyaṃ na pramīyate putro janitryā adhi ||*

³⁷⁶ *caturthe māsi kartavyaṃ śiṣor niṣkrāmaṇam grhāt* | (MS 2.34)

³⁷⁷ PANDEY, op. cit., p. 88-89.

Que Nara Nārāyaṇa e Prajāpati, o progenitor universal,
conceda a esta criança a boa fortuna de que
nem mãe nem filho(a) venham a perecer.

Semelhantemente aos demais ritos, este é concluído com um banquete e distribuição de caridade pelos pais aos presentes e *brāhmaṇas*.

VII. *Annaprāśana-saṃskāra* (o Rito da Primeira Ingestão de Grãos)

Alimentar a criança com grãos é o próximo passo a partir do momento em que aparecem os dentes, assim, entre os seis e sete meses, se faz o *Annaprāśana-saṃskāra* (*anna*, “alimento”, “o ingerido”; *prāśana*, “alimentação”, “fazer comer”), ou o rito de “fazer comer alimento/grãos/sólidos”: Diz-se que é realizado, “No sexto mês, o rito da primeira refeição com arroz [grãos], ou no mês de acordo com o costume”³⁷⁸.

A relação entre comensalidade e sacralidade é universal, ao menos antes da modernidade. Mas talvez nenhuma cultura tenha elaborado tanto sobre isso como a Índia antiga (e a de hoje, por conseguinte), com seu sistema ritual em torno das oblações a partir de alimentos combinados com seus parâmetros de tabu.

O rito se baseia na contraposição de opostos (sagrado/profano; eterno/contingente; local/estrangeiro; lugar-comum/estranho, etc.), principalmente, naquele entre o natural e o cultural, através da qual se determina o espaço, as ações e os resultados rituais. Assim, de acordo com Brelich, o rito é o processo pelo qual se pode subtrair os eventos de valor existencial (como a alimentação) do domínio da natureza, da contingência, para transformá-los em eventos culturais, humanos, o que denota o exercício da criatividade exclusivamente humana, que garante o controle sobre quando, quanto, de que maneira, etc., se expor a riscos quanto ao equilíbrio coletivamente estabelecido³⁷⁹. Ritualizar a alimentação significa, portanto, dar significado e produzir uma ordem do mundo (*Rta*), que gera a identificação do indivíduo perante a coletividade e como humano (cultural e ritualmente formado; um *ārya*):

Tratar-se-ia, em suma, entrevedo na comensalibilidade sacrificial a “sintaxe alimentar”, com seus valores simbólicos (e sociais), de postular a possível inscrição de tal ordem no mundo na própria ação ritual que se torna, assim, o momento de fundação do lugar da comunidade³⁸⁰.

³⁷⁸ *ṣaṣṭhe 'annaprāśanam māsi yad veṣṭam maṅgalaṃ kule ||* (MS 2.34)

³⁷⁹ Cf. AGNOLIN, *O apetite da Antropologia*, p. 262-263.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 263.

Nessa perspectiva, os remanescentes das oferendas sacrificiais são tidas como alimentos transmutados, não mais pertencentes ao profano, mas sagrado, em conformidade com a ordem ritualmente estabelecida (*Rta*).

Kṛṣṇa explica que apenas os remanescentes do sacrifício (*yajña-śiṣṭa*) se tornam purificados e apropriados para o consumo por aqueles que seguem as instruções dos *Vedas* (*santas*) para a liberação, pois, se tornam livres (*mucyante*) de “pecado” (*kilbiṣa*, ou o que acarreta débito de acordo com as regras do *karma*). Por outro lado, aqueles que preparam alimento apenas para a satisfação dos sentidos (*ātma-kāraṇāt*) estão somente se enredando mais e mais no ciclo de nascimentos por acarretarem débitos, sendo, portanto, chamados de *pāpās*³⁸¹.

Dessa forma, o alimento carrega essa ambigüidade: se remanescente de sacrifício, é considerado sagrado; se não, é impuro, degradante, indesejável. Por isso, existem, na literatura védica, inúmeras regras para determinar a natureza do alimento, sua relação com os *guṇas* (“bondade”, “paixão” e “ignorância”), como e quem prepará-lo, etc. Um dos tabus mais rígidos se dá quanto à pureza ou impureza dos alimentos, tanto que, por exemplo, no *Manu-smṛti*, há uma seção (11.152-161) apenas sobre alimentos proibidos e como neutralizar seus efeitos caso consumidos. Sobre a aversão em relação a alguns alimentos, Malamoud diz que:

Esta repulsa é a forma do cuidado extremo com o qual a Índia considera tudo relacionado à comida: enfatizados em todos os aspectos no lirismo e na especulação védica, os alimentos (em seus ingredientes, na preparação, nas regras de troca e consumo) são encarregados de um simbolismo social e religioso tão poderoso e tão complexo que não podem ser tomados, em tudo que lhe diz respeito, sem precauções demasiadas. O alimento é um veículo privilegiado de corrupção, e é quando nós comemos que estamos mais vulneráveis a danos pela impureza³⁸².

O alimento pode ser oferecido como oblação em sacrifícios de fogo, aos antepassados e às deidades domésticas. Por outro lado, a exigência de que se consuma alimento oferecido em sacrifício é tamanha que no caso daqueles dentre os *dvijas* (três primeiras camadas sociais)

³⁸¹ *yajña-śiṣṭāśinaḥ santo mucyante sarva-kilbiṣaiḥ | bhuñjate te tv aghaṁ pāpā ye pacanty ātma-kāraṇāt ||* (BG 3.13; análogo à instrução em MS 3.118)

³⁸² MALAMOUD, op. cit., p. 13 [Ce dégoût est une des formes que prend l'extrême circonspection avec laquelle l'Inde considère tout ce que a trait à la nourriture: exalté en bloc dans le lyrisme et la spéculation védiques, la nourriture (dans ses ingrédients, sa préparation, les règles d'échange et de consommation) est chargée d'un symbolisme social et religieux si puissant et si complexe que l'on ne saurait prendre, en ce qui la concerne, trop de précautions. L'aliment est une des véhicules privilégiés de la souillure, et c'est au moment où l'on mange que l'on est le plus vulnérable aux atteintes de l'impureté.].

que não possuem o fogo sacrificial para a preparação do alimento, há convenções alternativas:

1. os *brahmacārīs* que habitam com o *guru* e ainda não foram iniciados e nem são casados (uma vez que o fogo doméstico é aquele tirado da cerimônia de casamento) e, assim, não possuem o fogo sacrificial, oferecem o alimento coletado em mendicância ao *guru* (cf. MS 2.51), pois, de acordo com os *Vedas*, há o fogo estomacal, que digere os alimentos, e ao dar ao *guru* o alimento o mesmo é aceito pelo fogo da digestão dele e se torna, portanto, alimento sacrificial, sendo seus remanescentes autorizados aos estudantes para o consumo³⁸³;
2. os *vānaprasthas* e os *sannyāsīs*, renunciantes, ambos sem acesso ao fogo sacrificial doméstico, devem mendigar alimento ou consumir apenas o que encontram *in natura* na floresta (frutos, flores e raízes), que são aceitos como alimento oriundo de *tapasya* (“austeridade”) e, assim, não precisam ser de sacrifício que não seja a própria renúncia.

Em todos os casos a ingestão dos remanescentes sacrificiais é benéfica, pois, não acumula débitos e é tido como propiciador dos três objetos das rogativas mais frequentes: progênie (principalmente à mulher), longevidade e prosperidade. Entretanto, o consumo dos remanescentes dos sacrifícios também está sujeito a regras sobre a quem oferecer, em que ordem, quais pessoas estão banidas de ingerir alimento de sacrifício, quais os resultados de distribuir correta ou erroneamente o alimento, etc.; regras estas detalhadamente descritas em MS 3.81-117 e 124-170. Por exemplo, há exceções na ordem de distribuição dos remanescentes: “Jovens recentemente casadas [para proporcionar gestação], bebês, gestantes e pessoas enfermas devem ser alimentadas antes dos hóspedes [depois do sacrifício]”³⁸⁴; e regras quanto ao momento em que o casal pode se alimentar:

Que o chefe de família e sua esposa se alimentem dos remanescentes depois de alimentarem os *brāhmaṇas*, seus parentes e seus servos. Depois de adorar os *devas* [deidades domésticas], os *ṛṣis*, os hóspedes, os antepassados e as entidades vivas com oferendas, que o chefe de família se alimente por fim³⁸⁵.

Lembremos, por exemplo, que há os cinco *mahā-yajñas*, ou “grandes sacrifícios” (cf. nota 236, desse trabalho), que devem ser executados diariamente e notamos que quatro desses são relacionados com o alimento:

³⁸³ Cf. MALAMOUD, C., *ibidem*, p. 22.

³⁸⁴ *suvāsinīḥ kumārīś ca rogiṇo garbhīṇīḥ striyaḥ | atithibhyo 'gra evaitān bhojayedavicārayan ||* (MS 3.114)

³⁸⁵ *bhuktavatsvatha vipreṣu sveṣu bhṛtyeṣu caiva hi | bhuñjīyātām tataḥ paścādavaśiṣṭām tu dāmpatī || devāṅṛṣīn manuṣyāṁś ca pitrīn grhyāś ca devatāḥ | pūjayitvā tataḥ paścād grhasthaḥ śeṣabhug bhavet ||* (MS 3.116-117)

Os *ṛṣis*, os *devas* [ou deidades domésticas], os Manes, os seres animados e inanimados, os hóspedes e os parentes dependem do chefe de família [pela subsistência]. Assim, ele deve cumprir suas obrigações para com eles. Que ele satisfaça aos *ṛṣis* com seu estudo dos *Vedas*; aos *devas* com as oblações no fogo [*homa*, ou “sacrifício de fogo doméstico diário”]; aos Manes com *śrāddha* [oferenda de alimento e água]; aos hóspedes com alimento [remanescente dos sacrifícios]; aos seres animados e inanimados com oferenda *bali* [alimento colocado do lado de fora da casa ou lançado ao ar ali] ³⁸⁶.

Em relação às oferendas aos antepassados, por exemplo, a ingestão desta é tida como resultante em um filho varão: “A esposa fiel ao voto do marido de acordo com a lei e que deseja um filho para o *pūja* (homenagem) aos antepassados, deve comer da oferenda central aos Manes para satisfazer seu desejo” ³⁸⁷. Por outro lado, a destruição da tradição familiar e a degradação espiritual desta (destinando os indivíduos aos planos inferiores após a morte) são causadas pela interrupção da oferenda de alimento aos antepassados (*piṇḍa*) ³⁸⁸.

Os benefícios para o oficiante sacrificial se justificam na medida em que os alimentos satisfazerem os *devas*: “Dia após dia, aquele que conhece os deveres rituais (*dharma-vit*) deve alegremente cumprir suas obrigações (*kriyā*) diárias e esporádicas [festivais, datas especiais], com alimento [oferecido em sacrifício] (*muni-annena*), pois, este facilmente satisfaz aos *devas* (*daiva-upapannena*)” ³⁸⁹.

Se os *devas* são responsáveis pelas chuvas, pela germinação das sementes, pelo calor do sol, etc., ao serem satisfeitos com os sacrifícios retribuem suprimindo os indivíduos com as necessidades de subsistência e de continuação dos sacrifícios: “Os *devas* satisfeitos com a execução dos sacrifícios recompensarão suprimindo as necessidades da vida. Porém, aqueles que usufruem do que é dado pelos *devas* [sem oferecer de volta] são certamente ladrões” ³⁹⁰.

Feitas estas observações gerais sobre a comensalidade na sociedade védica, voltemos ao *Annaprāśana-saṁskāra*, levando em consideração que se trata da primeira vez que a

³⁸⁶ *ṛṣayaḥ pitaro devā bhūtānyatithayas tathā | āśāste kuṭumbibhyas tebhyaḥ kāryaṁ vijānatā || svādhyāyenārcayeta ṛṣīn homair devān yathāvidhi | pitṛīn śrāddhaiḥ ca nṛīn annair bhūtāni balikarmaṇa ||* (MS 3.80-81)

³⁸⁷ *pativratā dharmapatnī pitṛpūjana tatparā | madhyamaṁ tu tataḥ piṇḍam adyāt samyak sutārthinī ||* (MS 3.262)

³⁸⁸ *patanti pitaro hy eṣāṁ lupta-piṇḍodaka-kriyāḥ ||* (BG 1.41)

³⁸⁹ *tasmād daivopapannena muny-annenaṁ dharmavit | santuṣṭo 'har ahaḥ kuryān nitya-naimittikīḥ kriyāḥ ||* (BP VII.15.11)

³⁹⁰ *iṣṭān bhogān hi vo deva dāsyante yajña-bhāvitāḥ | tair dattān apradāyaibhyo yo bhunkte stena eva saḥ ||* (BG 3.12)

criança consumirá alimento remanescente de sacrifício e, agora, podemos vislumbrar a importância desse ato ritual.

Assim como nos outros *samśkāras*, após os ritos de purificação e recitação matinais rotineiras, se organizava um sacrifício de fogo doméstico (*homa*) e se preparava o alimento. Pandey³⁹¹ afirma que, por maior referência na literatura, a preparação seria de arroz com leite ou algo que adoce, o qual, sendo oferecido em oblação, teria seu remanescente dado à criança.

As oblações específicas desse rito seriam as seguintes (SMB 2.6.14-17):

*om śrīḥ vai eṣā yat sattvano virocano
saṅkarṣaṇo mayi sattvaṁ avadhātu svāhā
idam saṅkarṣaṇāya idam na mama*

Essa oblação é por prosperidade.
Que Virocana, Sattvana, Saṅkarṣaṇa me concedam verdade.
Esta oblação é para Saṅkarṣaṇa, não é para mim.

*om annasya gṛītam-eva rasaḥ-tejaḥ
sampadārtha tad anantāya juhomi svāhā
idam anantāya idam na mama*

Dentre os alimentos manteiga clarificada é a bem-aventurança,
a beleza, a força e a nobreza. Faço a oferenda a Ananta por prosperidade.
Esta oblação é para Ananta, não é para mim.

*om viṣṇave kṣudhe svāhā
idam viṣṇave idam na mama*

Para Viṣṇu para [sua] fome.
Esta oblação é para Viṣṇu, não é para mim.

*om viṣṇave kṣuṭ-pipāsābhyām svāhā
idam viṣṇave idam na mama*

Para Viṣṇu para [sua] fome e sede.
Esta oblação é para Viṣṇu, não é para mim³⁹².

O pai deve, então, alimentar a criança dizendo:

*om acyuta annapate annasya no dhehy-anamīvasya śuśmināḥ
pradātāram tāriṣaḥ urjam no dhehi dvipade catuṣpade svāhā*

³⁹¹ PANDEY, op. cit., p. 92

³⁹² Mais uma vez alertamos que as deidades invocadas dependem, nesse rito e em qualquer outro de mesma natureza, da camada social e da relação do invocador com alguma deidade em particular, o que, obviamente, difere em demasia.

om prāṇāya svāhā

Ó Acyuta senhor dos alimentos, conceda o alimento de forma a dar força
e que liberte-nos de doenças. Podes conduzir o sacrificante à diante.
Dá-nos a força, assim como aos nossos animais.
Faço este sacrifício ao *prāṇa* [“ar vital”³⁹³].

*om janārdana annapate kṛnuta annam no dhehi pīyusha
asāktam te 'nnam yad yad yuge no dhehi dvipade catuṣpade svāhā
om apānāya svāhā*

Ó Janārdana, senhor do sustento e do alimento, provém-nos com sustento,
concede-nos nosso alimento, dá-nos teu alimento de bem-aventurança e imortalidade.
Continuamente, concede-nos isso, tanto aos humanos quanto aos animais.
Eu faço este sacrifício ao *apāna*.

*om lakṣmī nārāyaṇau
annapatī annam amṛtam no dhehi kamalā saṁskṛtam
te bhukta śeṣam no dhehi dvipade catuṣpade svāhā
om samānāya svāhā*

Ó [casal divino] Lakṣmī-Nārāyaṇa, senhores do sustento, conceda-nos o alimento da imortalidade,
dá-nos o alimento da imortalidade, preparado pela própria Lakṣmī.
Permita-nos seus remanescentes, para homens e animais igualmente.
Eu faço este sacrifício por *samāna*.

*om annapate yajña annam adhiyajñam tvadīyam
no dhehi sarva durlabham mānuṣyam vai sudhāyutam
no dhehi dvipade catuṣpade svāhā
om udānāya svāhā*

Ó senhor do sustento, dá-nos teu sacrifício, o alimento desse sacrifício.
Concede-nos a forma e a natureza tão difíceis de alcançar, tornadas eternas.
Concede-nos isso, a homens e animais igualmente. Eu faço esse sacrifício ao *udāna*.

*om annapate janārdana ṣaḍ rasam amṛta siktam
niveditam te sad annam no dhehi kilbiṣāpaham
no dhehi dvipade catuṣpade svāhā
om vyānāya svāhā*

Ó Janārdana, dá-nos a ambos, homens e animais,
teu eterno alimento, que foi oferecido a ti, embebido no elixir
de seis sabores e capaz de destruir todos as culpas.
Eu faço esse sacrifício a *vyāna*.

³⁹³ “A alma é diminuta e só pode ser percebida por uma inteligência pura. Essa alma atômica se mantém flutuando por meio de cinco tipos de ar [*prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *samāna* e *udāna*]. A alma é situada no coração e se expande sua influência por todo o corpo das entidades vivas. Quando a alma é purificada do contato com os cinco tipos de ar materiais, sua influência espiritual é exibida” (eṣo 'ṇur ātmā cetasā veditavyo yasmin prāṇaḥ pañcadhā saṁviveṣa | prāṇaiś cittam sarvam otam prajānām yasmin viśuddhe vibhavaty eṣa ātmā || Muṇḍaka Upaniṣad 3.1.9, apud MÜLLER, Max. **The Upanishads**. Delhi: Motilal Barnasidass, The sacred books of the East series, v. 51, 1988).

Faz-se, então, as oblações e recitações para concluir o ritual e a cerimônia, como no caso das outras, se encerra com um banquete para *brāhmaṇas*, familiares e demais convidados.

VIII. *Cūḍā-karaṇam-saṁskāra* (o Rito da Tonsura)

De acordo com Pandey, em sua pesquisa na literatura ritual *Smṛti*, o rito da raspagem do cabelo, *Cūḍā-karaṇam-saṁskāra*, deveria ocorrer entre no primeiro, no terceiro ou no quinto ano de idade da criança, tendo como intuito proporcionar longevidade à criança³⁹⁴.

Pandey também afirma que os versos usados no rito são de origem da literatura *Śruti*, em especial no *Yajur-veda* e no *Atharva-veda*. Isso é corroborado pelo *Manu-smṛti* já que há indicação de que este rito consta na literatura *Śruti*: “De acordo com o *Śruti*, o rito da raspagem da cabeça, *Cūḍākarma-saṁskāra*, deve ser executado, em nome da virtude e mérito espiritual, para todos os *dvijas* no primeiro ou terceiro ano de vida”³⁹⁵.

O ritual é iniciado com um sacrifício de fogo e depois das oblações iniciais, durante as quais a mãe permanece sentada ao lado do marido com a criança no colo, o marido se levanta e se coloca atrás da esposa, ambos voltados para o leste, e diz (SMB 1.6.1-8):

*om āyam agāt sarveśvaraḥ śrī bhagavān kuru kumāraṁ |
enam avatu vai muṇḍanaṁ mantrāvaśayinā kṣurena ||*

Que a Suprema Pessoa, Bhagavān, venha até nós e corte o cabelo
dessa criança com a lâmina habilitada pelos *mantras*.

Então, olhando à água morna, o oficiante diz:

*om āyam āgat śrī viṣṇuḥ kuru kumāraṁ |
enam avatu vai muṇḍanaṁ uṣnodakena ||*

Que Viṣṇu venha a nós e corte o cabelo
dessa criança usando esta água morna.

Agora, o pai pega a água com sua mão direita e passa por sobre a orelha direita da criança dizendo:

om āpa undantu jīvase |

³⁹⁴ PANDEY, op. cit., p. 94.

³⁹⁵ *cūḍākarma dvijātīnāṁ sarveṣāṁ eva dharmataḥ | prathame 'abde tṛtīye vā kartavyaṁ śruticodanāt ||* (MS 2.35)

Que essas águas umedeçam seu cabelo, para que viva uma vida longa.

Olhando para a lâmina, ele deve dizer:

*om viṣṇoḥ daṁstro 'si kuru kumāraṁ |
enaṁ avatu vai viṣṇuḥ sāksāt muṇḍanaṁ kṣura ||*

És os dentes de Viṣṇu. Que o próprio Viṣṇu corte o cabelo dessa criança.

Ele, em seguida, coloca um feixe de grama *kuśa*, com as raízes para cima, sobre o ouvido direito da criança e diz:

*om acyutānanta nārāyaṇaḥ kurvantu kumāraṁ |
enaṁ cirajīvinam auśadhe tryāśva enaṁ ||*

Que Acyuta, Ananta e Nārāyaṇa dêem longa vida a essa criança. Ó planta, protege essa criança.

Segurando o feixe de *kuśa*, com sua mão esquerda, o oficiante coloca a lâmina sobre o ouvido direito da criança recitando:

*om saṅkarṣaṇaḥ kuru kumāraṁ |
enaṁ avatu vai muṇḍanam svadhite mā enaṁ himsīḥ ||*

Que Saṅkarṣaṇa corte o cabelo da criança sem machucá-la.

Movendo a lâmina ainda sem cortar o cabelo, recita-se:

*om yena puruṣottamaḥ vāsudeva viṣṇvoracyutasya cāvapat
tena te vapāmi vaikuṇṭhena jīvātave jīvanāya dīrghāyṣṭāya balāya varcase*

Por uma vida contínua, longa, por vigor e beleza,
corto com essa lâmina inofensiva com a qual a Suprema Pessoa corta o cabelo.

Silenciosamente, o oficiante deve repetir o movimento duas vezes mais. Então, segurando a cabeça da criança o pai recita:

*om jamadagnes tryāyuṣam
om kaśyapasya tryāyuṣam
om agastyasya tryāyuṣam
om yad devānāṁ tryāyuṣam
om tat te 'stu tryāyuṣam*

Que haja três vezes o tempo de vida para Jamadagni, Kaśyapa,

Agastya, para os *devas* e para a criança.

Em seguida, se começa a raspar o cabelo a partir da orelha direita. Após a raspagem da cabeça da criança, se encerra o sacrifício com as oblações finais e se dá continuidade à cerimônia com o banquete. Aqui vemos mais uma vez a importância da comensalidade presente nos ritos e como um rito em si.

IX. *Karṇavedha-saṃskāra* (o Rito da Perfuração das Orelhas)

Apesar do uso da perfuração (*vedha*, de *VYADH*, “furar”, “trespassar”) ser destinado obviamente à ornamentação, Pandey³⁹⁶ cita ter encontrado referências a efeitos de prevenção de doenças e aumento da saúde por meio desse *saṃskāra*. Além disso, Stork, se referindo a um manual de medicina védico de Suśruta, o *Suśrutasamhitā* (XVI.1.2), diz que o oficiante do rito perfura a orelha da criança no “local criado pelos *devas*” (*daivakṛte chidre*), onde a pele é macia e iluminada pelo sol (*raviraśmyavabhāsite*), ato que, combinado com a raspagem da cabeça, prepara a criança *dvija* para ouvir os *Vedas*³⁹⁷.

Apesar de haver recomendações para a execução da cerimônia quando a criança tem doze ou dezesseis dias de vida, ou no sexto, sétimo, oitavo ou décimo segundo mês, há referências à execução deste rito no terceiro ou quinto ano³⁹⁸; este último coincidindo com a idade de entrada do menino no *gurukula* (“casa do guru”).

No *Atharva-veda* (VI.141.2), há uma referência à perfuração da orelha atribuída aos *Aśvinīs* como meio de conceder fertilidade e prosperidade, mas diferentemente dos outros ritos não há um hino específico para ser recitado, talvez porque se sugira que seja realizado juntamente com o rito do corte de cabelo ou o de iniciação *dvija*, o *Upanayana*.

Para Pandey, se trata do rito mais simples, realizado depois da purificação e oblações matinais, com o pai e o filho voltados para o leste, provavelmente com uma agulha de ouro (prata ou cobre), seguido por um banquete para *brāhmaṇas*, parentes e convidados.

³⁹⁶ PANDEY, op. cit., p. 102.

³⁹⁷ STORK, op. cit., p. 97.

³⁹⁸ PANDEY, op. cit., p. 103.

X. *Vidyārambha-saṃskāra* (o Rito do Aprendizado do Alfabeto)

O *Vidyārambha-saṃskāra* marcava o início da educação da criança: *vidyā*, “conhecimento”; *rambha*, “apoio”, “sustento”, “amparo”. A partir dele, a criança começa a ser preparada para ter contato formal com a herança sócio-ritual por meio do aprendizado do alfabeto para, depois ser introduzida a teoria ritual: os *Vedas*.

Pandey estima que o surgimento desse rito se deu a partir de 800 a. C. por não ter referências na literatura *Śruti* e pelas referências na literatura *Smṛti*³⁹⁹. Além disso, há evidências de que este rito talvez fosse executado juntamente com o do corte do cabelo, pois, pela idade que se recomenda a sua performance, entre cinco e sete anos, e antes da iniciação *Upanayana*.

Conforme os ritos anteriores, esse é executado após a purificação e oblações matinais, e com a preparação da criança com banho, roupas e ornamentos novos. O rito se baseia no *pūja* (“adoração”) dos *devas* responsáveis pelo aprendizado (no hinduísmo tardio, seria Ganeśa, Vināyaka e Sarasvatī) e do casal divino Lakṣmī e Narāyaṇa (Viṣṇu) – estes mais plausíveis de adoração no período épico-bramânico, ou da literatura *Smṛti* – e, enfim, o *guru*. Após o *pūja*, o *guru* deveria escrever letras sobre um prato com grãos em pó, usando uma caneta de ouro (se possível). Então, a criança faz um *pūja* ao preceptor, lê as letras três vezes com seu auxílio e lhe oferece presentes. Em seguida, se concluía a cerimônia com o banquete rotineiro.

XI. *Upanayanam-saṃskāra* (o Rito Iniciático do Segundo Nascimento)

Todos os *saṃskāras* descritos até aqui são preparatórios para o grande momento da vida de um indivíduo das três primeiras *varṇas* na sociedade védica: a aceitação formal pelos outros indivíduos por meio da iniciação, da transição entre o nascido do ventre e o “duas-vezes-nascido”, ou *dvija*: “O primeiro nascimento se dá pelos pais e o segundo pela investidura do cordão; por isso, os *brāhmaṇas*, os *kṣatriyas* e os *vaiśyas* são chamados de duas-vezes-nascidos”⁴⁰⁰.

Este é o rito de passagem mais importante, mais citado, por meio do qual o indivíduo se torna habilitado a ser educado como um *ārya* (“nobre”, “civilizado”, “versado nos *Vedas*”),

³⁹⁹ Ibidem, p. 108-109.

⁴⁰⁰ *mātur yadagre jāyante dvitīyam mauñjibandhanāt | brāhmaṇa kṣatriya viśas tasmād ete dvijāḥ smṛtāḥ ||* (YS 1.39)

a ter sua posição no *varṇa*, entre os semelhantes assegurada, a se casar com uma jovem *ārya*, a fazer os sacrifícios, a recitar os hinos e *mantras*; ou seja, a ser um cidadão social e ritualmente aceito. Sua antiguidade é atestada pelo *Atharva-veda* (XI.5) com um extenso hino em homenagem ao estudante celibatário e casto, cuja iniciação é descrita como um novo nascimento, e, também, pela descrição de uma iniciação no *Śatapatha Brāhmaṇa* (XI.5).

O *Upanayanam-saṁskāra* é o rito de iniciação ao estudante: *upa*, “mais próximo”, *nayana*, “trazido”, “levado”; ou seja, o rito que aproxima o estudante do *guru* e, ao mesmo tempo, do conhecimento, neste caso, do sagrado. Nesse rito há o recebimento do *upavīta*, “cordão sagrado”, usado ao redor do peito, descendo pelo ombro esquerdo, que identifica os *dvijas* e com o qual, passado ao redor do polegar direito, recitarão, três vezes por dia, os *mantras* iniciáticos, ou *mantras Gāyatrī*, recebidos nesta ocasião, no ouvido direito.

O cordão *upavīta* (de *upa*, “acima”, e *vīta* a partir de *VYE*, “vestir”, “cobrir”, “envolver”; ou seja, “vestimenta da parte de cima [do corpo]”) é específico para cada *varṇa*, assim como a idade em que o indivíduo recebe essa iniciação: “O *upavīta*, sempre com três linhas, deve ser de algodão, para um *brāhmaṇa*, de cânhamo para um *kṣatriya* e de lã para um *vaiśya*; suspensos na parte superior do corpo”⁴⁰¹. É interessante comentar aqui que o cordão *upavīta* também é chamado de *sāvitrī* por *Sāvitrī* ter salvo seu esposo *Satyavān* da morte, dando-lhe, assim um novo nascimento⁴⁰². Ou, ainda, é chamado de *yajñopavīta*, ou a “vestimenta para o sacrifício”. Há ainda a analogia de que o “cordão” é o novo cordão umbilical que, agora, conecta o indivíduo ao espiritual, de forma que durante o rito, o *guru* ou oficiante toca sucessivamente o umbigo, acima deste, no coração e o ombro do iniciado com uma sequência de *mantras* o oferece aos *devas* (SMB 1.6.20):

om prāṇānām granthiḥ asi mā viśrasaḥ acyuta |
tubhyaṁ idaṁ paridadāmi śrī _____ (nome) deva śarmān ||

És o nó dos ares vitais. Não te soltes.
Acyuta, a ti dou essa criança. [tocando o umbigo]

om nārāyaṇa tubhyaṁ idaṁ paridadāmi śrī _____ (nome) deva śarmān

Ó Nārāyaṇa, a ti dou esta criança. [tocando acima do umbigo]

om janārdana tubhyaṁ idaṁ paridadāmi śrī _____ (nome) deva śarmān

⁴⁰¹ *kārpāsam upavītaṁ syād viprasya-ūrdhvavṛtaṁ trivṛt | śaṇasūtramayaṁ rājño vaiśyasyāvikasautrikam ||* (MS 2.44)

⁴⁰² Ver página 85, sobre *Sāvitrī*.

Ó Janārdana, a ti dou esta criança. [tocando o coração]

om viṣṇave prajāpataye tvā paridadāmi śrī _____ (nome) deva śarmān

Ó Viṣṇu, Prajāpati, a ti dou esta criança. [tocando o ombro direito]

om viṣṇave dāmodarāya tvā paridadāmi śrī _____ (nome) deva śarmān

AViṣṇu, a Dāmodara eu oferece a vós essa criança.

Em relação à idade ideal de performance dessa cerimônia: “O rito de iniciação com cordão, *Upanāyana-saṃskāra*, deve ser realizado para o *brāhmaṇa* com oito anos, ao *kṣatriya*, aos onze e ao *vaiśya*, aos doze anos, contados a partir da concepção”⁴⁰³. Entretanto, há a possibilidade de um *brāhmaṇa* ser iniciado aos cinco anos, “se aspirar o brilho da ciência divina”, o *kṣatriya*, aos seis, “se ambicioso”, e ao *vaiśya*, aos oito, “se ansioso para e entregar aos assuntos comerciais”⁴⁰⁴. Além disso, há um limite etário para a iniciação, qual seja, a idade de vinte e seis para os *brāhmaṇas*, vinte e dois para os *kṣatriyas* e vinte e quatro para os *vaiśyas*; limite este que não obedecido gera o ostracismo do indivíduo⁴⁰⁵, ou seja, deixa de ser aceito como membro integrante da camada social, *varṇa*, de seus deveres, leis e privilégios coletivos. Essas restrições geralmente atingem não só os indivíduos, mas sua família e descendentes.

Muitas são as exigências para os homens em sua educação para ser considerado um *ārya* ou um verdadeiro *dvija* ou apto por formação e ritos de passagem, a exercer sua natureza de acordo com o *varṇa* de forma completamente satisfatória ou frutífera.

Como estudante, ou *brahmacārīn*, humildade, obediência, reverência, austeridade e castidade são as máximas de sua vida: “Um *dvija* que tenha se submetido à iniciação *upanayana* deve, todos os dias, até que termine os estudos, fazer oblações ao fogo sagrado pela manhã e ao entardecer, mendigar por seu alimento, dormir sobre o chão e ser útil ao seu mestre o satisfazendo”⁴⁰⁶.

⁴⁰³ *garbhāṣṭame 'abde kurvīta brāhmaṇasya-upanāyanam | garbhād ekādaśe rājño garbhāt tu dvādaśe viśaḥ ||* (MS 2.36) – Isso também é confirmado no *Yājñavalkya-smṛti*, 1.14: *garbhāṣṭame'aṣṭame vā'abde brāhmaṇasya 'upanāyanam | rājñām ekādaśe sā'eke viśām eke yathākulam ||*

⁴⁰⁴ *brahmavarcasa kāmasya kāryo viprasya pañcame | rājño balārthinaḥ ṣaṣṭhe vaiśyasyehārthino 'aṣṭame ||* (MS 2.37 – também estabelecido em YS 1.14)

⁴⁰⁵ *ā śodaśād brāhmaṇasya sāvitṛī nātivartate | ā dvāviṃśāt kṣatrabandhor ā caturviṃśater viśaḥ ||* *ata ūrdhvaṃ trayo 'apy ete yathākālam asaṃskṛtāḥ | āvitṛipatitā vrātyā bhavanty āryavigarhitāḥ ||* (MS 2.38-39)

⁴⁰⁶ *agnīndhanam bhaikṣacaryāmadhaḥ śayyām guror hitam | ā samāvartanāt kuryāt kṛtopanayano dvijaḥ ||* (MS 2.108)

O que significa ser *dvija*? Ser civilizado, ter acesso a algum nível de educação, ao invés de permanecer ao *status* intuitivo da vida. O verdadeiro sentido de se tornar *dvija* é o de se obter vida espiritual. Há sempre uma tensão entre a verdadeira interpretação sagrada das coisas espirituais e uma interpretação secular destas: nesse caso, a primeira interpretação seria a de que o indivíduo é um membro da mais elevada camada social, com os privilégios de um *status* social. Entretanto, para a tradição, significa que o indivíduo possui efetivamente uma vida espiritual prática; seu *status* não é só uma posição sócio-econômica, mas sócio-ritual. Dessa forma, o primeiro nascimento, o físico, determina sua posição social (*varṇa*), seu sexo e os costumes familiares e locais que internalizará. Por outro lado, o segundo nascimento, resultante da iniciação *Upanayana*, indica a introdução nas práticas sócio-rituais, ou sagradas, dessa cultura. Em outras palavras, um indivíduo na Índia antiga é considerado socialmente apto quando ritualisticamente iniciado e com comportamento digno de apreciação (importante para o *status* e permanência na posição sócio-ritual); ele é um *ārya* somente se *dvija*, posição como a única que lhe possibilita a educação formal védica e, assim, a efetiva inserção no meio sócio-ritual.

Na fase de estudante celibatário (*brahmacārīn/brahmacārīnī*), segundo o sistema social óctuplo védico, diferentemente do menino, que passa a morar com o mestre (*guru*), na casa deste (*gurukula*), entre a família deste, e onde ele não só adquire a experiência de viver independentemente da própria família, como convive com os outros *dvijas*, aprendendo a ver-se e a agir de acordo com sua natureza vocacional e, ao mesmo tempo, socialmente diferente dos e condicionado ao convívio com os outros *varṇas*, a menina tem sua educação no âmbito familiar; mesmo que possa ter tutores de fora da família, estes são escolhidos pelos familiares.

A educação terá importante papel, no que nos interessa, em manter a mulher no ambiente familiar, com o imaginário, conduta e conhecimento concernente à sua camada social. Assim, tudo corrobora para a formação da menina de forma a levá-la ao matrimônio preferencialmente com um homem do mesmo *varṇa*, com o qual exercerá funções sociais e rituais que lhe sejam familiares e únicas.

Mais detidamente, a educação das crianças era obviamente especializada de acordo com o *varṇa* – tanto dos homens como das mulheres –, o que nos leva a considerar que as meninas teriam acesso aos conhecimentos rituais dos *Vedas*, se *brāhmaṇas*.

Isso é defendido por Altekar. Para ele:

O período precedente ao casamento era utilizado em lhes [às donzelas] conceder educação. Até aproximadamente o início da era cristã *upanayana* ou a cerimônia de iniciação aos estudos védicos era tão comum no caso das meninas quanto era no caso dos meninos [...]. A cerimônia de iniciação era seguida por um período de disciplina e educação, que era considerado como essencial para assegurar um casamento apropriado⁴⁰⁷.

No hino do *Atharva-veda* (XI.5) sobre o estudante (*braamacārīn*), há uma seqüência de versos em elogio à fase *braamacarya*, “a posição de continência e castidade” do estudante, e ao se referir às mulheres jovens, se diz que é por meio de *braamacarya* que ela adquire um esposo louvável⁴⁰⁸. Um exemplo de uma *braamacārīnī* que adquiriu o esposo desejado é o de Srucāvatī no *Mahābhārata* (XIX.48): isolando-se no local de ascetismo, chamado *Badara-pācana*, praticou severas austeridades como jovem celibatária (*kumārī braamacārīnī*) por anos, até que o próprio *deva* Indra (o marido almejado por ela) veio ao eremitério e, após testá-la e ficando satisfeito, lhe prometeu que, ao morrer, ela ascenderia à sua morada celestial e seria sua esposa.

Se ela passaria pelo rito de *Upanayana*, como Altekar defende, no período védico, não temos certeza, mas que ela passaria pelo *āśrama*, pela fase de vida como *braamacārīnī*, isso não há dúvidas, mesmo sendo educada em casa. Uma das evidências que encontramos seriam os termos *brahmavādinī* para mulheres *brāhmaṇas*, estudantes de teologia e filosofia (provavelmente, dos *Upaniṣads*) vitalícias, e *sadyodvāhās*, aplicável às *brāhmaṇas* que estudassem até o casamento⁴⁰⁹.

Se observarmos os deveres domésticos das mulheres conforme delineados no *Bhāgavata Purāṇa*, por sua vez, temos um panorama dos focos sobre os quais a educação se voltava, qual seja: a ter conhecimento acerca das práticas rituais, comuns aos cônjuges, ser habilidosa em manter a casa em todos os sentidos e em satisfazer o esposo:

Oferecer serviços ao esposo, o tendo aceitado como a uma deidade, se manter sempre favorável a ele, assim como aqueles ligados a ele [familiares e amigos] e sempre aceitar seus votos como seus próprios

⁴⁰⁷ ALTEKAR, op. cit., p. 10-11 [The period before marriage was utilised for imparting education to them. Till about the beginning of the Christian era *Upanayana* or the ceremonial initiation into Vedic studies was as common in the case of girls as it was in the case of boys (...). The initiation ceremony was followed by a period of discipline and education, which was regarded as very essential to secure a suitable match.].

⁴⁰⁸ *braamacaryena kanyā yuvānam vindate patim* | (AV XI.5.18)

⁴⁰⁹ Cf. ALTEKAR, op. cit., p. 10; termos também encontrados no dicionário de Monier-Williams.

são qualidades naturais das mulheres⁴¹⁰. Uma mulher casta (*sādhvī*) deve agradar seu esposo de acordo com tempo e circunstância com uma fala veraz, agradável e amorosa, mantendo os sentidos controlados, se mantendo sempre limpa, modesta, bem vestida e adornada para o prazer [de seu esposo], cuidando pessoalmente de todos os utensílios e tarefas do lar e mantendo o mesmo limpo e decorado⁴¹¹.

Essa esposa deve se manter sempre satisfeita e não ser gananciosa, ser versada no conhecimento dos deveres rituais (*dharma-jñā*), ter fala agradável e veraz, ser atenciosa, manter-se limpa e afetuosa para com seu esposo, adorando-o desde que não seja caído [um não-praticante dos princípios religiosos]⁴¹².

Nota-se que a ênfase em relação aos deveres da esposa se dá em termos de aceitar os votos, as palavras e a vontade do marido, tendo conhecimento de quais são as expectativas para ela de acordo com sua natureza – de mulher, de esposa, de *varṇa* –, com a ressalva de que ele deve estar agindo e a instruindo de acordo com os *Vedas*, com o *dharma*, tal qual está explícito nesta última passagem e como se afirma no *Yājñavalkya-smṛti*: “Uma esposa deve por em prática as palavras do marido, pois, este é o mais elevado dever de uma esposa; porém, deve aguardar o período de purificação de seu esposo caso ele esteja impuro por qualquer falha grave”⁴¹³.

Como na grande maioria dos casos o *strīdharmā* está intrinsecamente relacionado com o *pati-vrata-dharma*, ou seja, o dever ritual da mulher é correlacionado a seguir o voto do/para com o esposo, vemos na literatura muitos exemplos de maridos que, dentro do escopo da moral ocidental judaico-cristã, seriam considerados execráveis e um abandono por parte da esposa seria não só consequência natural, mas justificável, e, no entanto, esposas exemplares (pois, esse é o intuito de suas histórias na literatura *Smṛti*: o de ser exemplos), continuam ao lado de seus esposos, fiéis ou leais. Há o notório episódio, por exemplo, da esposa de Rāvaṇa, o antagonista *rākṣasa* de Rāma, no épico *Rāmāyaṇa*, chamada Mandodarī (VI.113⁴¹⁴): ao ver seu esposo morto no campo de batalha ela reconhece seu único erro que foi o de seqüestrar a esposa de Rāma, Sītā, ato condenável como *adharma* (não-*dharma*, “não-dever ritualístico”),

⁴¹⁰ *strīṇāṃ ca pati-devānāṃ tac-chuśrūṣānukūlatā | tad-bandhuṣv anuvṛttiś ca nityaṃ tad-vrata-dhāraṇam ||* (BP VII.11.25)

⁴¹¹ *sammārjanopalepābhyāṃ grha-maṇḍana-vartanaiḥ | svayaṃ ca maṇḍitā nityaṃ parimṛṣṭa-paricchadā || kāmair uccāvacaḥ sādhvī praśrayeṇa damena ca | vākyaiḥ satyaiḥ priyaiḥ premṇā kāle kāle bhajet patim ||* (BP VII.11.26-7)

⁴¹² *santuṣṭālolupā dakṣā dharma-jñā priya-satya-vāk | apramattā śuciḥ snigdā patim tv apatitam bhajet ||* (BP VII.11.28)

⁴¹³ *strībhir bhartṛvacaḥ kāryam eṣa dharmah paraḥ striyāḥ | āsuddheḥ saṃpratīkṣyo hi mahāpātakadūṣitaḥ ||* (YS 1.77)

⁴¹⁴ **The Ramayana.** Ramayan of Vamilki. Translation Ralph T. Griffith. Charleston, South Carolina: Forgotten Books, 2008, vol. 6, p. 261-264.

mas lamenta sinceramente sua morte e chora por estar, a partir de então, desamparada e condenada, uma vez que, sem os ritos funerários prescritos, seu esposo não terá um bom destino e, conseqüentemente, nem ela. Entretanto, o rei Rāma, *dharma* personificado, decide, pela castidade de Mandodarī, por ela seguir seu *dharma*, permitir a execução dos ritos funerários para Rāvaṇa e seus súditos mortos na batalha.

Aqui, a lógica do *dharma* védico pode ser bastante complexa para nossa mente linear, moralista e geralmente calcada nos fundamentos ocidentais judaico-cristãos: Rāvaṇa é um *rākṣasa*, ou um “adversário dos *devas*”, um “demônio”, porém, pertence a uma raça, como um sobre-humano; ele é rei, tem seus súditos, sua família, em organização *varṇāśrama*, com *brāhmaṇas* que executam sacrifícios, etc. Ele executou pessoalmente austeridades severas para adquirir poderes extra-mundanos e lhe foram concedidos pelo *deva* Brahmā (um dos *devas* da tríade da literatura *Smṛti*: Brahmā, que dá a forma ao universo fenomenal, Viṣṇu, o que sustenta o universo, e Śiva, o que dissolve a criação); é dito no *Rāmāyaṇa* que seu único erro foi seqüestrar Sītā, senão ele teria reinado e prosperado com vida longa, pois, seguia o *dharma* de *kṣatriya* perfeitamente.

Somente conhecendo a teoria do *dharma* é que mulheres como Mandodarī conseguem argumentar em situações assim. A situação em que uma mulher, geralmente *brāhmaṇa* ou *kṣatriya*, traz luz ao homem é recorrente: Sītā convence Rāma de segui-lo em exílio para a floresta com argumentos sobre seu *dharma* de esposa (RY II.27-30); Sāvitrī persuade o *deva* Yama (“morte”) de trazer seu esposo de volta à vida com argumentos baseados em *dharma* (MB III.291-308); Kuntī argumenta e convence seu filho Yudiṣṭhira (*dharma* personificado) seja quanto ao casamento poliândrico que ele e seus irmãos conceberiam (MB I.193), seja quando encarrega seu filho Bhīma de aniquilar o *rākṣasa* Vaka que iria matar o *brāhmaṇa* que os hospedavam (MB I.164); Draupadī convence seus cinco esposos, os *pāṇḍavas*, de não matarem o assassino de seus filhos, Aśvatthāmā, baseando seus argumentos no *dharma* (BP I.7.42-49) – “O rei Yudhiṣṭhira apoiou os argumentos da rainha que estavam de acordo com o *dharma*, com a justiça [*nyāyā*], plenos de misericórdia [*karuṇa*], sem duplicidade [*nirvyalika*] ou imparcialidade [*sama*] e eram, assim, magníficos [*mahat*]”⁴¹⁵. Aliás, os adjetivos que encontramos em relação à Draupadī, por exemplo, são *dharmya* (“justa”, “que age pela lei”), *dharmajña* (“que conhece o *dharma*”), *śubha* (“versada nos *Vedas*”)⁴¹⁶ e

⁴¹⁵ *dharmyam nyāyām sakaruṇām nirvyalikām samām mahat | rājā dharma-suto rājñyāḥ pratyānandad vaco dvijāḥ ||* (BP I.7.49)

⁴¹⁶ *dharmyam dharmeṇa dharmajñe prāptās te nidhanam śubhe |* (MB X.11.18)

manasvinī (“plena de senso”, “inteligente”, “sábia” e, ao mesmo tempo, “esposa virtuosa”)⁴¹⁷.

Ora, logo, fica implícito que para seguir os passos do cônjuge, a mulher deveria ser versada e habilitada para as mesmas atividades, mesmo que com funções diferentes. Assim, uma mulher *brāhmaṇa* precisaria estar apta a auxiliar o marido nos sacrifícios, especialmente nos *śrautas* ou “solenes” (como veremos no próximo capítulo), da mesma forma que a esposa de *kṣatriya* deveria ser versada em diplomacia, hospitalidade, leis, armas, etc.

Na literatura *Smṛti*, portanto, se diz que a cerimônia do casamento é equivalente à *Upanayana* para a mulher, sua iniciação:

O *samskāra* do matrimônio está para a mulher como a apreensão [memorização] dos *Vedas* está para os homens. O serviço da esposa ao marido equivale ao que residir com o *guru* foi para seu cônjuge. Da mesma forma, os deveres do lar são iguais às oblações ao fogo feitas pelo marido⁴¹⁸.

[E] Uma virgem quando purificada pelos rituais [nupciais] é chamada *punarbhū* [“que nasceu novamente”]⁴¹⁹.

A partir do casamento, ela está autorizada e habilitada a agir de acordo com o *dharma* e sendo uma com o cônjuge alcançará o mesmo resultado de tudo, inclusive o destino após a morte.

XIII. *Antyeṣṭi-samskāra* (o Rito Funerário)

O último *samskāra* da vida de um indiano na Índia antiga é o *Antyeṣṭi-samskāra* (*anti*, “antes”, “preliminar”; *eṣṭi*, “ascender”, “subir”), ou os funerais, com os quais ele encerra esse capítulo ou sua atual vida no mundo, e se encaminha para um futuro nascimento ou para a libertação.

Enquanto vivo, o indivíduo consagra sua vida por meio da realização de diversos ritos e cerimônias em diferentes estágios do seu progresso. Na sua partida deste mundo, os seus consagram sua morte para sua felicidade no mundo dos antepassados, de volta ao mundo dos vivos na próxima vida, ou no plano superior juntamente com os *devas*.

⁴¹⁷ *uttasthau putraśokārtā tataḥ kṛṣṇā manasvinī* | (MB X.16.36)

⁴¹⁸ *vaivāhiko vidhiḥ strīṇāṃ samskāro vaidikaḥ smṛtaḥ* | *patisevā gurau vāso grhārtho 'agniparikriyā* || (MS 2.67)

⁴¹⁹ *akṣatā ca kṣatā caiva punarbhūḥ samskr̥tā punaḥ* | (YS 1.67)

O hino funerário presente no *Ṛg-veda* (X.154), se constitui de *mantras* para propiciar o destino entre os antepassados ou entre os *devas*, hierarquizando estes destinos:

soma ekebhyah pavate ghṛtam eka upāsate |
yebhyo madhu pradhāvati tāṁś cid evāpi gachatāt || (01)
tapasā ye anādhṛṣyās tapasā ye svar yayuḥ |
tapo ye cakrire mahas tāṁś cid evāpi gachatāt || (02)
ye yudhyante pradhaneṣu śūrāso ye tanūtyajaḥ |
ye vā sahasradakṣiṇās tāṁś cid evāpi gachatāt || (03)
ye cit pūrva ṛtasāpa ṛtāvāna ṛtāvṛdhaḥ |
pitṛn tapasvato yama tāṁś cid evāpi gachatāt || (04)
sahasraṇīthāḥ kavayo ye gopāyanti sūryam |
ṛṣin tapasvato yama tapojām api gachatāt || (05)

Para alguns [os *brāhmaṇas*], Soma é purificado;
 outros [os antepassados] esperam pela manteiga.
 Para aqueles [os *devas*] a quem o mel flui,
 que os mortos se dirijam diretamente (01).
 Invencíveis por meio de *tapas* [austeridades],
 aqueles a quem *tapas* fez avançar, que por
 executarem grandes *tapas* tornaram sua vida gloriosa,
 permite que possam ir a eles imediatamente (02).
 Os heróis que combatendo em guerra bravamente
 sacrificam suas vidas, que eles partam em direção a eles (03).
 Aqueles que privilegiaram *Ṛta*, que viveram por *Ṛta* e a fortaleceram,
 Os Pais, ó Yama [*deva* da morte]! Tocados por *tapas*,
 permite que se direcionem para eles (04).
 Habilidosos com mil métricas e formas,
 os *Ṛṣis* que protegem o sol. Os *Ṛṣis*, ó Yama!
 Tocados por *tapas*, que se encaminhem para eles (05).

Neste hino, o recitador roga em nome do falecido por um bom destino. A comparação feita é a de que, após a morte, é benéfico nascer *brāhmaṇa*, ou ir ter com os antepassados, mas melhor ainda seria ir ter com os *devas*⁴²⁰. Estabelecido isso, há uma enumeração daqueles dignos deste destino, quais sejam, aqueles que praticaram austeridades (entre atividades ascéticas e práticas como jejum, peregrinação, *dāna*, etc.), os *kṣatriyas* que morrem em batalha, aqueles que realizam, mantêm, perpetuam, etc. os rituais em prol da “ordem”, do *Ṛta*, os pais que cumpriram seus deveres e os *brāhmaṇas*.

Há paralelo entre os destinos citados nesse hino e a função do *deva* Agni em sua homenagem como fogo funerário (crematório), no hino do RV (X.16). Neste é pedido a Agni que queime o corpo mas não destrua o indivíduo, levando-o até os antepassados (na primeira

⁴²⁰ Cf. O’FLAHERTY, op. cit., p. 55.

parte) ou até os *devas* (na segunda parte). Assim, este hino seria complementar ao primeiro, enfatizando o modo de despojamento ritual do cadáver: pelo fogo sacrificial.

Comentamos, ao falarmos de outros *samskāras*, que o varão é esperado para acender a pira funerária do pai e lhe oferecer oblações enquanto estiver dentre os manes, há a instrução no *Manu-smṛti* para que o viúvo após cremar sua esposa, se case novamente e estabeleça novo fogo sacrificial, e os diversos hinos sobre o processo funeral no *Atharva-veda* (XVIII.2-34). Assim, na literatura há a predominância da cremação ritual, como forma de sacralizar a morte, ao invés do enterro do corpo; apesar de haver algumas referências em hinos do *Ṛg-veda* (X.18) ao processo de enterro, especialmente para as crianças e santos.

Dito isso, nos voltamos ao nosso foco de análise: as mulheres na Índia antiga. Primeiramente, gostaríamos de comentar uma prática profusa em exemplos na literatura *Smṛti*: o retiro do casal para a floresta para a prática de austeridades e ascetismo (*vānaprastha-āśrama*) e preparação para a morte.

Para ilustrar esta prática, chamamos o episódio da retirada de Pāṇḍu e suas esposas, Kuntī e Mādri, para a floresta, no *Mahābhārata* (I.119) e no *Bhāgavata Purāṇa* (IX.22), após ele ser amaldiçoado a morrer se desejoso por uma relação sexual.

Pāṇḍu descreve o ideal de vida em *vānaprastha-āśrama*, que se baseia principalmente na solidão do eremitério, na mendicância por alimento, na meditação contemplativa e na austeridade ascética, em conformidade com a maioria dos ideais para esta fase etária da vida, expressos no sexto capítulo do *Manu-smṛti*, como segue:

Agora eu adotarei o estilo de vida *brahmacarya* e seguirei os passos do meu pai imortal [Kṛṣṇa Dvaipāyana Vedavyāsa]. Trarei minhas paixões sob controle através das austeridades ascéticas severas. Renunciando às minhas esposas e demais relações familiares, rasparei a cabeça, vagarei sozinho pelo mundo, mendigando meu sustento das árvores. Abandonando os objetos de apego e aversão, cobrindo meu corpo com terra, farei das árvores meu abrigo e casas abandonadas, meu lar. Jamais me deixarei levar pela influência da alegria ou da tristeza e considerarei difamação e elogio sob a mesma luz. Não buscarei nem facilidades, nem armas. Permanecerei em paz com todos e não aceitarei presentes. Não criticarei ninguém, nem os julgarei, mas ficarei sempre feliz e devotado ao bem de todas as entidades vivas. Não prejudicarei as quatro ordens [*āśramas*] das formas de vida móveis ou inertes; ou seja, das entidades vivas ovíparas, vivíparas, insetos ou vegetais. Mas, sim, preservarei uma conduta equânime para com todos, como se fossem meus filhos. Uma vez por dia deverei coletar *dāna* [doações na forma de alimento principalmente] dentre cinco e dez famílias e se não conseguir nada, jejuarei. Preferirei me conter do que mendigar mais de uma vez da mesma pessoa. Se não

obter nada depois de sete ou dez casas, não deverei expandir a busca, movido por cobiça, obtendo ou não *dāna*. Serei inabalável como um grande asceta. Mesmo que alguém corte um dos meus braços fora com um machado e massageie o outro com pasta perfumada, considerarei ambos ocorridos da mesma forma. Não desejarei prosperidade ou miséria ao outro. Não ficarei nem contente nem descontente com a morte. Não desejarei viver ou morrer. Limpando meu coração de todos os desejos degradantes, certamente transcenderei os ritos sagrados resultantes em felicidade, que são realizados em momentos, dias ou períodos auspiciosos. Também, me absterei de todas as atividades rituais, de ganho material e daquelas que levam à gratificação dos sentidos. Livre de todas as atividades degradantes e armadilhas do mundo, serei como o vento, submisso a nada ou ninguém. Destituído da capacidade de gerar filhos, firmemente me apegando ao caminho do *dharma*, certamente não me desviarei dele para trilhar o caminho vil do mundo que é tão cheio de miséria. Seja respeitado ou difamado no mundo, o homem que, movido por cobiça, lança aos outros o olhar mendicante, se comporta como um cão. Destituído da capacidade de gerar filhos, seguramente não pedirei aos outros que me concedam filhos, movido pelo desejo por progênie.⁴²¹

Conforme defendido no *Manu-smṛti*, o indivíduo pode se retirar para a floresta sozinho, deixando a esposa aos cuidados do filho, ou acompanhado por ela:

Um chefe de família ao notar que seus cabelos se tornaram grisalhos, a pele de seu corpo está repleta de sulco, linhas e rugas e vê o filho de seu próprio filho, é chegada a hora de se refugiar na floresta. Abandonando o manuseio de grãos alimentícios [plantação, colheita, cozimento], assim como o de veículos, vestindo-se como os homens da floresta, colocando sua esposa sob a proteção de seu filho ou na companhia dela, que ele se retire para a floresta⁴²².

No caso de Pāṇḍu e suas esposas, apesar dele tentar se opor, elas o convenceram a segui-lo com o seguinte argumento:

Assim como há outros períodos da vida em que as pessoas casadas realizam difíceis austeriades juntos, com suas dignas esposas de acordo com o *dharma*. Sem dúvida serás bem-sucedido e alcançarás os planos superiores. Nós duas [Kuntī e Mādrī] estamos prontas para fixar nossas mentes e sentidos na vida espiritual, pois, estamos determinadas a seguir-te nesta vida e na próxima. Decidimos abandonar todo desfrute material e sensual e nos subteremos a severas austeridades. Ó mais sábio, ó soberado, se nos rejeitares, morreremos, isso é certo⁴²³.

⁴²¹ MB I.119

⁴²² *grhasthas tu yathā paśyed valipalitā ātmanāḥ | apatyasyaiva cāpatyaṁ tadāraṇyaṁ samāśrayet ||*
saṁtyajyagrāmyamāhāraṁ sarvaṁ caivapariicchadam | putreṣubhāryāṁ nikṣipyavanāṁ gacchetsahaieva vā ||
 (MS 6.2-3)

⁴²³ MB I.119

O desenlace desse episódio é a morte de Pāṇḍu que, por não resistir à beleza de Mādrī, tendo seu amor por ela o perturbado e o excitado, morre imediatamente, conforme a promessa do *brāhmaṇa* que ele matou junto de sua esposa⁴²⁴. Com a inevitável morte Pāṇḍu, Mādrī⁴²⁵ decide entrar na pira funerária de seu esposo, procedimento conhecido como *Satī*, ou *Saha-gamana*.

Meyer⁴²⁶, Altekar⁴²⁷ e Pandey⁴²⁸ defendem que a prática de *Satī* é inexistente na literatura *Śruti* e esporádica na literatura *Smṛti*, havendo, na primeira, uma referência no *Ṛg-veda* (X.18.8-9) do rito da mulher se deitar ao lado do falecido marido enquanto se recitam *mantras* que pedem aos *devas* mantê-la ao lado dele no pós-morte (mas quando chegar sua hora), tanto que ela se levanta e remove alguns objetos pessoais dele e os leva consigo.

Na literatura *Smṛti*, temos o caso de Mādrī supracitado e se destacam também o da rainha Gāndhārī, no *Bhāgavata Purāṇa* (I.13) e no *Mahābhārata* (XV.37), e o da rainha Arci, também no mesmo texto (BP IV.15; MB XII.59).

No episódio de Mādrī e Pāṇḍu, ela insiste para que Kuntī lhe permita ascender à pira funerária de seu esposo, alegando que fora sua culpa ele ter falecido e, por conseguinte, ela não poderia viver com isso na consciência, além de não poder criar os filhos de Kuntī com equanimidade para com seus próprios, pois, não era tão nobre quanto Kuntī, uma vez tendo o rei falecido com desejo sexual por ela, ela tinha que segui-lo para o além-mundo, onde poderia lhe satisfazer o desejo insaciado na terra⁴²⁹. Dentre seus argumentos, o único que é recorrente em diversos âmbitos, à parte do ritual *Satī*, é o de que ela teria no mesmo destino dele. Porém, não há nenhuma referência nos *Vedas* que determine que para isso a esposa tenha que morrer na pira funerária de seu esposo; pelo contrário, no *Manu-smṛti*, se diz que ela ascenderá ao mesmo destino se ela tiver uma vida casta e simples, sem transgressões verbais contra o esposo enquanto vivo ou falecido⁴³⁰. Além disso, a constante nos três episódios (Mādrī, Gāndhārī e Arci), é o voluntário auto-sacrifício e a idéia transmitida por elas de que não suportariam viver sem seus maridos e a certeza de que o acompanhariam no além-mundo.

⁴²⁴ Nesse trabalho, o episódio que descreve o evento que culmina em sua morte está nas páginas 103-104.

⁴²⁵ Cf. MB I.95, I.126-128.

⁴²⁶ Cf. MEYER, op. cit., p. 412-413.

⁴²⁷ Cf. ALTEKAR, op. cit., p. 120-121.

⁴²⁸ Cf. PANDEY, op. cit., p. 250-251.

⁴²⁹ Cf. MB I.135. Aqui verifica-se uma especificidade da cultura Indiana, ao estabelecer prazeres sexuais no além-mundo.

⁴³⁰ Cf. MS 5.125-126.

O que é peculiar no caso de Arci, e que nos interessa aqui, quanto às mulheres e os rituais, é o fato dela estar sozinha na floresta com seu esposo Pṛthu e, mesmo tendo seguido seus votos (comer apenas frutas, passando às folhas e raízes e, então só água), ficando fisicamente debilitada, ao vê-lo morto, consegue forças sobre-humanas para montar a pira funerária, dar banho no marido, colocá-lo na pira com muito esforço, fazer os ritos (banho ritual, oblações de água, prestar respeitos ao *devas*, circumbular a pira) e se colocar na própria pira, tudo sozinha⁴³¹.

Se não bastasse esse retrato de força e determinação, baseados aparentemente na convicção da obtenção de bem-aventurança no além-mundo, a narrativa continua com a descrição da reação das esposas dos *devas* ao observarem todo o ocorrido, elogiando Arci por ter alcançado um plano superior ao delas apenas por seguir e servir ao marido:

Todas as homenagens à rainha Arci! A gloriosa esposa que serviu ao marido, o melhor rei dentre os reis, com plena compreensão, com sua fala e corpo, assim como Śrī [Lakṣmī] adora seu senhor, Yajñeśa, a Suprema Pessoa (25). Apenas observem como esta casta esposa, devido às suas atividades rituais e deveres, está seguindo o esposo, passando por nós, rumo aos planos superiores (26). Nesse mundo, todo ser humano tem um curto tempo de vida e os difíceis pés da Pessoa Suprema podem ser alcançados por *Naiṣkarmyam* [agir por agir, devido à natureza, sem apego ao resultado] facilmente (27). [Entretanto,] Aqueles que, na forma humana, a difícil de se obter, se ocupam em atividades [mundanas] de grande esforço, o fazem apenas se enganando e se prejudicando (28)⁴³².

Aqui, o pensamento bramânico defende que servir ao marido (*strīdharmā*), seus votos (*patī-vrata-dharma*), principalmente em adversidade (em ascetismo) é mais recompensador do que as atividades que legaram às esposas dos *devas* a sua posição como tal. Em outras palavras, agir de acordo com a posição sócio-ritual (*varṇa* e *āśrama*), apenas por ser prescrito assim, por fé na teoria ritual, nos *Vedas* e nos *brāhmaṇas*, ou seja, em *Naiṣkarmyam*, resulta em uma posição no além-mundo mais elevada àquela adquirida pelas esposas dos *devas*, tenham sido elas, por exemplo, a realização de sacrifícios aos *devas*.

⁴³¹ Cf. BP IV.23.19-23.

⁴³² *devya ūcuḥ aho iyaṁ vadhūr dhanyā yā caivaṁ bhū-bhujāṁ patim | sarvātmanā patim bheje yajñeśaṁ śrīr vadhūr iva || saiṣā nūnaṁ vrajaty ūrdhvaṁ anu vainyaṁ patim satī | paśyatāsmān atītyārcir durvibhāvyena karmaṇā || teṣāṁ durāpaṁ kim tv anyan martyānāṁ bhagavat-padam | bhuvi lolāyuṣo ye vai naiṣkarmyaṁ sādhaṇty uta ||sa vañcito batātma-dhruk kṛcchreṇa mahatā bhuvi | labdhvāpavargyaṁ mānuṣyaṁ viṣayeṣu viṣajjate ||* (BP IV.23.25-28)

Voltando nossa atenção aos ritos funerários novamente, nas cerimônias realizadas para o rei Pāṇḍu e sua esposa Mādri⁴³³, diz-se que foram distribuídas diferentes formas de *dāna* para o benefício do casal, como gado, roupas, pedras preciosas etc. Além disso, Mādri se submeteu a uma preparação ritual, com banho e roupas novas, cobrindo todo seu corpo. Em seguida, os *brāhmaṇas* decidiram acerca de um local sagrado para os ritos, levando o fogo doméstico (o mesmo das núpcias) em seguida para lá. Em sequência, amigos e parentes vestiram o rei e decoraram seu corpo com pastas perfumadas e flores, ornamentaram o palanque onde seria acesa a pira, percorrendo o itinerário com instrumentos musicais e recitação de *mantras*. Enquanto o fogo sagrado, depositado em um recipiente (*kuṇḍa*), recebia oblações de manteiga, o corpo do rei foi banhado com água do rio Gaṅgā. Por fim, com a conclusão dos ritos preliminares e *mantras*, o palanque se tornou a pira funerária do casal.

⁴³³ Cf. MB I.137.

Capítulo 3: Vivāha-saṃskāra e Dāna (o Rito Matrimonial e a Dádiva)

*āśāmanā saumanasaṃ prajāṃ saubhāgyaṃ rayim |
patyur anuvratā br̥tvā saṃ nahyasvāmṛtāya kam ||*

Desejosa por unir tua mente à do esposo, por progênie,
felicidade conjugal, prosperidade, tornando-te apegada
ardentemente ao teu marido, prepara-te para a imortalidade.
(AV 14.1.42)

Aquele que possui conhecimento deve se casar com uma virgem
nascida em excelente família, dotada de sinais auspiciosos
e na idade apropriada. Deve gerar filhos com ela e, assim,
perpetuar sua linhagem. (...) As filhas que este venha a ter
devem ser concedidas a jovens de famílias respeitadas,
[e] que sejam dotadas de conhecimento. (...)
Para o casamento, deve-se evitar as mulheres que tenham defeitos físicos
(membros faltantes, a mais ou defeituosos, ou que tenha doenças de pele).
(...) Apenas com aquela jovem possuidora de sinais auspiciosos
e com qualificações de diversos tipos, que seja agradável e bela deve-se casar.
Deve-se estabelecer um matrimônio com uma família que seja no mínimo igual a sua.
Aquele desejoso por prosperidade, não deve se casar com
uma mulher de nascimento inferior ao seu ou que tenha se degradado em sua posição,
perdendo seu *status*. Cuidadosamente executando os sacrifícios de fogo,
deve-se realizar as cerimônias de acordo as injunções dos *Vedas* e dos *brāhmaṇas*.
Nunca se deve ferir, ofender ou magoar uma mulher.
As esposas devem sempre ser protegidas. (MB XIII.104)

O casamento na Índia antiga só pode ser devidamente compreendido *vis-à-vis* às idéias
dessa cultura em relação às permutas de dádivas, especialmente àquelas em termos de
alimento e hospitalidade. Como mencionamos aqui anteriormente, quatro dos cinco sacrifícios
diários dos chefes de família *dvijas* se referem à distribuição de alimentos (em oblação e dos
remanescentes dos sacrifícios) e uma exclusivamente aos hóspedes: tudo baseado em dádiva.

Mauss, em seu *Ensaio sobre a dádiva*⁴³⁴, ao analisar o “direito hindu clássico”, opta
por analisar o *Manu-smṛti* em comparação com o *Anuśāsana-parva* (tomo 13) do
Mahābhārata, como evidência de que os ideais de conduta presentes no primeiro são mais
antigos do que a academia o considera, por serem análogas àquelas contidas no segundo.
Assim, analisa detidamente os pressupostos que norteiam as permutas de dádivas na Índia
antiga, vendo essa prática no cerne das relações sociais e da rotina ritual:

A coisa dada produz sua recompensa nesta vida e na outra.[...] Toda
essa teologia jurídico-econômica desenvolve-se em magníficas

⁴³⁴ MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 179-318.

sentenças ao infinito, em centões versificados sem conta, e nem os códigos nem as epopéias se calam a esse respeito⁴³⁵.

O que nos interessa aqui, em relação ao matrimônio, é que “o vínculo que a dádiva estabelece entre o doador e o donatário é demasiado forte para os dois” e “a própria coisa dada forma um vínculo bilateral e irrevogável”⁴³⁶, pois, o casamento é “a relação de permuta fundamental na Índia antiga”⁴³⁷. Não só por ser o contrato de casamento no qual a noiva é dada como dádiva o ideal, o mais elevado na literatura, mas porque é o casamento “que permite às mulheres servirem em papéis de troca simbólica em toda esfera religiosa”⁴³⁸.

O casamento é a aliança crucial para a formação de ligações entre porções não contíguas da comunidade ariana (conexões horizontais entre, principalmente, os homens) e, sendo apropriado, de acordo com as injunções védicas, se torna o fundamento para a continuação ideal da família, por meio da linhagem pura (indivíduos do mesmo *varṇa*) e da adoração aos antepassados (conexões horizontais por descendência)⁴³⁹.

I. Os Oito Tipos de Casamento

Em uma tentativa de ordenar o sistema de combinações e acordos para os matrimônios e estipular os ideais culturais (sócio-rituais) da sociedade, há uma classificação de oito casamentos com seus benefícios e/ou malefícios, tanto no *Mahābhārata* (XIII.14), como no *Manu-smṛti* e diversos *Purāṇas* – aqui citaremos o *Bhaviṣya Purāṇa*. Os oito tipos são o *Brāhman*, o *Daiva*, o *Ārsha*, o *Prajāpati*, o *Āsura*, o *Gandharva*, o *Rākṣasa* e o *Piśāca*⁴⁴⁰. Esses tipos se diferenciam principalmente quanto à circunstância a partir da qual a noiva chega ao noivo:

ācchādya cārcayitvā ca śrutaśīlavate svayam |
āhūya dānam kanyāyā brāhmo dharmah prakīrtitaḥ || (27)
yajñe tu vitate samyag ṛtviḥ karma kurvate |
alamkṛtya sūtādānam daivam dharmam pracakṣate || (28)
ekam gomithunam dve vā varād ādāya dharmataḥ |
kanyāpradānam vidhivad ārṣo dharmah sa ucyate || (29)

⁴³⁵ Ibidem, p. 280-281.

⁴³⁶ Ibidem, p. 286.

⁴³⁷ JAMISON, op. cit., p. 207 [... the fundamental exchange relation in ancient India...].

⁴³⁸ Ibidem, idem [... that allows women to serve in symbolic exchange roles throughout the religious sphere].

⁴³⁹ Cf. ibidem.

⁴⁴⁰ *brāhmo daivas tathaivārṣaḥ prajāpatyas tathā asuraḥ | gāndharvo rakṣasaś caiva piśācaś cāṣṭamo 'adhamah* || (MS 3.21)

saha-ubhau caratām dharmam iti vācā-anubhāṣya ca |
 kanyāpradānam abhyarcya prājāpatyo vidhiḥ smṛtaḥ || (30)
 jñātibhyo draviṇam dattvā kanyāyai ca-eva śaktitaḥ |
 kanyāpradānam svācchandyād āsuro dharma ucyate || (31)
 icchayā-anyonyasaṁyogaḥ kanyāyās ca varasya ca |
 gāndharvaḥ sa tu vijñeyo maithunyaḥ kāmasaṁbhavaḥ || (32)
 hatvā chittvā ca bhittvā ca krośantīm rudantīm grhāt |
 prasahya kanyāharaṇam rākṣaso vidhir ucyate || (33)
 suptām mattām pramattām vā raho yatra-upagacchati |
 sa pāpiṣṭho vivāhānām paiśācaś cāṣṭamo 'adhamah || (34)

Aquele [casamento] no qual a noiva é oferecida, vestida e adornada,
 a um noivo versado nos *Vedas* e de bom caráter,
 convidado [procurado] pelo pai, é o [de tipo] *Brāhma* (27).
 Aquele em que a noiva é concedida, devidamente adornada,
 a um oficiante de um sacrifício sendo celebrado
 [como *dakṣinā*, “dádivas aos oficiantes”], é chamado de *Daiva* (28).
 O casamento de acordo com a lei no qual a noiva é dada
 em matrimônio após o noivo [sugerir o acordo e]
 oferecer dois bovinos [dois bois ou um boi e uma vaca] é o *Ārṣa* (29).
 O tipo em que a noiva, após ser homenageada, é concedida em matrimônio,
 com as palavras “Que juntos ambos pratiquem o *dharma*”,
 é conhecido como *Prājāpatya* (30).
 O casamento realizado após o noivo oferecer riquezas à família da noiva
 e a ela, com o consentimento dela, é chamado de *Āsura* (31).
 A união voluntária por desejo passional [sexual]
 recíproco entre os noivos é chamada *Gāndharva* (32).
 Aquele que se dá pelo rapto da noiva lamentosa e chorosa de sua casa, a custo de
 ferir ou matar seus guardiões ou parentes, é conhecido como o de *Rākṣasa* (33).
 Quando um homem se aproxima sigilosamente de uma jovem dormindo,
 intoxicada ou desprotegida, o pior e mais baixo dos casamentos se dá: o *Paiśaca* (34)⁴⁴¹.

Os textos *Smṛti* diferem quanto às visões sobre a legalidade e conveniência dos quatro últimos tipos de casamento. A unanimidade se dá no elogio aos três primeiros tipos e à condenação do último. Se observarmos isso à luz da noção de dádiva, as razões se tornam aparentemente mais claras.

No casamento *Paiśaca*, por exemplo, não há permuta, pois, esse ocorre em sigilo, sem a conscientização da família da noiva. Se observarmos isso perante as expectativas dos resultados advindos da dádiva concedida por ambas as partes, compreenderemos os problemas tidos como conseqüentes, neste caso, em termos da progênie: “Os filhos nascidos dos quatro últimos tipos de casamento são cruéis, mentirosos e hostis para com o *dharma*”⁴⁴².

⁴⁴¹ MS 3.27-34

⁴⁴² itareṣu tu śiṣṭeṣu nṛṣaṁsānṛtavādinaḥ | jāyante durvivāheṣu brahmadharma dviṣaḥ sutāḥ || (MS 3.41)

Para Altekar, a presença desse tipo de casamento na literatura *Smṛti* se dá apenas como oportunidade para condená-lo, por um lado, e, por outro, para garantir que as jovens defloradas contra sua vontade tivessem o casamento (mesmo que com o agressor) assegurado, já que se trata de um tipo de casamento possível, uma vez mencionado ali, ao invés do ostracismo por não poder, na regra, haver casamento com uma jovem não-virgem⁴⁴³.

O estabelecimento da união matrimonial nos cinco primeiros tipos de casamento se dá por conceder a filha (como dádiva), que, por parte da família da noiva, significa praticar o mais elevado ato de *dāna* (“oferenda”, “dádiva”, “doação”) – conforme os versos citados: *dānam kanyāyāḥ* (matrimônio *Brāhma*); *sutādānām* (*Daiva*); *kanyāpradānam* (*Ārṣa*, *Prājāpatya*, *Āsura*) – que repercutirá em benefícios nesta vida e na próxima, e, por parte da família do noivo, significa a continuidade da linhagem, a garantia da adoração a eles como antepassados, por meio da progênie advinda dessa união.

Ambas as partes, a dos pais e do noivo, são desejosos por esse contrato, o que estabelece um tipo de ligação de longo prazo entre eles, que só é efetivo quando a concessão é consciente e o recebimento é voluntário e que, por outro lado, oferece riscos e causa ansiedades a ambas as partes, como em situações de recepção de hóspedes e de execução de sacrifícios, pois, da satisfação do recipiente (noivo, hóspede ou *deva*) depende os resultados almejados.

Lembremos que, dentre os cinco sacrifícios diários obrigatórios aos *dvijas*, quatro se referem ao *dāna* (oferecer oblações aos *devas*; fazer oferendas aos antepassados, doar alimentos aos *brāhmaṇas*, hóspedes e animais). *Dāna*, por sua vez, está intrinsecamente ligado ao ato sacrificial, pois, inicia-se com as oblações aos *devas* e aos antepassados, cujos remanescentes são, então, distribuídos. O ato do sacrifício em si, o ato sacro, mais elevado, é o auto-sacrifício, o dar-se a si mesmo, o resultado de seu trabalho, seus pensamentos, seu próprio corpo.

Smith retomando a teoria sobre o sacrifício aponta sua essência como o ato de abrir mão, oferecer algo em troca de receber algo de maior valor, sendo esse algo um substituto, um representante do sacrificante: “qualquer coisa que se sacrifica é um substituto para o paradigma último subjacente a todos os sacrifícios, o sacrifício de si mesmo”⁴⁴⁴. Ora, se se sacrifica um representante, este deve ser equivalente ao sacrificante e como já mencionamos

⁴⁴³ Cf. ALTEKAR, op. cit., p. 36.

⁴⁴⁴ SMITH, Brian K. Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification, *Numen*, Netherlands, Brill Publ., vol. 36, fasc. 2 (Dec. 1989), p. 190-191 [... anything that one sacrifices is a surrogate for the ultimate paradigm underlying all sacrifices, the sacrifice of oneself.].

aqui, os filhos são iguais aos pais⁴⁴⁵. Assim, sacrificar a filha, a oferecendo como *dāna* é o mais alto sacrifício, o mais próximo do auto-sacrifício e, portanto, o que proporciona os mais elevados resultados:

O varão de um casamento *Brāhma* se se dedicar às práticas do *dharma*, livra [do ciclo de nascimento e mortes] dez antepassados e dez descendentes, assim como a si mesmo, o vigésimo primeiro a ser liberto. O varão do casamento *Daiva* liberta a si mesmo e sete; e o do *Ārṣa*, três, mais ele mesmo, enquanto o do *Prājāpatya* libera a si mesmo juntamente com seis antepassados e seis descendentes. Filhos nascidos dessas quatro formas de casamento, se tornam ilustres com a apreensão da ciência divina e são estimados pelos homens virtuosos. Dotados de beleza física e virtude, prósperos, nobres, providos com todas as formas de prazer, vivem cem anos⁴⁴⁶.

Além disso, o oferecimento de *dāna* depende tanto da qualificação do doador como do recipiente e, por isso, os mais conceituados casamentos são aqueles em que o recipiente, o noivo, é um *brāhmaṇa*. Por exemplo, Smith, ao descrever o estabelecimento da arena sacrificial e os ritos preparatórios para a ação ritual, cita, dentre esses ritos, os que simbolizam o renascimento do oficiante a partir do próprio sacrifício e sua identificação com a própria vítima sacrificial, com *Puruṣa*⁴⁴⁷. Sendo os oficiantes considerados, por um lado, como *devas*-humanos (*mānuṣya devas*⁴⁴⁸), o *dāna* oferecido a eles durante o sacrifício é equivalente à oblação aos *devas* (casamento do tipo *Daiva*). Por outro lado, a própria oferenda, nesse caso a noiva, se torna sagrada, purificada; mais ainda, apta a gerar progênie desejável de acordo com os ideais bramânicos.

Em termos de poligamia, a ordem da realização, em termos dos *varṇas* tanto do noivo, como da noiva, e o número dos casamentos para os *varṇas* são, também, regulamentados⁴⁴⁹, de forma que o *brāhmaṇa* deve primeiramente se casar com uma *brāhmaṇa* e, então, com uma mulher das seguintes *varṇas* sucessivamente (uma *kṣatriya*, depois uma *vaiśya* e, então, uma *śūdra*), podendo obter até quatro casamentos, de acordo com o *Manu-smṛti*, ou três, para o

⁴⁴⁵ “Um filho de um homem é como ele mesmo e uma filha é como um filho. Portanto, na presença de uma filha, que é idêntica a pai, quem mais poderia tomar seu patrimônio”? [*yathaivātmā tathā putraḥ putreṇa duhitā samā | tasyām ātmani tiṣṭhantyām katham anyo dhanam haret* || (MS 9.130)]

⁴⁴⁶ *daśa pūrvān parān vaṁśyān ātmānaṁ caikaviṁśakam | brāhmīputraḥ sukr̥takṛt mocayaty enasaḥ pitṛin || daivodhājāḥ sutaś caiva sapta sapta parāvarān | ārṣa ūdhājāḥ sutaś trīms trīn ṣaṭ ṣaṭ kāya ūdhājāḥ sutaḥ || brāhmādiṣu vivāheṣu caturṣvevānupūrvaśaḥ | brahmavarcasvinaḥ putrā jāyante śiṣṭasammataḥ || rūpa sattva guṇa upetā dhanavanto yaśasvinaḥ | paryāpta bhogā dharmiṣṭhā jīvanti ca śataṁ samāḥ ||* (MS 3.37-40)

⁴⁴⁷ SMITH, Brian K. Ritual perfection and ritual sabotage in the Veda, **History of Religions**, University of Chicago Press, vol. 35, n. 4, May/1996, p. 287.

⁴⁴⁸ ŚB 2.2.2.6 (apud ibidem, idem).

⁴⁴⁹ Cf. MS 3.12-14 e YS 1.57.

Yājñavalkya. O *kṣatriya*, por sua vez, pode se casar com uma *kṣatriya* e, se quiser, com outras do mesmo *varṇa* ou dos seguintes, até três casamentos, de acordo com o *Manu-smṛti*, ou dois, para o *Yājñavalkya*. O *vaiśya* pode se casar com até duas mulheres, sendo duas de seu *varṇa* ou uma de mesmo *varṇa* e outra *śūdra*, para o *Manu-smṛti*, ou apenas uma do mesmo *varṇa*, para o *Yājñavalkya*. E, finalmente, o *śūdra* deve se casar com uma só mulher do mesmo *varṇa*. Esta ordenação dos possíveis casamentos garante a pureza das linhagens e possibilita que o maior número possível de mulheres jovens se case.

Por outro lado, as restrições mais veementes são em relação ao casamento com mulheres *śūdras*: um *brāhmaṇa* que se case (primeiramente ou somente) com uma *śūdra* sofre ostracismo, perde suas funções rituais, causa a mesma degradação sócio-ritual para nove gerações posteriores e tem como destino, após a morte, os planos inferiores⁴⁵⁰. Isso é justificado na literatura com a premissa de que, sendo as relações sexuais destinadas à concepção⁴⁵¹, a criança oriunda de tal união possui os mesmos atributos da progenitora⁴⁵², neste caso, a impureza ritual dos *śūdras* e sua natureza servil (em oposição à intelectualidade dos *brāhmaṇas*). Portanto, a hierarquia dos *varṇas* e sua preservação são fortemente defendidas pelo pensamento bramânico com o tabu da miscigenação, combinado com o terror dos resultados da perda de *status* e privilégios comunitários dos *varṇas* (na vida e no além-mundo) e a difusão das expectativas (propaganda) de resultados sociais e espirituais benéficos ao se seguir às injunções quanto às relações de matrimônio e, assim, de parentesco.

Como o contrato de casamento se trata de um ritual de dádiva, a estipulação de dote, no caso do casamento do tipo *Āsura*, em troca da noiva, anularia toda a dinâmica dos benefícios da dádiva e, portanto, a prática do dote é condenada na literatura, como venda da jovem⁴⁵³, mesmo que ora seja condenado e ora autorizado especialmente para *vaiśyas* e *śūdras*⁴⁵⁴. Condena-se da seguinte forma: “Aqueles pais, parentes ou amigos infratores que desfrutaram dos valores dados pelo casamento de uma jovem, assim como os sacerdotes que aproveitam o presente de roupas, entre outros, se tornam degradados”⁴⁵⁵.

O *Ārṣa*, que é o casamento com a dádiva de um par de bovinos, em comparação com o *Āsura* é autorizado e está entre os quatro tipos superiores, não obstante porque a vaca tem seu

⁴⁵⁰ Cf. MS 3.15 e MB XIII.44.

⁴⁵¹ Cf. MS 9.96.

⁴⁵² Cf. MS 3.42, YS 1.56 e MS 10.59 (citado na nota 474).

⁴⁵³ Cf. MS 3.51 e 9.93, 98-100.

⁴⁵⁴ “Há legisladores que consideram convenientes para os *śūdras* e os *vaiśyas* apenas o *Āsura*. Mas, aqui, o *Paiśaca* e o *Āsura* não devem jamais serem praticados” [*āsuram vaiśya śūdrayoh || pañcānām tu trayo dharmyā dvāvadarmyau smṛtāvihā | paiśacāś cāsuraś caiva na kartavyau kadā cana || MS 3.24-25*]

⁴⁵⁵ *strīdhanāni tu ye mohād upajīvanti bāndhavāḥ | nāriyānāni vastram vā te papā yāntyadho gatim || (BVP 7.40)*

leite (e a manteiga) usado no sacrifício durante as cerimônias nupciais, sendo aceito também por ser tido como uma amenização e representação do *Āsura*, considerado como “comum” num tempo anterior à fomentação dos oito tipos de casamento⁴⁵⁶. Por outro lado, o casal de bovinos também é uma analogia, recorrente na literatura sânscrita, da fertilidade, podendo ser um *dāna* simbólico nesse sentido⁴⁵⁷. Finalmente, a palavra referente à apresentação dos bovinos, *arhaṇam*, indica que se trata de um ato em homenagem à família da noiva; e não um pagamento meramente.

O *Āsura* seria, assim, o único com *bride-price*, ou “preço da noiva”, considerado como um ato não-ritual, *adharmā*, apesar de ser recomendada para os *vaiśyas*⁴⁵⁸ e, embora, exista exemplos entre os *kṣatriyas*, como o de Mādri, esposa do rei Pāṇḍu.

Narra-se no *Mahābhārata* (I.113), que o representante e parente do rei, Bhīṣma, ao interceder por ele junto ao rei Madra para conceder sua filha em casamento, tem como resposta que só seria possível caso se sujeitassem ao costume de sua família, que seria dar algo de valor em troca da princesa, caracterizando o casamento de tipo *Āsura*. Entretanto, o irmão da princesa, Śalya, faz a menção com reservas (apenas implicitamente), apontando para a reprovação da transação nas injunções védicas, como segue:

Em minha consideração, não há outra pessoa melhor que ti [Bhīṣma] em tua família com quem eu poderia fazer uma aliança. Mas há um costume em nossa família, observado por nossos ancestrais, que, sendo bom ou mau, não sou capaz de transgredir. Este costume é bem conhecido e, assim, também o conheces; disso não tenho dúvida. Portanto, não é apropriado que me digas, “Me conceda sua irmã”. O costume ao qual aludo é nossa tradição familiar. Para nós, uma virtude é digno de ser observado. É por isso apenas, ó destruidor de inimigos, que eu não posso te assegurar nada quanto ao teu pedido.

Bhīṣma mantendo a discrição sobre o assunto (não nomeando o pedido do *bride-price*), diz ao príncipe que observar a tradição em nome da dignidade da família se provou, para eles, como virtuoso e baseado em conhecimento. Então, se descreve que Bhīṣma presenteou a família da noiva com elefantes, cavalos e carros de metais e pedras preciosas, tecidos e jóias, levando-a, por sua vez, adornada e bem vestida, para ter com seu noivo.

Em relação aos adornos e posses da jovem que ela leva consigo após o casamento, são sua propriedade particular, como a herança por parte de sua família, já o usufruto desse

⁴⁵⁶ Cf. ALTEKAR, op. cit., p. 44.

⁴⁵⁷ Cf. JAMISON, op. cit., p. 217.

⁴⁵⁸ Cf. MS 3.24 e BVP 7.18.

patrimônio pelo esposo ou seus parentes é notoriamente condenado: “Os conhecidos e familiares de uma mulher que, por avareza ou insensatez, subsistem a partir das posses dela, ou as pessoas perversas que a usurpam de seu prazer e de suas posses pessoais logram os planos inferiores [após a morte]”⁴⁵⁹.

Os demais tipos de casamento são tidos como autorizados por haver interação entre as duas partes, as duas famílias. Mesmo se considerarmos que o *Rākṣasa* seja, em princípio, à revelia da família, esta está ciente do ocorrido e, de fato, é derrotada na disputa pela jovem; ela se torna, assim, um prêmio de guerra. Além disso, este casamento é o recomendado para os *kṣatriyas*⁴⁶⁰, pois, atesta a qualidade de guerreiro do noivo, o que certamente era praticado de longa data, já que o mesmo é mencionado no *Ṛg-veda* (I.039 e 116), em que Vimada ganha uma consorte em disputa.

Muitos são os episódios desse tipo de casamento entre os *kṣatriyas* no *Smṛti* e, em todos, após o rapto e a derrota da família pelo noivo, há a reconciliação e o consenso entre ambas as partes e a realização das devidas cerimônias nupciais, do *Vivāha-saṃskāra*.

II. Subhadrā e Rukmiṇī: Casamento e a Potência da Vontade da Mulher

Para nosso foco de análise, os mais significativos na literatura *Smṛti* seriam o de Arjuna e Subhadrā e o de Kṛṣṇa e Rukmiṇī, por terem a participação direta das mulheres em prol da abdução ou até a iniciativa para que ele acontecesse.

Notamos, primeiramente, que os raptos são ritualizados, no sentido em que os supracitados, mais o de Bhīṣma que abduz três princesas para desposarem seu irmão (MB I.96 e V.170), e o de Duryodhana, que abduz a filha do rei Citrāṅgada (MB IV.4), contêm os mesmos quatro elementos, quais sejam: 1) o trajeto do abductor em uma só quadriga (sem exército); 2) o discurso do abductor que inclui o anúncio de sua identidade, assim como o da sua intenção de rapto e o desafio aos familiares e/ou pretendentes; 3) o abductor faz com que a jovem monte sua quadriga; 4) o abductor oferece a luta, ou sua virilidade através de seu potencial militar (*vīrya*), como *bride-price* (*śulka*), luta e derrota os opositores reunidos.

O rapto de Subhadrā, descrito tanto no *Mahābhārata* (I.221-222), como no *Bhāgavata Purāṇa* (X.86), se dá após Arjuna ver Subhadrā pela primeira vez e se apaixonar. Ele, então, questiona o irmão da jovem, Kṛṣṇa, sobre ela, com intenções de tomá-la em casamento,

⁴⁵⁹ *strīdhanāni tu ye mohādupajīvanti bāndhavāḥ | nārī yānāni vastram vā te pāpā yāntyadhogatim ||* (MS 3.52)

⁴⁶⁰ Cf. MS 3.24.

demonstrando o padrão apresentado na literatura de o interesse e eventual acerto do matrimônio ser feito através de parentes, e não diretamente entre os noivos – deixa-se este aspecto para o casamento de tipo *Gandharva*. Mesmo Kṛṣṇa sabendo que o casamento de Subhadrā com Duryodhana, líder dos primos *kurus*, rivais dos *pāṇḍavas* (incluindo Arjuna), estava sendo planejado, ele decide interferir em prol de seu amigo e, depois de elogiar a irmã, lhe diz que, no caso dos *kṣatriyas*, a abdução forçada (*rākṣasa*) com o propósito de matrimônio é louvável⁴⁶¹; e o incentiva, portanto, a raptá-la.

O que nos interessa neste episódio, sobretudo, é, primeiramente, o fato que quando Arjuna vê Subhadrā pela primeira vez, ela está em uma peregrinação a uma região sagrada, a montanha Raivataka, atestando que as mulheres participam de outras atividades sagradas além daquelas no âmbito doméstico (ou juntamente com o marido, como enfatizado na literatura). A adoração é descrita como contendo o adorar as divindades (a montanha como personalidade e prováveis ícones da região), o presentear os *brāhmaṇas* locais com *dāna* (“dádivas”), de quem recebeu “bênçãos”, e em circumbular a montanha (prática comum ao hinduísmo até os atuais)⁴⁶².

Em segundo lugar, é relevante notar que, no lar, ela é ocupada na recepção dos *brāhmaṇas* mendicantes itinerantes, servindo-lhes alimento. O intuito dos parentes ao permitir essa atividade, entre as jovens solteiras, de distribuir *dāna* diretamente aos *brāhmaṇas* é o de atrair bons frutos, como um bom casamento, progênie e vida longa ao marido – prática recorrente entre as *kṣatriyas*, como relatamos anteriormente no caso de Kuntī, encarregada de servir os hóspedes de seu pai, o rei Kuntibhoja.

O episódio ainda aponta o comportamento de *sādhvī* (“casta”) de Subhadrā, pois, se narra que Arjuna se disfarçou de *brāhmaṇa* para se aproximar dela enquanto ela servia os hóspedes por vários dias (o que denota a possível dificuldade de se ter contato com uma jovem diretamente, uma vez que estas atividades eram praticadas no âmbito doméstico e, assim, seguro, restrito, vigiado) e ela não o viu, até que seu irmão, Kṛṣṇa, lhe disse que Arjuna estava indo todos os dias coletar *dāna* apenas para vê-la. Obviamente o que se estabelece aqui é o modelo de castidade almejado para as mulheres em prol da preservação da virgindade e, portanto, sua valia como *dāna* para o acordo matrimonial.

A virgindade da jovem é essencial para sua passagem pelos ritos matrimoniais, pois: “Os *mantras* nupciais são apenas recitados em prol das virgens e, assim, nunca aplicáveis às

⁴⁶¹ Cf. MB I.222.

⁴⁶² Idem.

não-virgens, que são excluídas das cerimônias rituais” ⁴⁶³. Como, então, casar uma jovem não-virgem? De que forma seu esposo cumpriria seus ritos diários que exigem o fogo doméstico sagrado, uma vez que: “Com o fogo sagrado nupcial, o chefe de família deverá cumprir, de acordo com o *dharma*, todos os rituais domésticos, os cinco grandes sacrifícios diários, assim como cozinhar seu alimento todos os dias” ⁴⁶⁴?

Finalmente, uma vez que Subhadṛā olha para Arjuna, após o aviso de Kṛṣṇa, demonstrando seu interesse por ele, ele a rapta. Entretanto, é notável que durante sua fuga, com a perseguição dos familiares, enquanto Arjuna lança flechas em defesa, Subhadṛā conduz a quadriga (!) – uma evidência de que as mulheres *kṣāstriyas* eram treinadas militarmente ⁴⁶⁵.

Outro exemplo de uma mulher conduzir uma quadriga para auxiliar o companheiro se dá no *Ṛg-veda* (X.102): Mudgala parte em uma empreitada para recuperar seu gado roubado e sua esposa conduz seu carro, conforme o seguinte verso: “O vento balançava suas roupas enquanto ela montou no carro e ganhou mil vacas. A esposa de Mudgala era a quadrigária na disputa pelo gado; se tornando o próprio exército de Indra, ela se arriscou e recolheu os espólios” ⁴⁶⁶.

O fato de Subhadṛā participar ativamente de seu “rapto” certamente demonstra a escolha e aprovação da jovem por seu casamento. De fato, no *Mahābhārata* se adverte que casar-se com uma mulher que não gosta do marido só traz degradação (das atividades rituais e do *status* social) e misérias ⁴⁶⁷. Assim como Subhadṛā, Rukmiṇī é raptada para se casar com Kṛṣṇa ⁴⁶⁸. Entretanto, nesse caso, narra-se que, ao invés do noivo procurar a noiva, Rukmiṇī ao ouvir sobre as *līlās* de Kṛṣṇa dos visitantes que passavam por sua casa, ficou atraída por ele e concluiu que ele seria apropriado para se casar com ela ⁴⁶⁹. Posteriormente, de forma semelhante, Kṛṣṇa ao ouvir sobre as qualidades dela, concluiu que ela seria ideal ⁴⁷⁰ para ser a rainha de Dvārakā, seu reinado. Porém, o irmão da princesa, Rukmī, não aceitou esses planos

⁴⁶³ *pāṇigrahaṇikā mantrāḥ kanyāsveva pratiṣṭhitāḥ | nākanyāsu kva cin nṛṇāṃ luptadharmakriyā hi tāḥ ||* (MS 8.226)

⁴⁶⁴ *vaivāhike 'agnau kurvīta grhyam karma yathāvidhi | pañcayajñavidhānam ca paktim cānvāhikīm grhī ||* (MS 3.67)

⁴⁶⁵ Cf. ALTEKAR, op. cit., p. 21.

⁴⁶⁶ *ut sma vāto vahati vāso 'syā adhiratham yad ajayat sahasram | rathīr abhūn mudgalānī gaviṣṭau bhare kṛtam vyaced indrasenā ||*

⁴⁶⁷ MB XIII.44

⁴⁶⁸ Cf. MB, parte I, capítulo 17 (na edição por Krishna Dharma) e BP X.51-54.

⁴⁶⁹ *taṁ mene sadṛśam patim* (BP X.52.23)

⁴⁷⁰ *sadṛśim bhāryāṁ samudvodhum mano dadhe* (BP X.52.24)

e ofereceu sua irmã ao amigo, Śiśupāla. Rukmiṇī, inconformada, enviou um *brāhmaṇa* mensageiro a Kṛṣṇa lhe encaminhando a seguinte mensagem (BP X.52.37-43):

*śrutvā guṇān bhuvana-sundara śṛṇvatām te nirviśya karna-vivarair harato 'nga-tāpam |
rūpaṁ dṛśāṁ dṛśimatām akhilārtha-lābhaṁ tvayy acyutāviśati cittam apatrapam me || (37)
kā tvā mukunda mahatī kula-śīla-rūpa-vidyā-vayo-draviṇa-dhāmabhir ātma-tulyam |
dhīrā patiṁ kulavatī na vṛṇīta kanyā kāle nṛ-simha nara-loka-mano-'bhirāmam || (38)
tan me bhavān khalu vṛtaḥ patir aṅga jāyām ātmārpitaś ca bhavato 'tra vibho vidhehi |
mā vīra-bhāgam abhimarśatu caidyā ārād gomāyu-van mṛga-pater balim ambujākṣa || (39)
pūrteṣṭa-datta-niyama-vrata-deva-vipra gurv-arcanaḍibhir alaṁ bhagavān pareśaḥ |
ārādrito yadi gadāgraja etya pāṇim grhṇātu me na damaghoṣa-sutādayo 'nye || (40)
śvo bhāvinī tvam ajitodvāhane vidarbhaṇ guptaḥ sametya pṛtanā-patibhiḥ parītaḥ |
nirmathya caidyā-magadhendra-balaṁ prasahya mām rākṣasena vidhinodvāha vīrya-śulkaṁ || (41)
antaḥ-purāntara-carīm anihatya bandhūn tvām udvahe katham iti pravadaṁy upāyam |
pūrve-dyur asti mahatī kula-deva-yātrā yasyām bahir nava-vadhūr girijām upeyāt || (42)
yasyāṅghri-paṅkaja-rajāḥ-snapanam mahānto vāṅchanty umā-patir ivātma-tamo-'pahatyai |
yarhy ambujākṣa na labheya bhavat-prasādam jahyām asūn vrata-kṛśān śata-janmabhiḥ syāt || (43)*

Ó mais belo dos mundos, tendo ouvido tuas qualidades, que alivia o sofrimento físico daqueles em cujos ouvidos elas entram, e tendo ouvido também sobre tua beleza, que satisfaz todos os desejos da visão, fixei minha mente sem embaraço em ti (37).

Ó Kṛṣṇa, ninguém se iguala a ti em termos de linhagem, caráter, beleza, conhecimento, jovialidade, riqueza e influência.

Ó leão entre os homens, dás prazer às mentes de todos.

Que jovem de linhagem, sendo sensata, na idade de se casar, não escolheria a ti como marido quando a hora da escolha se apresentar? (38)

Portanto, eu escolhi a ti como meu esposo. Por favor, venha rapidamente,

ó poderoso, e me faça tua esposa. Não permitas que Śiśupāla toque o que é do leão, como um chacal, ó possuidor de olhos de lótus (39).

Se eu tiver praticado suficientemente atividades piedosas (*pūrta*),

sacrifícios (*iṣṭa*), caridade (*datta*), atos religiosos

(*niyama* – peregrinação, jejum, etc.), votos (*vrata*),

homenagens aos *devas*, *brāhmaṇas* e mestres (*deva vipra guru arcana*),

então, que tu, ó Bhagavān, ó Gadāgraja, ó supremo controlador,

vem tomar a minha mão, e ninguém mais,

seja o filho de Dhamaghoṣa (Śiśupāla) ou qualquer outro (40).

Ó imbatível, amanhã, durante a cerimônia do casamento,

venha sigilosamente com teu exército para Vidarbha e, cercado

por seus líderes militares, esmague a força de Caidya e Magadhendra

e casa-te comigo no estilo *rākṣasa*, provando teu valor (41).

Uma vez que permaneço nos aposentos no interior do palácio,

deves estar te perguntando como poderás me levar embora

sem matar meus parentes. Deixe-me explicar-te: no dia do casamento,

haverá a grande procissão da noiva do lado de fora,

em homenagem à deidade doméstica, Śrī Girijā (42).

Ó possuidor de olhos de lótus, grandes personalidades,

como Śiva, anseiam em banhar-se na poeira dos teus pés e,

assim, destruir toda a ignorância. Se não puder obter tua compaixão,

eu interromperei meus ares vitais que se enfraquecerão

através de severas austeridades. Nem que seja em centenas de vidas,

que eu possa alcançar teu favor (43).

Dentre os vários aspectos que nos chamam a atenção nessa mensagem de Rukmiṇī para Kṛṣṇa, primeiramente gostaríamos de comentar algo recorrente e, assim, considerado ideal na literatura que estudamos: a premissa de que para estipular um casamento o casal deve ser compatível. Aqui, quando Rukmiṇī menciona a posição social de Kṛṣṇa e a sua, e ao indicar a preferência (de ambos) pelo casamento do tipo *rākṣasa*, nos remete a questão da compatibilidade como ideal védico:

Após decidir casar, um jovem deve escolher uma jovem que pertença a uma família semelhante à sua em termos de educação, propriedade, *varṇa* e execução de atividades rituais. Além disso, ela deve estar inclinada a ajudá-lo na realização de seus deveres (*dharma*)⁴⁷¹.
[Além disso,] Mesmo se os jovens pertencerem ao mesmo *varṇa*, não devem se casar se seu *status*, em termos de propriedade ou posição social, seja superior ou inferior ao do outro. Aqueles que são sábios evitam um casamento incompatível, especialmente com alguém de *varṇa* superior ou inferior⁴⁷².

Por um lado, a questão da preservação do sistema social óctuplo⁴⁷³ poderia justificar esse ideal: o casamento misto (entre *varṇas* diferentes) significa o enfraquecimento do poder ritual dos *varṇas* puros⁴⁷⁴ e está, por isso, sujeito aos mais restritos tabus, principalmente quanto às práticas rituais que privilegiam casais de mesmo *varṇa*:

Entre os *dvijas*, apenas as esposas de mesmo *varṇa*, e não as de *varṇa* diferente, devem assistir aos maridos com cuidados e em seus deveres ritualísticos (*dharma*) diários. Aquele que, por tolice, estando a esposa de mesmo *varṇa* presente, permite que outra faça estas atividades é considerado, de acordo com a conclusão tradicional, como um *caṇḍāla* [de *status* abaixo dos *sūdras*, da união de uma *brāhmaṇa* e um *sūdra*]⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ *anurūpe kule jātām śtuta vitta kriyadibhiḥ | labhetā ninditām kanyām manojñām dharma sādhanām ||* (BVP 6.28)

⁴⁷² *eke'pi parihartavyā anye pariharantyuta | tasmād dvāvapi naiveṣṭau sambandhā vadhamottamau ||* (BVP 6.38)

⁴⁷³ “A mescla ilícita das camadas sociais, os matrimônios contrários à lei e a omissão das cerimônias prescritas são responsáveis pela origem das camadas impuras [tal qual o sistema de castas da Índia na era cristã]” (*vyabhicāreṇa varṇānām avedyāvedanena ca | svakarmaṇām ca tyāgena jāyante varṇasamkarāḥ ||* MS 10.24).

⁴⁷⁴ “Um filho toma parte da natureza do pai ou da mãe, ou de ambos. Um indivíduo de origem mescla nunca deve ocultar sua origem” (*pitryam vā bhajate śilam mātur vobhayam eva vā | na katham cana duryoniḥ prakṛtiṁ svām niyacchati ||* MS 10.59), pois, “nenhum homem fiel aos seus deveres deve se relacionar com eles, que só devem ter assuntos se se casarem entre si” (*na taiḥ samayam anvicchet puruṣo dharmam ācaran | vyavahāro mithas teṣām vivāhaḥ sadṛśaiḥ saha ||* MS 10.53). E, outro exemplo seria, “Por se relacionar com uma mulher *sūdra*, um *brāhmaṇa* se degrada e o filho que gerem não terá o poder de um verdadeiro [puro] *brāhmaṇa*”.

⁴⁷⁵ *bhartuḥ śarīraśuśrūṣām dharmakāryam ca naityakam | svācīva kuryātsarveṣām nāsvajātiḥ kathamcana || yastu tat kārayen mohāt sajātyā sthitayānyayā | yathā brāhmaṇacāṇḍālaḥ pūrvadṛṣṭas tathaiva saḥ ||* (MS 9.86-87; o que também é defendido em YS 1.88)

Por outro lado, em termos psicológicos, não é difícil compreender porque um casamento entre semelhantes é preferido, principalmente considerando que os *varṇas* védicos são estritamente diferenciados em identidade, educação, práticas rituais, meios de subsistência, visão de mundo, etc.

Outro aspecto que merece atenção é o da enumeração de atividades espirituais que Rukmiṇī afirma ter praticado ou pratica. Há aquelas já mencionadas em relação a outras mulheres (como a peregrinação de Subhadrā ou as austeridades ascéticas de Tulasī – sobre a qual falaremos mais adiante –, os votos e caridade praticados em geral). Semelhante à Subhadrā e Kuntī, ocupadas na recepção dos hóspedes e na distribuição de *dāna* (no âmbito protegido do interior das residências, sob os cuidados dos parentes), com o intuito de acumular resultados benéficos que culminem em bom casamento, nesse episódio Rukmiṇī relaciona diretamente suas atividades piedosas (sagradas) com o resultado almejado: o de conseguir se casar com alguém semelhante a ela, socialmente, e por quem esteja apaixonada.

Finalmente, enfatiza-se nesse episódio o fato da mulher ter a escolha, ou mecanismos para escolher seu marido – mesmo que de acordo com o pensamento bramânico, o qual legitima essa prática registrando-a na tradição, desde o *Ṛg-veda*⁴⁷⁶! Lembremos, sobretudo, que, quanto à tradição, os épicos, ou seja, o gênero *Itihāsa* é composto de manuais de conduta para toda a sociedade, diferentemente da teoria ritual, de domínio exclusivo dos *brāhmaṇas*.

No *Manu-smṛti*, a jovem tem a opção de escolher seu consorte: após três anos de sua primeira menstruação, se seus parentes não contratarem um casamento para ela, ela mesma tem a liberdade (idealmente) de arranjar o casamento com alguém de mesmo *varṇa*⁴⁷⁷. Entretanto, nessas circunstâncias, embora nem ela e nem aquele com quem ela se casa têm qualquer demérito pela autonomia da decisão⁴⁷⁸, ela não tem direito a levar consigo nada que lhe tenha sido dado pela família (ornamentos, roupas, etc.), uma vez que isso seria considerado roubo⁴⁷⁹. Para que ela tenha direito ao que se considera sua parte da herança paterna (como visto anteriormente nesse capítulo) ela precisa ter sido dada (*dāna*) em casamento pelos parentes.

A ênfase na responsabilidade e urgência dos pais em fazer os arranjos do casamento da jovem é tamanha que se diz estarem sujeitos ao *adharma*, às reações adversas, originadas pela morte de um embrião cada vez que a jovem tiver seu fluxo menstrual, enquanto sem

⁴⁷⁶ “Se uma jovem for virtuosa e de bela aparência, ela mesma encontra um pretendente entre os elegíveis” (*bhadrā vadhūr bhavati yat supesāḥ svayam sāmītram vanute jane cit ||* – RV 27.12).

⁴⁷⁷ Cf. MS 9.90 e YS 1.48.

⁴⁷⁸ Cf. MS 9.91.

⁴⁷⁹ Cf. MS 9.92.

pretendente ou solteira⁴⁸⁰, o que se equivale à morte de um indivíduo, visto que nessa cultura a vida começa na concepção; não no nascimento.

A escolha do esposo pela jovem, entre os *kṣatriyas*, era prática comum e se chamava *Svayaṁvara* (*svayam*, “próprio”, “a si mesmo”; *vara*, “escolha”, ou “o melhor”). São muitos episódios em que se enfatiza a supremacia do noivo por qualidades pessoais ou por provas de sua destreza guerreira⁴⁸¹. No *Svayaṁvara* de Sītā, no *Rāmāyaṇa*,⁴⁸² os candidatos deveriam colocar a corda no arco de flechas que pertencera ao *deva* Śiva envergando-o e Rāma, então, não só o envergou como o partiu ao meio, devido à sua força física. Em seguida, a confirmação do enlace é feita pela jovem ao colocar uma guirlanda de flores ao redor do pescoço do vencedor.

O desafio aos pretendentes de Draupadī, no *Mahābhārata* (I.186-194), entre arenas de sacrifícios nas quais diferentes *brāhmaṇas* ofereciam suas oblações e entoavam cânticos e mantras do *Rg*, *Sāma* e *Yajur-vedas*, cercados pelos *kṣatriyas* mais ricos e poderosos da época, que distribuía *dāna* aos *brāhmaṇas* e viajantes, que vieram observar o *Svayaṁvara* da desejada filha de Yajñasena, exigiu mais habilidade do que força física. Narra-se que esse rei almejava desde muito o casamento entre sua filha e Arjuna. Assim, sendo ele o melhor arqueiro do *Mahābhārata*, o rei mandou confeccionar um arco dificilmente envergável e uma estrutura pela qual cinco flechas deveriam passar e acertar o olho de um peixe posto a rodar no teto do palácio. Entretanto, o arqueiro deveria lançar as flechas olhando para um recipiente de água no chão; ou seja, sua única mira seria através do reflexo do alvo em movimento e, portanto, Arjuna era o único que conseguiria tal façanha. Como se não bastasse isso, como era o costume, caso os outros pretendentes quisessem, eles poderiam desafiar o vencedor do teste para uma batalha pessoal e, então, Arjuna foi desafiado por diversos pretendentes, liderados pelo poderoso Karṇa, e derrotou a todos, recebendo a guirlanda do enlace das mãos da cobiçada Draupadī.

III. Ghoṣā: Invocação, Recitação e Rogativa Autônomos

Outro exemplo notório da iniciativa de uma jovem para se casar seria o episódio de Ghoṣā, no *Rg-veda* (X.39-40). De fato, ela não só invoca os *devas* Āsviniṣ para lhe arranjar

⁴⁸⁰ Cf. YS 1.64.

⁴⁸¹ Por exemplo o de Kuntī e Pāṇḍu (MB I.112), que não detalharemos nesse trabalho, mas merece menção, assim como o de Damayantī-Nala, ou Sāvitrī-Satyavān.

⁴⁸² **The RAMAYANA.** Ramayan of Vamalki. Translation Ralph T. Griffith. Charleston, South Carolina: Forgotten Books, 2008, vol. 1, p. 262-267.

um esposo, como compõe estes hinos que contam sua *līlā* (“aventura”) ⁴⁸³. Em seu primeiro hino, ela invoca os gêmeos elogiando e relembrando o auxílio que ofereceram a diversos indivíduos, cujos episódios estão contidos também no *Rg-veda*. Em seguida, explica sua angústia por não ter amigos, nem pais ou parentes, sem alguém que pense nela e que lhe ampare contra sua maldição: a de não ter um esposo ⁴⁸⁴. Ela termina o hino lhes dizendo que o compusera para eles como o veículo com o qual eles pudessem vir até ela, que está pleno de adornos cabíveis a uma noiva para a cerimônia do casamento com eles, e que é idêntico a um filho, dela para eles; o hino seria, então, o meio pelo qual chegariam a ela, ao mesmo tempo em que é uma consorte adornada para eles e, também, um filho gerado por ela para ele. O hino composto de *mantras* é o intermediário, a ligação entre ela e eles, e a maneira para eles cumprirem seu *dharma*, o de socorrer os humanos, através do que eles também podem satisfazer seus desejos pessoais (metaforicamente) por uma consorte e progênie.

O segundo hino é composto de um questionamento sobre o paradeiro dos *devas* socorristas e a evocação de seus auxílios a outros que lhes invocaram anteriormente. Em seguida, discorre sobre alguns aspectos da cerimônia do casamento ideal e pede dádivas aos *devas*:

janiṣṭa yoṣā patayat kanīnako vi cāruhan vīrudho dāṁsanā anu |
āśmai rīyante nivaneva sindhavo 'smā ahne bhavati tat patitvanam || (09)
jīvaṁ rudanti vi mayante adhware dīrghām anu prasitiṁ dīdhiyur naraḥ |
vāmam pītṛbhyo ya idaṁ samerire mayāḥ patibhyo janayaḥ pariṣvaje || (10)
na tasya vidma tad u śu pra vocata yuvā ha yad yuvatyāḥ kṣeti yoniṣu |
priyosriyasya vṛṣabhasya retino gṛhaṁ gamemāśvinā tad uśmasi || (11)
ā vām agan sumatir vājinīvasū ny aśvinā hṛtsu kāmā ayaṁsata |
abhūtaṁ gopā mithunā śubhas patī priyā aryamṇo duryām aśimahi || (12)
tā mandasānā manuṣo duroṇa ā dhattaṁ rayiṁ saḥavīraṁ vacasyave |
kṛtaṁ tīrthaṁ suprapāṇam śubhas patī sthānum patheṣṭhām apa durmatim hatam || (13)

Ela se tornou uma jovem; um jovem corre para ela.
 Plantas exalando poderes extra-mundanos se abriram e fluem para ele
 como rios para um vale. Nesse dia ele se tornará o marido (09).
 Eles [os familiares] lamentam os vivos [a perda da filha
 para a família do noivo] durante o sacrifício
 [a cerimônia do casamento] e os homens ponderam sobre o tempo.
 Um evento adorável para os pais que arranjaram tudo [o casamento].
 Uma alegria para os esposos são as mulheres que abraçarão (10).
 Isso não conhecemos [ainda]: nos conte como descansa um homem
 no regaço de uma jovem em seus aposentos [nupciais].
 Deixe-nos alcançar o lar do touro vigoroso pleno de semente [sēmen],

⁴⁸³ Cf. MONCÓ, op. cit., p. 23, que lhe atribui os hinos 39 e 40, e O'FLAHERTY, op. cit., p. 264, que lhe atribui o hino 40.

⁴⁸⁴ RV X.39.6

atraído pelas vacas. Este é o nosso desejo, ó Āśvinīs (11).
 Seus favores nos são certos, ó Āśvinīs, [e]
 nossos desejos estão arraigados em nosso coração.
 Vós, senhores de esplendor, se tornaram nossos guardiões duplos.
 Permita que, como amados [um do outro], alcancemos
 [ela e seu futuro esposo] a morada de Aryamā⁴⁸⁵ (12).
 Regozijando-se na morada do homem eloqüente,
 lhe concedei filhos vigorosos e fortuna.
 Produzi um vau, de onde os homens possam beber.
 Removei o ódio que se coloca em nosso caminho
 como um tronco de árvore, ó senhores resplandecentes (13)⁴⁸⁶.

Obviamente, o mais importante é o fato da tradição bramânica incluir um hino no *Ṛg-veda* de autoria de uma mulher, outorgando, assim, a autoria por mulheres, sendo essas, por sua vez, capazes de compor hinos, proficientes em métrica, conhecedoras das histórias que são retomadas em ambos os hinos, das dádivas concedidas pelos Āśvinīs e, por fim, eficientes, pois, elas conseguem a satisfação de seus desejos, como atestado no próprio *Ṛg-veda*: “Ā Ghosā, que vivia na casa de seu pai, afligida pelos anos, concedestes um esposo, ó Āśvinīs”⁴⁸⁷.

Juntamente à Ghosā, encontram-se outras compositoras de hinos, como Apālā (RV VIII.8). Outro exemplo merecedor de menção é o de Gārgī, irmã de Garga, filósofo dos *Upaniṣads*, famosa por derrotar Yājñavalkya em desafio filosófico público, registrado no *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*⁴⁸⁸, demonstrando a participação de mulheres em debates filosóficos e a relevância de sua contribuição para ser gravada na tradição. Ao lado de Gārgī, mencionamos a própria esposa de Yājñavalkya, Maitreyī, cujas discussões filosóficas com o esposo também ficaram registradas no mesmo *Upaniṣad*⁴⁸⁹.

IV. Mulher Sādhvī: Castidade como Poder

Se listarmos as *brāhmaṇas* e as *kṣatriyas* que são mencionadas nos *Vedas*, tanto como compositoras, interlocutoras de diálogos (especialmente sobre *dharma*), ou invocadoras dos *devas*, seja no *Ṛg-veda* (Lopāmudrā, I.179; Apālā, VIII.8; Yamī, X.10; Ghosā, X.39-40;

⁴⁸⁵ Aryamā: o semideus responsável por Pitṛloka, o planeta para o qual os ancestrais falecidos residem, e o melhor amigo dos homens e das famílias (cf. GONDA, op. cit., p. 131).

⁴⁸⁶ RV X.40.

⁴⁸⁷ *ghoṣāyai cit pitṛṣade duroṇe patiṁ jūryantyā aśvināv adattam ||* (RV I.117.7)

⁴⁸⁸ Cf. *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* III.8, IV.4, entre outros (*Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*. Translation Nitya Chaitanya Yati. New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 1994, 3 vols.).

⁴⁸⁹ Cf. *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* II.4, entre outros.

Indrāṇī, X.86; Urvaśī, X.95; Mugdalānī, X.102; Saramā, X.108), seja na literatura *Smṛti*, especialmente nos épicos (Sītā e Mandodarī, no *Rāmāyaṇa*; Kuntī, Draupadī, Sāvitrī, Gāndhārī, entre outras, no *Mahābhārata*; e Devahūti, Arci, Sukanyā, etc., no *Bhāgavata Purāṇa*), verificamos que, quase unanimemente, há uma ênfase (apesar de terem, principalmente nos épicos, uma história própria) na sua grandeza advinda da sua conduta de acordo com o *dharma* e no ápice de suas histórias exemplares, atrelados à sua posição de esposa, ao *gr̥hastha-āśrama* – assim como a maioria dos homens, na posição de esposos! Há explicitamente o elogio à vida de casado (*gr̥hastha-āśrama*) e à fidelidade do casal como ideal bramânico para essas grandes personalidades, pois, “seja qual for a ação que uma grande personalidade realize, os homens comuns seguem e qualquer que seja o padrão estabelecido por atos exemplares, todo o mundo segue”⁴⁹⁰.

A castidade da esposa é tida como catalisadora de poder (físico, extra-mundano, intelectual, ritual) aos seus esposos (como mais uma faceta da fertilidade), como no episódio de Śaṅkhacūḍa e sua esposa Tulasī, no *Brahma-vaivarta Purāṇa* (XVI-XXI)⁴⁹¹, em que, estando em batalha contra os *devas* e possuindo uma dádiva, a partir da prática de austeridades ascéticas, de que nenhum *deva* poderia matá-lo (assim como a de se casar com Tulasī), combinado com a força militar que possuía advinda da castidade de sua esposa, ele acaba morto, sendo ferido, quando a Suprema Pessoa aparece para sua fiel consorte, Tulasī, iludindo-a para que ela o visse como a seu esposo e o traísse (no episódio, isso só é possível porque Tulasī havia praticado austeridades, por sua vez, com o intuito de ser esposa da Suprema Pessoa; o que só seria possível se ela fosse viúva)⁴⁹².

A castidade da esposa, por ser seu *strīdharma*, fomenta características, por sua vez, nela, lhe imbuindo das qualidades do marido. No *Mahābhārata* (XIII.130), narra-se o episódio de Arundhatī, que casada com o poderoso *brāhmaṇa*, Vasiṣṭha, praticou com ele austeridades ascéticas e adquiriu o mesmo conhecimento védico e poder extra-mundano, tornando-se igual a ele, a ponto de *ṛṣis* se reunirem para ouvi-la falar sobre pontos filosóficos dos *Vedas*.

Portanto, o poder ritual adquirido pelos *brāhmaṇas* por meio dos estudos dos *Vedas*, da austeridade ascética e dos próprios sacrifícios, se equivale à destreza física dos *kṣatriyas*, pelo exercício militar, o acúmulo de riqueza e sua multiplicação dos *vaiśyas* pelo seu talento

⁴⁹⁰ *yad yad ācarati śreṣṭhas tat tad evetaro janaḥ | sa yat pramāṇam kurute lokas tad anuvartate ||* (BG 3.21)

⁴⁹¹ *Brahma-vaivarta Purāṇa*. Translation Shanti Lal Nagar. Delhi: Parimal Publications, 2005, 2 vols.

⁴⁹² Cf. GUPTA, Shakti M., *From daityas to devatas in Hindu mythology*, Mumbai: Somaiya Publications, 1973, p. 79; BECK, Guy L. *Alternative Krishnas: regional and vernacular variations on a Hindu deity*. Albany, USA: SUNY Press (State University of New York Press), 2005, p. 55-56.

comercial, a servitude dos *sūdras* por sua humildade e, enfim, os poderes extra-mundanos que as mulheres obtêm por meio de sua castidade, como Gandharī que por cobrir seus olhos por ter um esposo cego, provou ser *sādhvī* a ponto de acumular poder suficiente para proteger o corpo de seu filho, Duryodhana, para a batalha, tirando a faixa por um momento e posando o olhar sobre ele (a ironia é que ele, sendo muito luxurioso, cobriu a genitália, como vergonha de sua mãe, e, por isso, estas não ficaram protegidas e foi por essa razão que ele morreu na batalha)⁴⁹³.

Dentre os outros pontos que se destacam quanto a esse excerto do hino de Ghoshā encontra-se a questão da idade da jovem para o casamento: diz-se que ela se tornou uma jovem (*janiṣṭa yoṣā*). Embora não haja nem clareza e nem consenso entre o *Manu-smṛti* e o *Gṛhyasūtra*, há algumas indicações a esse respeito, tal qual: “Um jovem distinto, de aparência agradável, é aquele a quem um pai deve dar sua filha em casamento, segundo a lei, *ainda que ela não tenha atingido a idade de casamento*”⁴⁹⁴. Em outro verso, diz-se que um homem de trinta anos pode casar com uma jovem de até doze anos, enquanto um de vinte e quatro com uma de até oito. Seria, então, oito anos a idade a partir da qual uma menina teria seu casamento acertado ou realizado? No *Mahābhārata*, entretanto, lê-se um discurso da *kṣatriya* Śarmiṣṭhā sobre sua necessidade de se casar, uma vez que teve sua menarca (primeiro fluxo menstrual):

Meu período [menstrual] começou. Mas eu ainda não escolhi um marido. O que aconteceu? O que devo fazer? Como vou obter a fruição dos meus desejos? Devayānī se tornou mãe. Minha juventude está condenada se passar em vão. Será que devo escolher o mesmo esposo que Devayānī escolheu? Esta é, de fato, minha resolução: aquele rei [Yayāti, esposo de Devayānī] deve me dar um filho. O senhor virtuoso não me concederia um encontro particular⁴⁹⁵?

Por um lado, Altekar defende que, de acordo com o hino nupcial do *Ṛg-veda* (que veremos adiante), e nas comparações entre este e o *Avesta*, a idade ideal seria entre catorze e dezoito anos, seja pelas referências à maturidade da jovem (ciclo menstrual), seja pela idéia

⁴⁹³ Cf. MB, na edição traduzida e organizada por Krishna Dharma (Canada: Torchlight Publishing Inc., 2007), parte II, capítulo 26.

⁴⁹⁴ *utkṛṣṭāyābhirūpāya varāya sadṛśāya ca | aprāptāmapī tām tasmai kanyām dadyād yathāvidhi ||* (MS 9.88; grifos nossos).

⁴⁹⁵ MB I.82

de que ela estaria à frente da casa, mesmo em relação aos familiares do noivo e, para isso, ela deveria ser (quase-) adulta⁴⁹⁶.

Por outro lado, Tyagi⁴⁹⁷ argumenta que há uma disputa entre os textos *Gr̥hyasūtras* sobre a idade ideal do casamento para as meninas. Haveria, por exemplo, menções de casá-la enquanto ainda não teve sua menarca ou nem a formação de seus seios, mas nada claro ou definitivo. Para Tyagi, haveria uma urgência para determinar o casamento talvez por insegurança em relação à aquisição de uma noiva e pela ansiedade para garantir a preservação da linhagem, ao mesmo tempo em que haveria a “tentativa de explorar o potencial reprodutivo da mulher desde os primeiros e, também, de aumentar as chances de ‘controlá-la’ enquanto jovem e impressionável”⁴⁹⁸.

Outro ponto, relevante aqui, é a reiterada analogia entre a virilidade de um touro em paralelo à fertilidade das vacas e aquelas almejada entre o casal. No pensamento bramânico, não há distinção entre atividade sexual, procriação e prosperidade; elas são esperadas que ocorram simultaneamente e dependam, sobretudo, da capacidade da esposa, enquanto fonte de fertilidade por natureza, e do homem quanto às suas práticas sócio-rituais que acionariam os *devas*.

Finalmente, vislumbra-se nas palavras de Ghoshā parte do ritual do casamento, aquela em que os pais lamentam a separação da filha que, após a cerimônia, renasce, não mais como filha deles, mas dos sogros e, como esposa, una com o marido:

Um homem é visto como um meio-homem até que se casa com uma jovem compatível. Por essa razão, um homem deve se casar quando propício, considerando os aspectos auspiciosos da jovem. Assim como uma quadriga com uma só roda, ou um pássaro com uma só asa é inútil, da mesma forma um homem sem uma esposa é considerado incapaz de cumprir os deveres da vida⁴⁹⁹.

Tendo acatado os casamentos considerados inferiores, quais sejam o *Paiśaca* (noiva não ciente do que está acontecendo), *Rākṣasa* (com o rapto, inferior exceto para *kṣatriyas*),

⁴⁹⁶ ALTEKAR, op. cit., p. 49.

⁴⁹⁷ TYAGI, Jaya G. Hierarchical Projections of Women in the Household. Brahminical perceptions recorded in the Early Gr̥hyasutras c. 800-500 B.C. In: **Social Scientist**. New Delhi: Tulika Print Communication Services, Vol. 32, n. 5/6 (May-Jun, 2004), p. 13.

⁴⁹⁸ Ibidem, idem [... an attempt to tap the reproductive potential of the woman from the earliest while also enhancing the chances of 'controlling' her while she was young and impressionable"].

⁴⁹⁹ *pumānardha pupmāṁstāvad āvdat bhāryāṁ na vidanti | tasmād yathā kramam kale kuryād dāra parigrahaṁ || ekacakro ratho yadvad eka pakṣo yathā khagaḥ | abhāryo'pi narastadvada योग्याḥ sarva karmasu ||* (BVP 6.29-30)

Āsura (considerado como compra da noiva), devemos ainda ressaltar alguns aspectos dos demais casamentos, antes de vermos o hino nupcial no *Ṛg-veda*.

Entre os quatro casamentos inferiores se encontra o *Gandharva*. Este é o tipo em que os noivos se unem por amor e/ou desejo/paixão, de forma independente ou autônoma. Em comparação com os primeiros quatro tipos, que resultam em benefícios para antepassados e descendentes, e os outros três inferiores supracitados, o *Gandharva* é tido como um casamento neutro, ou seja, não há benefícios para familiares, oriundo da prática da dádiva e, ao mesmo tempo não é condenado⁵⁰⁰.

Um exemplo desse casamento é o de Tulasī e Śaṅkhacūḍa, *Brahma-vaivarta Purāṇa* (XVI-XXI), mencionado anteriormente. Ao Śaṅkhacūḍa ver Tulasī praticando austeridades sozinha, ele se aproxima e, como recorrente nessas situações, faz perguntas sobre sua família, o porquê de estar sozinha (desprotegida) e o que realmente faz ali. Ele, então, se declara, pois já havia decidido desde muito a casar-se com ela – aliás, tinha garantido esta união como dádiva de austeridades, concedida pelo *deva* Brahmā, e propõe o casamento de tipo *Gandharva* ali mesmo, unindo suas mãos; o que ela aceita.

Agora, entre os casamentos de tipo *Brāhma* e *Prājāpatya*, a semelhança se dá quanto à concessão da noiva como *dāna* a um noivo qualificado, enquanto a diferença fundamental é a de que o noivo aborda a família para propor a união, e não o contrário⁵⁰¹. Quanto à realização da cerimônia, o *Prājāpatya* inclui na declaração do pai que eles devem cumprir seu *dharma* harmoniosamente⁵⁰²; ou seja, ele aceita a proposta do noivo e impõe que eles cumpram seus deveres sócio-rituais. Em relação aos resultados, em termos de número de gerações beneficiadas com a união, o *Brāhma* libera dez e o *Prājāpatya*, seis⁵⁰³.

A supremacia do casamento *Brāhma* é indiscutível e um dos episódios exemplares desse tipo de casamento é o de Kardama Muni e Devahūti (já comentado nesse trabalho⁵⁰⁴). Mesmo sendo Devahūti uma *kṣatriya*, Kardama Muni, um *brāhmaṇa*, a aceita por suas virtudes, beleza física e família, e vemos nesse exemplo que, tendo sido escolha dela lhe propor casamento, ele a aceita satisfeito. Vejamos a abordagem do pai de Devahūti como exemplo da proposta de dádiva de uma filha em casamento:

⁵⁰⁰ Cf. MB XIII.44.

⁵⁰¹ Cf. YS 1.60.

⁵⁰² Cf. BVP 7.24 e MS 3.30.

⁵⁰³ Cf. MS 3.38.

⁵⁰⁴ BP III.21-23 (Nesse trabalho, ver pág. 109).

Ó grande ṛṣi, tenha a bondade de ouvir nossa humilde rogativa,
 pois, minha mente está perturbada
 por causa do amor que tenho por minha filha (08).
 Minha filha é irmã de Priyavrata e Uttānapāda.
 Ela está em busca de um esposo apropriado
 em termos de idade, temperamento e qualidades (09).
 No momento em que ouviu de Nārada sobre teu nobre caráter,
 conhecimento, bela aparência, juventude e outras virtudes,
 ela fixou a mente em ti (10).
 Portanto, por favor, a aceite, ó maior do *brāhmaṇas*,
 pois, a ofereço com fé nos *devas*, pois ela é, em todos os aspectos,
 adequada para tomar conta dos deveres domésticos (11).
 Negar um oferecimento que veio por si mesmo não é condenável
 mesmo para aquele que é livre de qualquer apego,
 muito menos para o que tem desejos sensuais (12).
 Aquele que rejeita uma oferta que por si [sem motivação ou
 interferência do recipiente], mas, posteriormente, mendiga
 uma dádiva de um miserável, conseqüentemente
 perde sua reconhecida reputação e seu orgulho é humilhado pelo
 comportamento negligente dos outros (13).
 Ó sábio, eu ouvi que desejas se casar. Por favor,
 então, aceita a mão dela, a qual está sendo oferecida por mim,
 já que não fizestes o voto de celibato vitalício (14) ⁵⁰⁵.

Torna-se evidente, por essa passagem, a preocupação dos pais em arranjar bons casamentos para suas filhas que, na verdade, passam a pertencer à família do marido, legal e espiritualmente, e que ficam, assim, à parte da tutela, dos cuidados, dos pais e demais familiares. Por isso, o melhor procedimento de escolha do noivo (e a importância disso para a sociedade, quanto aos rituais, ao *dharma*, etc.) parece ser a apresentada no *Mahābhārata* (XIII.44):

[Yudhiṣṭhira:] Fale-me sobre aquilo que é a fonte de todas as virtudes e deveres [*dharma*], base da progênie e das linhagens, das oferendas aos *devas*, aos antepassados e aos hóspedes. Em todos os tratados de leis, aquilo que é considerado o mais valioso de ser tratado: a quem se deve conceder uma filha [em casamento]?

[Bhīṣma:] Os virtuosos [seguidores do *dharma*] concedem sua filha a um pretendente sobre quem tenham se informado em termos de sua origem, caráter, estilo de vida e de sua aquisição de conhecimento. (...) Escolhendo um pretendente qualificado, o pai da jovem faz com que se case com ela e o presenteia de diversas formas.

A única garantia de proteção à filha é, portanto, a boa escolha do noivo, o que se espera se tornar efetivo, quanto aos cuidados desejados pelos familiares para ela, enquanto visto como um arranjo sagrado, conforme Altekār:

⁵⁰⁵ BP 3.22.8-14

Só se pode dar *dāna* a alguém qualificado apropriadamente; assim, o noivo-eleito teria que ser um marido bom e adequado. Aquilo que se recebe como uma dádiva sagrada na presença do fogo divino é realmente um encargo [uma responsabilidade], para a aplicação apropriada perante o criador do universo. Devido a forte influência da religião na época, o conceito da noiva como dádiva sagrada dada espontaneamente [de graça] ao noivo, na presença dos deuses para a correta ocupação em deveres sociais e religiosos, era a melhor garantia contra qualquer possível tendência no marido de maltratar sua esposa ou se tornar infiel para com ela⁵⁰⁶.

Outro aspecto recorrente no pensamento bramânico quanto à jovem e sua participação na escolha do futuro marido é o de que, uma vez que ela tenha se interessado por alguém, ela não pode ser entregue a outro: a mulher só entrega seu coração uma vez! No episódio de Kardama e Devahūti, ele menciona o interesse dela por ele, mencionado pelo pai dela, e diz que não poderia recusar⁵⁰⁷. Em outras palavras, uma vez que ela tenha se interessado por ele, “tenha fixado sua mente nele com determinação” (*tvayy āsīt kṛta-niścayā*), ela não aceitaria outro arranjo, outro esposo.

Outro episódio que enfatiza esse aspecto da entrega da jovem a um só pretendente é o do rapto de Ambā por Bhīṣma (MB I.102 e MB V.191-195). Seu pai, o rei Kāśī, promovia o seu *Svayamvara* e de suas irmãs, Ambikā e Ambālikā, quando Bhīṣma apareceu e fez o rapto das três princesas para seu irmão, Vicitravīrya, desafiando todos os pretendentes ali reunidos. Śālva, um dos pretendentes, foi o mais insistente e o último a ser derrotado e, só ao chegar ao destino final, no palácio, Ambā conseguiu explicar que ela já havia decidido se casar com Śālva e ele com ela, o que seria confirmado durante o *Svayamvara*: “Fui liberta por Bhīṣma assim que ele ouviu que eu já havia dado meu coração voluntariamente ao soberano Śālva”⁵⁰⁸.

De fato, após consultar os *brāhmaṇas* conselheiros do reino, Bhīṣma lhe permitiu ir ao encontro de Śālva e retomar o compromisso, o que indica que era promulgado pelos *brāhmaṇas* que uma vez que a noiva tivesse decidido, não havia volta, mesmo sendo raptada

⁵⁰⁶ ALTEKAR, op. cit., p. 47 [One can give a *dāna* only to a properly qualified person; so the bridegroom-elect had to be a good and suitable husband. What one receives as a sacred gift in the presence of the Divine Fire is really a trust, for the proper discharge of which one is responsible to the Creator of the Universe. The hold and influence of religion being what they were, the conceptions of the bride being a sacred gift freely given to the bridegroom in the presence of gods for the proper discharge of religious and social duties and obligations was the best guarantee against any possible tendency in the husband to ill-treat his wife, or to become unfaithful to her.].

⁵⁰⁷ Cf. BP 3.22.18.

⁵⁰⁸ Cf. MB V.179.

(casamento *Rākṣasa*). Entretanto, também é do pensamento bramânico que uma vez tocada por outro homem⁵⁰⁹, uma jovem não pode ser concedida a outro, e Ambā havia sido raptada por Bhīṣma para seu irmão; havia sido levada perante toda a assembléia de *kṣatriyas*, e, por isso, não poderia ser aceita por Śālva, pois, seria desonroso para ele. Para Paraśurāma, um *brāhmaṇa* habilidoso em armas que agia de acordo com o *dharma* para punir transgressores, o responsável pelo transtorno de Ambā era seu raptor, Bhīṣma, e, assim, ele deveria se casar com ela para resolver a situação:

Ó Bhīṣma, despojado de desejo, com que humor em sua mente, abduziste do *Svayaṃvara* a filha do rei Kāśī e, em seguida, a dispensou? Por tua causa esta renomada jovem foi dissociada da virtude! Contaminada pelo toque de suas mãos, quem vai casar com ela agora? Tendo sido rejeitada por Śālva, por culpa tua, ó Bhārata, que a raptou. Tome-a para ti, sob minhas ordens. Permite que essa filha de rei, ó tigre entre os homens, se ocupe com o *dharma* do seu sexo feminino! Não é apropriado que essa humilhação seja dela⁵¹⁰!

Dessa forma, não podendo voltar para a casa de seus pais, não sendo aceita pelo seu escolhido e nem pelo seu raptor, Ambā decide fazer austeridades e ganhar do *deva* Śiva a possibilidade de se vingar. Alegando que não poderia vencê-lo em batalha por ser mulher e, ao mesmo tempo, não podendo exercer sua posição natural como esposa, ou como mulher, e alcançar o resultado após a vida de acordo com a execução de seu *strīdharmā*, ela não se vê nem como homem e nem como mulher. Com essa consciência, ela adquire do *deva* Śiva a dádiva de ser mulher e, depois, homem, nascendo na dinastia de Drupada, que seria adversária da de Bhīṣma, no campo de batalha de Kurukṣetra, onde ela poderia lhe enfrentar como guerreiro de mesmo *status*, de mesma arma, como reza a regra⁵¹¹.

Nascendo como uma princesa, mas tendo o *deva* Śiva aparecido para seus pais e advertindo-os que ela se tornaria homem nessa vida⁵¹², recebeu o nome masculino de Śikhaṇḍī e foi treinada e educada como homem; inclusive se casando com uma princesa, a qual ao perceber o engodo, avisa o pai, o que gera uma guerra iminente.

⁵⁰⁹ Há um episódio que ilustra esta regra: a história de Devayānī e Yayāti (MB I.76-81). Apesar de ele ser *kṣatriya* e ela *brāhmaṇa* (uma união desencorajada), ele teve que se casar com ela porque a salvou de um poço, tocando-lhe a mão; fato que promoveu a fixação imediata da sua mente nele. Assim, ambos os pontos se encontram aqui: a escolha da jovem e o toque entre eles.

⁵¹⁰ MB V.181

⁵¹¹ Cf. MB V.190.

⁵¹² Cf. MB V.191.

Ao ver o transtorno que está causando a todos, Śikhāṇḍī decide se isolar na floresta e jejuar até morrer. Entretanto, ela encontra um ṛṣi com poderes extra-mundanos que tem empatia por sua história e lhe concede sua masculinidade temporariamente e toma sua feminilidade⁵¹³. Assim, Śikhāṇḍī se depara com Bhīṣma no campo de batalha e o flecha.

Para nós esse episódio é o mais emblemático da exigência do pensamento bramânico de que a noiva uma vez tendo escolhido não pode ou não consegue voltar atrás. Isso combinado com o fato dela ter de estar voluntária e propensamente satisfeita com o enlace⁵¹⁴, daria o padrão ideal dos contratos matrimoniais como retratados na literatura sânscrita.

Finalmente, os primeiros quatro casamentos (superiores) são majoritariamente recomendados e praticados por *brāhmaṇas*. São caracterizados pelo exercício da dádiva (*dāna*) e beneficiam os parentes, os ancestrais, os descendentes e os próprios noivos.

V. *Vivāha-saṃskāra*: a cerimônia

No que se refere ao *Vivāha-saṃskāra* em si, como cerimônia, há diversos ritos que o constituem, e nos diferentes *Gṛhyasūtras* alguns são mencionados e outros são omitidos, não havendo unanimidade quanto à ordem ou número dos ritos. Para Altekar, por exemplo, os ritos seriam os seguintes (e aqui a citação nos serve como introdução ao hino nupcial do *Ṛgveda*, considerado o matrimônio primordial, ou exemplar, sendo, por isso, a base para a ideologia e os rituais que envolvem as núpcias na Índia antiga):

Quando suas mãos são unidas em matrimônio, eram informados que a união estava sendo realizada por ordem do deus do sol [Sūrya]. No sacrifício matrimonial, as oblações são feitas para [os *devas*] Pūṣan, Bhaga e Aryamā, porque são as divindades responsáveis pela prosperidade, boa fortuna e fidelidade conjugal respectivamente. Busca-se assegurar estas [facilidades] para o novo casal com o sacrifício nupcial. Em seguida, tocam o coração um do outro; eles podem ser duas como pessoas, mas, a partir de então, devem ser um no coração. Ademais, ascendem a uma pedra e a rogativa pronunciada é a de que seu amor mútuo deva ser tão firme e constante como a pedra em que pisam. À noite, lhe apontam a Estrela Polar e a Arundhati; o noivo tem que ser imperturbável no amor como a primeira e a noiva casta como a segunda. No importante ritual do *saptapadī*, a noiva e o noivo dão sete passos juntos e se espera e roga que sua vida futura seja repleta de amor, esplendor, oportunidades, prosperidade, bem-aventurança, progênie e sacralidade. Finalmente, o

⁵¹³ Cf. MB V.195.

⁵¹⁴ Cf. MB XIII.44.

marido e a mulher fazem votos um para o outro de que cooperarão e satisfarão as expectativas, desejos e ambições um do outro na esfera religiosa, amorosa e de prosperidade mundana. Uma rogativa é feita ao final para que a união afetiva do casal jamais se dissolva⁵¹⁵.

Difícilmente saberíamos como foram inseridos cronologicamente os ritos. Há referências a alguns itens da cerimônia na literatura *Smṛti* e no hino, obviamente. Em suma, a cerimônia é realizada com o consentimento da família da noiva, sendo ela virgem, e se constitui, principalmente, de um sacrifício de fogo e recitação de *mantras*:

Uma vez obtido o consentimento dos familiares, [a recitação de] *mantras* e *homa* [sacrifício de fogo] devem ser realizados. Tais *mantras* verdadeiramente realizam seu propósito. *Mantras* recitados e *homa* executado para uma jovem que não tenha sido concedida por seus parentes não servem ao seu propósito. O acordo feito por sua família é, sem dúvida, obrigatório e sagrado. Mas o acordo com a adesão tanto dos que o combinam, como dos que participam [os noivos] é ainda mais, pois é, na verdade, esse acordo que cria a relação entre marido e mulher. Conforme os *Vedas*, o marido deve considerar a esposa como sua, devido às suas ações da vida passada ou pelo que designaram os *devas*⁵¹⁶.

Além dos *mantras*, é recorrente a menção ao rito dos “sete passos”, ou *Sapta-padī Gamana*, e só assim é dito que a noiva re-nasce esposa (*dvija*)⁵¹⁷:

Os *mantras* nupciais outorgam o *status* de esposa e o *Sapta-padī* realizado pela noiva completa a criação do ‘ser esposa’ [*wifehood*]⁵¹⁸.

⁵¹⁵ ALTEKAR, op. cit., p. 80-81 [When hands of the two parties were being united in wedlock, they were informed that the union was being brought about at the behest of the god Sun. In the marriage sacrifice oblations were offered to Pūshan, Bhaga and Aryaman, because they were the presiding deities over prosperity, good luck and conjugal fidelity respectively. These were sought to be ensured for the new couple by the nuptial sacrifice. The parties then touched each other's heart; they may be two in person, but henceforward they ought to be on in heart. Then they ascended a stone, and the prayer was offered that their mutual love should be as firm and steadfast as the stone they were treading upon. At night they were shown the Polar Star and Arundhati; the bridegroom was to be as steadfast in love as the former and the bride as to be as chaste as the latter in the important ritual of *saptapadi*, the bride and the bridegroom took seven steps together, and it was hoped and prayed that their future life should be full of love, brilliance, opportunities, prosperity, bliss, progeny and holiness. Finally, the husband and wife took mutual vows that each would further and fulfill the hopes, desires and ambitions of the other in the spheres of religion, love and worldly prosperity. A prayer as offered at the end that the affectionate union of the couple should never be dissolved.].

⁵¹⁶ Idem.

⁵¹⁷ “O casamento não é apenas necessário, mas sim o novo nascimento sacramental da mulher: assim como o homem das camadas elevadas nasce pela segunda vez pelo recebimento do cordão sagrado, a mulher o faz ao ter sua mão tomada” [Marriage is not only necessary, but it is also the sacramental birth anew of the woman: as the man of the higher castes is born a second time by being given the holy cord, so is she through being taken by the hand.] (MEYER, Johann J. **Sexual Life in Ancient India**. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1952, p. 54).

⁵¹⁸ *pāṇigrahaṇikā mantrā niyatā dāralakṣaṇam | teṣāṃ niṣṭhā tu vijñeyā vidvadbhiḥ saptame pade ||* (MS 8.227)

[E] Os *mantras* relacionados às núpcias alcançam o objetivo de produzir o elo indissolúvel do matrimônio com os sete passos⁵¹⁹.

Esse rito se constitui de sete passos com sete *mantras* (mais um para finalização) que expressam sete desejos e/ou votos mútuos dos noivos. Vejamos os *mantras* (SMB 1.2.6-13) pronunciados por ela:

om ekamiṣe viṣṇus tvā nayatu | (01)
om dve urje viṣṇus tvā nayatu | (02)
om trīni vratāya viṣṇus tvā nayatu | (03)
om catvāri mayobhavāya viṣṇus tvā nayatu | (04)
om pañca paśubhyo viṣṇus tvā nayatu | (05)
om śadrāyas poṣāya viṣṇus tvā nayatu | (06)
om sapta saptabhyo hotrābhyo viṣṇus tvā nayatu | (07)
om sakhā saptapadī bhava sakhyam te gameyam |
sakhyam te mā yoṣāḥ sakhyam te mā yoṣṭhyāḥ || (08)

Que Viṣṇu te leve ao poder (01).
 Que Viṣṇu te encaminhe à força (02).
 Que Viṣṇu te conduza a manter seus votos (03).
 Que Viṣṇu te direcione à felicidade (04).
 Que Viṣṇu te leve à abundância de vacas (05).
 Que Viṣṇu te guie a multiplicar sua fortuna espiritual (06).
 Que Viṣṇu te leve a manter os sete sacrifícios (07).
 Seja meu companheiro por toda a vida, fixo nos sete votos.
 Que eu obtenha companhia junto a ti.
 Não rompa esse elo [compromisso] (08).

O hino nupcial no *Ṛg-veda* (10.85)⁵²⁰ é a descrição do casamento da filha do *deva* Sūrya (Sol), Sūryā, e do *deva* Soma (Lua e planta/bebida sacrificial), e tem grande parte de seus versos repetidos, com a adição de alguns detalhes mais específicos da cerimônia, no *Atharva-veda* (XIV.1-2).

O *Sūryā-sūkta*, ou hino de Sūryā, no *Ṛg-veda*, é sem dúvida o hino mais extenso citado nesse trabalho e, assim, o apresentamos a seguir, interpolado por comentários sobre os pontos mais significativos, por exemplo, aqueles relacionados com ritos realizados na cerimônia matrimonial, *Vivāha-saṃskāra*, ou com a identidade, expectativas e deveres da esposa.

satyenottabhitā bhūmiḥ sūryenottabhitā dyauḥ |
ṛtenādityās tiṣṭhanti divi somo adhi śritāḥ || (01)
somenādityā balinaḥ somena pṛthivī mahī |

⁵¹⁹ MB XIII.44

⁵²⁰ Tradução como uma convenção entre a de O'Flaherty (1981), Griffith (1976), Moncó (1999,) e a nossa.

atho nakṣatrāṇām eṣām upasthe soma āhitaḥ || (02)
somam manyate papivān yat sampiṃṣanty oṣadhim |
somaṃ yam brahmāṇo vidur na tasyāśnāti kaś cana || (03)
āchadvidhānair gupito bārhataiḥ soma rakṣitaḥ |
grāvṇām ic chr̥ṇvan tiṣṭhasi na te aśnāti pārthivaḥ || (04)
yat tvā deva prapibanti tata ā pyāyase punaḥ |
vāyuh somasya rakṣitā samānām māsa ākṛtiḥ || (05)

A verdade é a base que suporta a terra; por Sūrya [Sol] são os céus sustentados.
 Pela ordem [rta], o Ādityas permanecem seguros e Soma [deva] mantém seu lugar no céu (01).
 Pelo soma [bebida] os Ādityas são poderosos, pelo soma [planta] poderosa é a Terra.
 Assim, Soma [Lua e/ou deva Soma] no meio de todas estas constelações, tem o seu lugar (02).
 Pode-se pensar, após macerar a planta, que o que se tomou foi o sumo do soma.
 [Mas] Daquele Soma, a quem realmente apenas os brāhmaṇas conhece,
 ninguém jamais obtém o gosto (03).
 Ó Soma, oculto por aqueles responsáveis por te encobertar, preservado por hinos em bṛhatī⁵²¹,
 estás a ouvir os sons das pedras de prensa. Nenhum habitante da terra te saboreia (04).
 Quando começam a beber-te, então, ó deva, te tornas repleto novamente.
 Vāyu é o deva guardião do Soma. Soma [Lua] é quem faz os anos⁵²² (05).

A primeira parte do hino apresenta a homenagem, supostamente da família da noiva ao noivo e precede a entrega formal da noiva. Esse rito se chama *Sampradānam*⁵²³ e se caracteriza com uma adoração (*pūja*) ao noivo, como o oferecimento de flores, pastas perfumadas e presentes⁵²⁴.

raibhy āsīd anudeyī nārāsaṃsī nyocanī | sūryāyā bhadram id vāso gāthayaiti pariṣkṛtam || (06)
cittir ā upabarhaṇam cakṣur ā abhyañjanam | dyaur bhūmiḥ kośa āsīd yad ayāt sūryā patim || (07)

Raibhī foi a amiga da noiva que a preparou e Nārāsaṃsī a que a acompanhou.
 Adoráveis eram as roupas de Sūryā adornados por Gānthā⁵²⁵ (06).
 Cit [inteligência] foi a almofada, Cakṣur [visão] era o unguento para os olhos.
 Dyaus [Céu] e Bhūmī [Terra] foram seu tesouro [enxoval ou herança]
 quando Sūryā foi ter com seu esposo (07).

No dia do casamento, a noiva passa por um banho ritual, com água imbuída com *mantras*⁵²⁶, vestida e adornada (os olhos recebem unguento) por suas amigas e familiares

⁵²¹ *Bṛhatī*: uma métrica composta de 36 sílabas (cf. MONIER-WILLIAMS, 2002).

⁵²² Alanogia entre o deva Soma e a lua crescente que se expandem, provavelmente simultaneamente, uma vez que os rituais deviam ocorrer durante o período da lua citado (cf. MONCÓ, op. cit., p. 92)

⁵²³ Cf. GOSVĀMĪ, op. cit., p. 96.

⁵²⁴ Cf. PANDEY, op. cit., p. 213.

⁵²⁵ Raibhī, Nārāsaṃsī e Gānthā são métricas usadas no hino matrimonial e são palavras femininas; poderiam ser amigas personificadas auxiliando a noiva a se arrumar ou adornos fixados às suas roupas (cf. O'FLAHERTY, 1981); ou, ainda, apenas uma analogia poética.

⁵²⁶ Cf. AV XIV.1.40.

mulheres (*anudeyī*). Após o *pūja* do noivo, a noiva aparece, escoltada por suas companheiras, vestida, coberta e adornada, com um baú (*kośa*) contendo os presentes de seus familiares (sua parte da herança)⁵²⁷. Então, ela circumbula o noivo sete vezes⁵²⁸, é descoberta e os noivos se olham e trocam guirlandas.

Neste momento, ocorre a entrega da noiva pelo pai e a união das mãos. Primeiramente, o noivo põe a mão direita da noiva sobre a sua, elas são amarradas com guirlandas e o pai, com um pote de água perfumada com pastas e flores, recita os *mantras* da entrega da noiva e despeja a água sobre as mãos unidas⁵²⁹.

O noivo, agora, faz seus votos de fidelidade⁵³⁰ e segurando a mão direita dela, a faz subir sobre uma pedra⁵³¹, recitando *mantras* que almejam propiciar estabilidade, constância e fixação da conduta correta da esposa para com o marido⁵³²; ou seja, assim como a pedra é constante, espera-se que a jovem o seja também.

stomā āsan pratidhayaḥ kurīraṁ chanda opaśaḥ | sūryāyā āśvinā varāgnir āsīt purogavaḥ || (08)

somo vadhūyur abhavad āśvināstām ubhā varā |

sūryām yat patye śāmsantīm manasā savitādadāt || (09)

mano asyā ana āsīd dyaus āsīd uta chadiḥ | śukrāv anaḍvāhāv āstām yad ayāt sūryā gr̥ham || (10)

ṛksāmābhyām abhihitau gāvau te sāmanāv itaḥ | śrotraṁ te cakre āstām divi panthās carācāraḥ || (11)

śucī te cakre yātyā vyāno akṣa āhataḥ | ano manasmayaṁ sūryārohat prayatī patim || (12)

sūryāyā vahatuḥ prāgāt savitā yam avāsrjat | aghāsu hanyante gāvo 'rjunyoḥ pary uhyate || (13)

yad āśvinā pr̥chamānāv ayātām tricakreṇa vahatuṁ sūryāyāḥ |

viśve devā anu tad vām ajānan putraḥ pitarāv avṛṇīta pūṣā || (14)

yad ayātām śubhas patī vareyaṁ sūryām upa |

kvaikaṁ cakram vām āsīt kva deṣṭrāya tasthathuḥ || (15)

dve te cakre sūrye brahmāṇa ṛtuthā viduḥ | athaikaṁ cakram yad guhā tad addhātaya id viduḥ || (16)

Os hinos de louvor foram o carro nupcial e Kurīra [métrica] o adornava.

Os Áśvinis foram os padrinhos de Sūryā e Agni [Fogo] seguia à frente (08).

Soma foi quem cortejou a donzela. Os padrinhos [do noivo] eram os Áśvinis, quando

Savitṛ [Sūrya; Sol; pai de Sūryā] concedeu sua Sūryā em casamento (09).

Manā [mente] era sua carruagem e sua cobertura era Dyaus [céu].

Śukrāu⁵³³ [Luminosos] eram os animais que puxavam o carro quando

Sūryā se aproximou da casa do seu senhor (10).

Seus animais, jungidos pelo verso [*rk*] e pelo canto [*sāma*], seguiam em harmonioso acorde. Todo o carro eram as duas rodas

⁵²⁷ Cf. AV XIV.1.6.

⁵²⁸ Cf. MB XIII.44.

⁵²⁹ Idem e AV XIV.1.51.

⁵³⁰ Cf. AV XIV.1.51.

⁵³¹ Cf. AV XIV.1.47.

⁵³² Cf. SMB 1.2.1, apud GOSVĀMĪ, op. cit., p. 136.

⁵³³ Śukrāu se refere aos meses de verão, considerados propícios para o ritual matrimonial (cf. O'FLAHERTY, 1981).

e o caminho se estendia continuamente pelo céu (11).
 Os dois Luminosos eram as rodas enquanto cumpria-se a jornada:
 um alento materializado no eixo de rodas. Sūryā montou no carro
 de *manā* [pensamento] enquanto seguia em direção ao seu *pati* [esposo] (12).
 A procissão matrimonial de Sūryā seguiu em frente conforme Savitr [Sūrya] a iniciou.
 Quando o sol estava na constelação Aghā, a oferenda sacrificial foi feita.
 Quando em Arjunī, a escoltaram ao [novo] lar (13).
 Quando em seu carro de três rodas, ó Asvins, viestes como pretendentes de Sūrya, então,
 todos os *devas* aceitaram a sua proposta e Pūṣan, como filho, vos elegeu como pais (14).
 Ó dois senhores ilustres, então, quando vós, para cortejar Sūryā, viestes,
 onde estava sua única roda? Onde ficaram para indicar o caminho (15)?
 Os *brāhmaṇas*, por suas estações, ó Sūryā, conhecem as duas rodas tuas: uma mantida
 escondida; só aqueles que são hábeis nas mais altas verdades compreenderam (16).

Então, se dá início ao trajeto da noiva até sua nova casa, a da família do noivo, após se recitar *mantras* para atrair auspiciosidade e proteção, afastando má fortuna e seres indesejáveis (*bhūtas*, *piśācas* e *rākṣasas*)⁵³⁴. Além disso, nota-se a confecção do carro nupcial a partir dos próprios versos e métricas poéticas, que, juntamente com a presença dos *devas*, reflete o âmbito ritual, o poder extra-humano das palavras rituais que invocam e fazem os *devas* agirem em prol dos desejos e necessidades dos sacrificantes.

No nono verso, há a referência ao cortejo de Soma à Sūryā, tendo como “padrinhos” os Ásvini, e no décimo quarto eles são referidos como pretendentes. Para Jamison, na verdade, em ambos os trechos, eles são representantes de Soma que defendem sua causa perante o pai da noiva, o *deva* Sūrya, assim como Bhīṣma age em nome de seu irmão no casamento *Rākṣasa* (por rapto) das três princesas⁵³⁵.

sūryāyai devebhyo mitrāya varuṇāya ca |
 ye bhūtasya pracetasa idaṁ tebhyo 'karaṁ namaḥ || (17)
 pūrvāparaṁ carato māyayaitau śiśū krīḍantau pari yāto adhvaram |
 viśvāny anyo bhuvanābhicaṣṭa ṛtūṁr anyo vidadhaj jāyate punaḥ || (18)
 navo-navo bhavati jāyamāno 'hnām ketur uṣasām ety agram |
 bhāgam devebhyo vi dadhāty āyan pra candramās tirate dīrgham āyuh || (19)

A Sūrya e aos *devas*, a Mitra e a Varuṇa.
 Àqueles que conhecem a existência, essa adoração eu ofereço (17).
 Por seu próprio poder os dois [Soma e Sūryā] avançam um atrás do outro;
 como crianças que brincam, andam ao redor do fogo sacrificial (18).
 Enquanto um [Sūryā] observa toda a criação, o outro [Soma]
 ordenando as estações, renasce repetidamente.
 Ele, tendo nascido novamente, é novo e de novo e
 para sempre estandarte dos dias que precede o amanhecer.
 Ao vir, reparte entre os *devas* sua parte.
 Chandra [Lua] prolonga os dias da nossa existência (19).

⁵³⁴ Cf. AV XIV.1.60-64.

⁵³⁵ Cf. JAMISON, op. cit., p. 220.

Estes versos fazem referência ao sacrifício, aos devas homenageados, às oblações e a rogativa por longevidade.

sukimśukaṁ śalmaliṁ viśvarūpaṁ hiraṇyavarṇaṁ suvṛtaṁ sucakram |
ā roha sūrye amṛtasya lokam syonam patye vahatuṁ kṛṇuṣva || (20)
ud īrṣvātaḥ pativatī hy eṣā viśvāvasuṁ namasā gīrbhir īde |
anyām icha pitṛśadaṁ vyaktām sa te bhāgo janusā tasya viddhi || (21)
ud īrṣvāto viśvāvaso namasedā mahe tvā | anyām icha prapharvyaṁ saṁ jāyām patyā sṛja || (22)
anṛkṣarā ṛjavaḥ santu panthā yebhiḥ sakhāyo yanti no vareyam |
saṁ aryamā saṁ bhago no ninīyāt saṁ jāspatyam suyamam astu devāḥ || (23)
pra tvā muñcāmi varuṇasya pāśād yena tvābadhnāt savitā suśevaḥ |
ṛtasya yonau sukṛtasya loke 'riṣṭām tvā saha patyā dadhāmi || (24)
preto muñcāmi nāmutaḥ subaddhām amutas karam |
yatheyaṁ indra mīdhvaḥ suputrā subhagāsati || (25)
pūṣā tveto nayatu hastagrhyāśvinā tvā pra vahatām rathena |
grhān gacha grhapatnī yathāso vaśinī tvaṁ vidatham ā vadāsi || (26)
iha priyam prajayā te saṁ ṛdhyatām asmin grhe gārhapatyāya jāgrhi |
enā patyā tanvaṁ saṁ sṛjasvādḥ jivṛi vidatham ā vadāthaḥ || (27)
nīlaloḥitam bhavati kṛtyāsaktir vy alyate | edhante asyā jñātayaḥ patir bandheṣu badhyate || (28)
parā dehi śāmulyam brahmabhyo vi bhajā vasu | kṛtyaiṣā padvatī bhūtvā ā jāyā viśate patim || (29)
aśrīrā tanūr bhavati ruśatī pāpayāmuyā | patir yad vadhvo vāsasā svam aṅgam abhidhītsate || (30)
ye vadhvaś candraṁ vahatuṁ yakṣmā yanti janād anu |
punas tām yajñīyā devā nayantu yata āgatāḥ || (31)
mā vidan paripanthino ya āśidanti dampatī | sugebhir durgam atītām apa drāntv arātayaḥ || (32)

Monta o mundo da imortalidade, ó Sūryā, adornado com flores vermelhas
e feito de madeira aromática, entalhado com todas as formas,
em matizes de ouro, movendo-se suavemente em suas firmes rodas.
Prepare um alegre cortejo nupcial para seu esposo (20).
“Parta-te daqui, pois, esta moça já tem um marido!”, assim imploro a Viśvāvasu⁵³⁶
com palavras de louvor enquanto me curvo a ele.
“Deseja outra donzela ainda na casa de seu pai, que seja
de seu direito por nascimento; permite que esta se una com seu esposo” (21).
“Parta-te daqui, ó Viśvāvasu. Te veneramos com homenagens.
Deseja outra jovem e permite que esta se una com seu esposo” (22).
Sem obstáculos e reto seja o caminho pelo qual nossos amigos seguem em cortejo.
Que Aryamā⁵³⁷ e Bhaga⁵³⁸ unidos nos conduzam.
Que os devas permitam que esta família seja facilmente dirigida
em perfeita união entre os cônjuges (23).
Agora, eu a liberto do laço de Varuṇa⁵³⁹ com o qual o gentil Savitr a enlaçou.
No assento da lei, no mundo da ação virtuosa, ilesa, te entrego ao teu esposo (24).
Eu a liberto aqui [dos laços familiares], mas não lá [dos laços matrimoniais].
Eu suavemente a enlaço ali, para que, com as bênçãos de Indra⁵⁴⁰,

⁵³⁶ Viśvāvasu: um *gandharva*, ou “cantor celestial” conhecido por atrair as jovens antes do matrimônio (cf. MONCÓ, op. cit., p. 95).

⁵³⁷ Aryamā: ver nota 485.

⁵³⁸ Bhaga: o semideus do amor e do matrimônio (cf. GONDA, Jan. Ibidem, idem).

⁵³⁹ Laço [*pāśa*] do deva Varuṇa: considerado sua arma que pune e, também, que protege – falaremos mais sobre este ao nos referirmos aos Rituais Solenes (*Śrautas*).

tenha boa progênie e seja bem-aventurada no amor de seu marido (25).
 Permite que Pūṣan te conduza a partir daqui, te tomando pela mão; permite que os Áśvinīs te
 carreguem em seu carro. Vá à casa [do esposo] para ser a senhora do lar,
 dirigindo-a e às pessoas ali reunidas [familiares, servos, etc.] com comandos (26).
 Sê feliz nessa casa e prospere em filhos; sê vigilante na direção da casa.
 Una-te em corpo com teu senhor. Assim, vós, repletos de anos,
 juntos tereis o comando das pessoas reunidas (27).
 Sua cor é violeta e vermelha: um espírito mágico.
 Sua família e seu esposo prosperam e
 seu senhor é enlaçado nas amarras [do matrimônio] ⁵⁴¹ (28).
 Desfaz-te do teu manto [nupcial] de lã e distribui caridade entre os *brāhmaṇas*.
 O espírito tem seus próprios pés e serve ao marido como a própria esposa (29).
 Desagradável é o corpo do esposo quando brilha
 com as roupas da noiva cobrindo sua nudez (30).
 As imperfeições que vêm contigo, seguindo o carro nupcial,
 que os *devas* recebedores dos sacrifícios
 os direcionem de volta à sua origem (31).
 Que os ladrões no caminho, escondidos, não encontrem o casal.
 Que possam, em bons caminhos, evitar os caminhos perigosos.
 Que os inimigos se afastem do caminho (32).

Estes versos dão voz aos familiares da noiva que, por meio da recitação dos mantras e invocação dos devas, almejam atrair bom agouro para o novo casal, ao mesmo tempo em que se despedem da filha.

Há, também, referências a outros pretendentes e estabelece-se aqui a noção, apresentada na literatura *Smṛti*, de que, após os ritos de entrega da noiva, do enlaçar as mãos, dos sete passos e do subir na pedra, o casamento já é tido como consolidado.

Outro aspecto importante é o do verso 26: a noiva é levada à casa do noivo, onde será a “senhora da casa” (*gr̥hapatnī*), o que lhe dará imediata supremacia sobre as outras mulheres da casa⁵⁴²; desde que ela se adéque às expectativas para uma esposa e aos costumes e normas da família do noivo⁵⁴³. Afinal, os *mantras* nupciais expressam o ideal, o almejado, a consumação de uma vida de preparação; o acionamento do exercício da sua prática sócio-ritual particular (*svadharma/strīdharmā/patī-vrata-dharma*).

Mas as expectativas não repousam apenas na noiva. Na literatura *Smṛti*, muitos são os requisitos para os familiares do noivo satisfazer a noiva, o que resultaria na satisfação dos *devas* e, assim, a resposta às necessidades de desejos da família. Primeiramente, há as

⁵⁴⁰ Indra: o rei entre os *devas*, juntamente com Varuṇa, Agni, Soma e Viṣṇu, é um dos principais *devas* a quem os sacrifícios dos *Vedas* se destinavam, ou que nos quais participavam direta ou indiretamente.

⁵⁴¹ Para O’Flaherty e Moncó, este verso e os dois seguintes se referem à primeira relação sexual da noiva, cuja virgindade se manifestaria como um “espírito mágico” que consumaria o matrimônio e beneficiaria o esposo e sua família.

⁵⁴² Cf. MENSKI, Werner J. Marital Expectations as Dramatized in Hindu Marriage Rituals, in: LESLIE, Julia. **Roles and Rituals for Hindu Women**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 57.

⁵⁴³ Cf. TYAGI, op. cit., p. 12.

restrições quanto ao usufruto do dote que ela traz consigo e que representa sua parte da herança paterna (como mencionado nesse trabalho anteriormente). Em segundo lugar, “buscando o favor dos *devas*, o pai, a mãe, o marido e os cunhados devem manter a nova esposa com amor respeitoso e dar-lhe jóias para sua fruição e ornamentação”⁵⁴⁴, pois, é dito que, “os *devas* sorriem para as famílias nas quais as mulheres são honradas e sem frutos são as ações daqueles que as desonram”⁵⁴⁵. Além disso, “prosperidade reina soberana nas famílias nas quais as mulheres [principalmente as recém-casadas] não sofrem e as famílias em que sofrem são afligidas por rápida destruição”⁵⁴⁶.

Dentre as reservas quanto ao tratamento às esposas, é entendido que, caso ela não esteja satisfeita ou feliz, os resultados dos rituais, que são feitos em parceria com o esposo não são os almejados, ou são nulos: “Marido e mulher têm direitos e deveres [e resultados] iguais em relação à realização de suas práticas rituais. Portanto, um marido não deve agir de forma depreciativa para com a esposa, para que ela não se magoe”⁵⁴⁷. Assim, as ansiedades e expectativas na absorção da noiva pela família do noivo parecem ser mútuas.

*sumanḡalīr iyaṁ vadhūr imāṁ sameta paśyata |
saubhāgyam asyai dattvāyāthāstaṁ vi paretana || (33)*

*tr̥ṣṭam etat kaṭukam etad apāṣṭhavad viṣavan naitad attave |
sūryāṁ yo brahmā vidyāt sa id vādhūyam arhati || (34)*

*āśasanam viśasanam atho adhivikartanam |
sūryāyāḥ paśya rūpāṇi tāni brahmā tu śundhati || (35)*

*gr̥bhṇāmi te saubhagatvāya hastam mayā patyā jaradaṣṭir yathāsaḥ |
bhago ariyamā savitā purāṁdhir mahyam tvādur gārhapatyāya devāḥ || (36)*

*tām pūṣaṁ chivatamām erayasva yasyām bījam manuṣyā vapanti |
yā na ūrū uṣatī viśrayāte yasyām uśantaḥ praharāma śepam || (37)*

*tubhyam agre pary avahan sūryāṁ vahatunā saha |
punaḥ patibhyo jāyām dā agne prajayā saha || (38)*

*punaḥ patnīm agnir adād āyusā saha varcasā |
dīrghāyur asyā yaḥ patir jīvāti śaradaḥ śatam || (39)*

*somaḥ prathamam vivide gandharvo vivida uttarāḥ |
tr̥tiyo agniḥ te patis turīyas te manuṣyajāḥ || (40)*

*somo dadad gandharvāya gandharvo dadad agnaye |
rayim ca putrāmś cādād agnir mahyam atho imāṁ || (41)*

*ihaiva stam mā vi yauṣṭam viśvam āyur vy aśnutam |
kr̥ḍantau putrair napt̥rbhir modamānau sve gr̥he || (42)*

ā naḥ prajāṁ janayatu prajāpatir ājarasāya sam anaktv ariyamā |

⁵⁴⁴ *pit̥rbhir bhrāt̥rbhiś caitāḥ patibhir devarais tathā | pūjyā bhūṣayitavyāś ca bahukalyāṇam īpsubhiḥ ||*
(MS 3.55)

⁵⁴⁵ *yatra nāryas tu pūjyante ramante tatra devatāḥ | yatraitās tu na pūjyante sarvās tatrāphalāḥ kriyāḥ ||*
(MS 3.56)

⁵⁴⁶ *śocanti jāmayo yatra vinaśyatyāśu tat kulam | na śocanti tu yatraitā vardhate taddhi sarvadā ||*
(MS 3.57)

⁵⁴⁷ *str̥inām dharmārtha kāmēṣunāti sandhānamācaret | tāsām teṣvabhisandhānādbhavedātmābhisamhitāḥ ||*
(BVP 8.36)

adurmaṅgaḷiḥ patilokam ā viśa śaṁ no bhava dvipade śaṁ catuṣpade || (43)
aghoracakṣur apatighny edhi śivā paśubhyaḥ sumanāḥ suvarcāḥ |
vīrasūr devakāmā syonā śaṁ no bhava dvipade śaṁ catuṣpade || (44)
imām tvam indra mīdhvaḥ suputrām subhagām kṛṇu |
daśāsyām putrān ā dhehi patim ekādaśaṁ kṛdhi || (45)
samrājñī śvaśure bhava samrājñī śvaśrvām bhava |
nanāndari samrājñī bhava samrājñī adhi devṛṣu || (46)
sam aṅjantu viśve devāḥ sam āpo hṛdayāni nau |
sam mātariśvā śaṁ dhātā sam u deṣṭrī dadhātu nau || (47)
 Sinais de boa fortuna marcam esta noiva auspiciosa.
 Vinde, contemplai, desejai bem-aventurança à noiva e voltai aos vossos lares (33).
 O manto nupcial é amargo, doloroso, espinhoso e venenoso.
 Só o *brāhmaṇa* que conhece [o hino de] Sūryā merece o manto da noiva (34).
 O corte, o entalhe, o despedaçar.
 Vede as cores de Sūryā, que apenas o *brāhmaṇa* pode purificar⁵⁴⁸ (35).
 Tomo tua mão para boa fortuna, para que, comigo, como esposo,
 possas atingir a velhice comigo. Bhaga, Aryamā, Savitr, Purandhi
 – os *devas* te concederam a mim para ser a senhora do meu lar (36).
 Ó Pūṣan, estimule-a ao máximo para satisfazer,
 como a mulher em quem o homem coloca sua semente,
 para que ela afaste suas pernas em seu desejo por mim e,
 em meu desejo, introduzirei nela meu pênis (37).
 Para vós, Sūryā foi primeiramente levada, cercada pela procissão nupcial.
 Concede-a, ó Agni, de volta ao seu esposo: a esposa com progênie (38).
 Agni devolveu a esposa ao marido com esplendor e vida ampla.
 Que ela tenha vida extensa e que seu esposo viva cem outonos (39).
 Soma a obteve antes de todos. Então o Gandharva foi seu senhor.
 Agni foi seu terceiro senhor. Agora um filho do homem é seu quarto esposo (40).
 De Soma ao Gandharva, a Agni o Gandharva a entregou.
 Agni lhe concedeu fortuna e progênie à esposa minha (41).
 Não vos separai. Vivei aqui pela longa duração de vossas vidas.
 Com filhos e netos desfrutem e brinquem, regozijando em vosso próprio domicílio (42).
 Que Prajāpati lhe conceda progênie. Que Aryamā a unja até a velhice chegar.
 Livre de sinais inauspiciosos, entrai no mundo com seu marido.
 Traze bênçãos para os animais de bípedes e quadrúpedes (43).
 Livre de mau-olhado, não te tornes o algoz de teu marido. Traz bem-estar aos animais.
 Radiante e de coração gentil, produzindo filhos fortes,
 sê querida para os *devas*, e ansiosa por ser agradável.
 Sê boa fortuna para nossos animais bípedes e quadrúpedes (44).
 Ó generoso Indra, concede à Sūryā bons filhos e a boa fortuna do amor de seu esposo.
 Coloque dez filhos nela e faça seu o décimo primeiro (45).
 Reina por sobre teu sogro e sogra, assim como teus cunhados (46).
 Assim, que os *devas* universais, Viśvedevas, unam nossos corações como as águas.
 Que Mātariśvan⁵⁴⁹ Dhātā e Deṣṭrī⁵⁵⁰ juntos nos tornem unidos (47).

⁵⁴⁸ Os termos em sânscrito usados para descrever o que se faz com as roupas nupciais da noiva são os mesmo usados para descrever o procedimento com a vítima sacrificial, provavelmente como uma analogia da purificação e sacrifício da vítima com o processo pelo qual a noiva passa na cerimônia do casamento, considerada equivalente à cerimônia de iniciação dos *dvijas*, “duas-vezes-nascidos” – falaremos mais sobre isso nesse capítulo.

⁵⁴⁹ Mātariśvan: ora identificado como o próprio *deva* Agni, ora descrito como um auxiliar deste.

⁵⁵⁰ Deṣṭrī: uma divindade feminina que, para O’Flaherty (1981), tem o papel de indicar o caminho da noiva ao lar e ao coração do esposo.

A parte final do hino descreve a chegada da noiva e sua recepção. Demonstra-se que a cerimônia é um evento público e isso é favorável, uma vez que os convidados trazem bons agouros⁵⁵¹ e, assim, auspiciosidade, seja por seus votos aos noivos, ou pela distribuição de *dāna* durante as festividades, o que sempre é adequado.

Quanto à noiva, deseja-se que possua potencial de fertilidade e que este se expanda em diversos âmbitos (principalmente, em progênie e animais). Em relação à sua conduta, os votos são de que ela seja agradável, gentil e fiel às práticas rituais do marido e, por conseguinte, da família.

Há a menção neste excerto do oferecimento da noiva (como *dāna*) a três *devas*, Soma, Agni e Gandharva, o que lhe dá o aspecto de remanescente de sacrifício⁵⁵², tocada pelos *devas*; sagrada. De fato, ela será em vários aspectos e funções o vínculo, o meio, entre o marido e os *devas* e, talvez, como o matrimônio é sua iniciação *dvija*, é nessa analogia que ela se torne tal catalisador da ação ritual.

Entretanto, espera-se que ela prove ser esse instrumento por meio da fertilidade, da geração de progênie e, apesar de não se praticar o divórcio, no sentido que conhecemos, há abertura para remediar a situação, desde que a mulher permaneça mantida e protegida, como reza a lei.

Diz-se, assim, que o marido de uma esposa estéril deve adquirir uma segunda esposa no oitavo ano de matrimônio e o daquela cujos filhos morrem na primeira infância, após dez anos. Também se permite o segundo casamento para aqueles cuja esposa só tenha filhas após onze anos⁵⁵³.

Quanto ao humor da esposa, aconselha-se a se casar mais uma vez e imediatamente no caso de uma esposa falar-lhe ríspida ou desagradavelmente⁵⁵⁴. Além disso, deve-se esperar por um ano para adquirir um segundo casamento, no caso da esposa ser hostil para com o marido⁵⁵⁵. Ademais, se a esposa menosprezar o marido por alguma doença ou vício, o marido pode puni-la, fazendo-a dormir no chão e longe dele (sem relações sexuais) por três meses⁵⁵⁶; além de fazê-la comer uma única vez por dia. Entretanto, se a esposa estiver doente, ou cometer falhas, como se intoxicar, ser infiel, se tornar hostil ou desperdiçadora, ele pode

⁵⁵¹ Também no AV XIV.1.25-29.

⁵⁵² Cf. MITRA, Priti. **Life and Society in the Vedic Age**. Calcutta, India: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966, p. 08.

⁵⁵³ Cf. MS 9.81.

⁵⁵⁴ Idem.

⁵⁵⁵ Cf. MS 9.77.

⁵⁵⁶ Cf. MS 9.78.

adquirir uma segunda esposa⁵⁵⁷. Em todos os casos, o esposo é aconselhado a não insultá-la ou abandoná-la, mas mantê-la materialmente e prover-lhe com proteção⁵⁵⁸. Caso ela decida fugir ou ir embora, ela deve ficar com sua família de origem (apenas se eles a aceitarem – assim imaginamos)⁵⁵⁹.

O que não nos fica esclarecido é que ao adquirir essa segunda esposa para suprir necessidades ou agir de forma que a primeira não está capaz ou voluntariamente o fazendo, se essa esposa assume a posição de contraparte nos rituais, legítima e espiritualmente pertencente à primeira esposa; supormos que sim, uma vez que a esposa tem que estar satisfeita e cooperante para a completa manifestação dos resultados.

O único indício disso se dá em relação à viuvez masculina, pois, nesse caso, o esposo adquire outra esposa usando do fogo sacrificial das bodas, juntamente com a nova esposa, para realizar os rituais⁵⁶⁰. Por outro lado, a viuvez feminina deve ser mantida, não sendo permitido que a esposa adquira novo casamento⁵⁶¹, legando-a à proteção dos filhos e a uma vida simples e casta.

Dito isso, acreditamos ter apresentado um panorama do casamento na Índia antiga em seus aspectos sociais e rituais, desde a escolha do cônjuge, passando pela cerimônia em si, até questões de expectativas e substituição da esposa, na perspectiva ideais da literatura sânscrita.

Entendendo-se, como afirma Geertz,⁵⁶² que esses rituais “modelam a consciência espiritual de um povo”, no caso, o indiano, articulando simbolicamente as formas culturais aceitas e reconhecendo, conseqüentemente, a idéia de pertença. Assim, usando a interpretação de Geertz, pode-se entender que o ritual do casamento é caracterizado como “ato cultural”, demonstrado a partir da reconstrução e manutenção da tradição, o que, em si, representa “acontecimentos sociais”,⁵⁶³ os quais fundem simbolicamente o *ethos* com a visão de mundo desenvolvida e defendida. Em outras palavras, os valores, os atos, e até as emoções, são todos frutos culturais.

⁵⁵⁷ Cf. MS 9.80 e YS 1.73.

⁵⁵⁸ Cf. MS 9.82 e YS 1.74.

⁵⁵⁹ Cf. MS 9.83.

⁵⁶⁰ Cf. MS 5.169 e YS 1.75.

⁵⁶¹ Cf. MS 5.165-166, citados anteriormente nesse trabalho na página 84, e YS 1.89.

⁵⁶² GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 83.

⁵⁶³ Ibid., p. 68.

Capítulo 4: Os *Śrautas* (Ritos Solenes) e a *Patnī* (Esposa do Sacrificante)

Os homens, nesse mundo, desejam sucesso nas suas atividades ocupacionais e, por isso, oferecem sacrifícios aos *devas*. Assim, rapidamente, obtêm os resultados do seu trabalho⁵⁶⁴.

Sabe-se que a metade do homem é sua esposa⁵⁶⁵.

A esposa é a metade posterior do sacrifício⁵⁶⁶.

Da metade posterior do sacrifício, progênie nasce⁵⁶⁷.

O sistema dos rituais solenes, ou *Śrautas* (“aquilo que se baseia no *Śruti*”), da Índia antiga é certamente o mais textualmente preservado dentre as culturas antigas. A profusão e complexidade dos rituais em si, a abundância e complexidade dos textos que os descrevem e explicam, a impregnação dos rituais na vida cotidiana (pelo menos teoricamente) são surpreendentes. Não nos deteremos a uma extensa descrição e explicação do sistema *Śrauta* (há toda uma bibliografia disponível sobre o assunto⁵⁶⁸), mas contextualizaremos os sacrifícios na medida em que discorrermos sobre as participações e funções das mulheres neles.

O vasto acervo documental dos sacrifícios *Śrautas* é negligenciado enquanto fonte para o estudo da mulher na Índia antiga. Além da extensão, que faz com que o pesquisador, ao procurar por descrições ou mera menções da mulher na arena sacrificial, se sinta como buscando uma agulha no palheiro, poucas são as compilações disponíveis em sânscrito, principalmente com traduções.

A despeito dessas dificuldades, o fato de a mulher ser uma participante imprescindível e ativa dos *Śrautas* a torna um objeto de estudo importante para se compreender o ideário bramânico quanto às relações de gênero, à organização ritual e social, assim como ao panorama cultural geral predominante na Índia antiga.

A organização ritual e sua dinâmica, suas regras e tabus refletem significados da experiência humana, da sua elaboração e diferenciação do natural e do cultural; na Índia,

⁵⁶⁴ *kāṅkṣantaḥ karmaṇām siddhiṁ yajanta iha devatāḥ | kṣiprāḥ hi mānuṣe loke siddhir bhavati karma-jā ||* (BG 4.12)

⁵⁶⁵ *vijñāyate cārdho vā eṣa ātmano yat patnī ||* (BŚS XXIX.9; apud JAMISON, op. cit., p. 30; cf. ŚB I.3.1.12, e MŚSVIII.23.10, 12-13)

⁵⁶⁶ *jaghanārdho va eṣa yajñasya yat patnī* (ŚB I.3.1.12; apud ibidem, idem)

⁵⁶⁷ *jaghanārdhād dhi prajāḥ prajāyante* (TS VI.4.1.1; apud ibidem, p. 41)

⁵⁶⁸ Os trabalhos mais citados pela Indologia incluem, dentre outros: LÉVI, Sylvain, **La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas** (Paris: Ernest Leroux, 1898); HUBERT, Henri ; MAUSS, Marcel. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (in : MAUSS, Marcel. **Œuvres**. 1. Les fonctions sociales du sacré. Paris : Ed. Payot, 1985, p. 193-324); JAMISON, Stephanie, **The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: myth and ritual in ancient India** (New York: Ithaca and London, 1991). Há também as publicações sobre rituais específicos, como a do Paul Émile Dumont, **L’Aśvamedha**: Description du sacrifice solonnel du cheval dans le culte vedique d’après les textes du Yajurveda blanc (Paris : Paul Geuthner, 1927).

significa a diferença entre o “cru” e o “cozido”, conforme categorias de análise de Lévi-Strauss e nos termos de Malamoud: o cozimento do mundo a partir dos ingredientes e dos passos receituários, como a linguagem, os gestos, as performances, os utensílios, os altares, o fogo, os oficiantes, etc. Tudo milimetricamente pensado; degustado pela meditação contemplativa, a contraparte da ação ritual, das atividades bramânicas:

Trabalhando para entender a cadeia de seqüências rituais, os autores e escolas védicas ritualísticas que a comenta são encorajados a estabelecer paradigmas e, ao mesmo tempo, identificar as categorias semânticas de continuidade e descontinuidade, da repetição e da diferença, do “principal” e do “remanescente”, dos perecíveis e do permanente, do imediato e do adiado, do cheio e do vazio, do implícito e do aplicado: categorias universais, mas que têm na Índia essa especificidade de terem sido pensadas a propósito do ato sacrificial. Alguns filósofos na Índia se questionaram sobre os pressupostos lingüísticos e significados metafísicos do “deve-se”, cuja forma típica é a obrigação ritual. [...] É notável, mas não surpreendente, que é a partir do ritual que a Índia formula a oposição clássica da vida ativa e da vida contemplativa, que abrange parte da oposição entre a aldeia e a floresta: a vida ativa é envolta pelos ritos; a vida contemplativa, destacada, ou interiorizada de tal forma que os atos não sejam mais realmente atos⁵⁶⁹.

O universo pensado e cozido dos sacrifícios é constituído a partir do *yajamāna*, que é o responsável pelo sacrifício (contrata os sacrificantes, distribui o *dakṣiṇa*, ou “presentes”, deles e recebe os benefícios ou malefícios decorrentes), juntamente com sua esposa (*patnī*), os oficiantes (especialistas em cada *saṁhitā*: *Ṛg*, *Sāma* ou *Yajur*) e seus assistentes.

O *yajamāna* instrui os oficiantes e faz algumas oblações durante um sacrifício, mas sua participação é consideravelmente reduzida. Em contrapartida, “a mulher do sacrificante assiste a todos os sacrifícios solenes hindus, num lugar especial, frouxamente amarrada, e é objeto de certos ritos, que lhe comunicam de certa forma os eflúvios do sacrifício e asseguram sua fecundidade”⁵⁷⁰. A esposa é sua parceira, compartilhando os frutos, e, de fato, ter uma

⁵⁶⁹ MALAMOUD, op. cit., p. 08 [Travaillant à comprendre la chaîne des séquences rituelles, les auteurs védiques e les écoles de ritualistes qui les commentent sont amenés à constituer des paradigmes, mais aussi à dégager les catégories sémantiques du continu et du discontinu; de la répétition et de la différence; du "principal" et du "reste"; du périssable e du permanent; de l'immédiat e du différé; du plein et du vide; de l'implicite et du déployé: catégories universelles, mais qui ont en Inde cette spécificité d'avoir été pensées à propos de l'acte sacrificiel. Des philosophes se sont interrogés en Inde sur les présupposés linguistiques et la portée métaphysique de cet "il faut" dont l'obligation rituelle est la forme typique (...) Il est donc remarquable, mais nullement suprenant, que ce soit par rapport au rite que l'Inde formule l'opposition classique, elle aussi, de la vie active et de la vie contemplative qui recouvre en partie l'opposition entre village et forêt: la vie active, c'est s'adonner aux rites; la vie contemplative, s'en détacher, ou les intérioriser de telle sorte qu'ils ne soient plus vraiment des actes.]

⁵⁷⁰ HUBERT; MAUSS, ibidem, p. 244 [La femme du sacrificant assiste à tous les sacrifices solennels hindous, à une place spéciale, liée légèrement, et est l'objet de certains rite, qui lui communiquent en quelque sorte les effluves du sacrifice et assurent sa fécondité.]

esposa, ser casado (*gr̥hastha*), é uma das principais exigências para ser um *yajamāna*, ou qualquer outro oficiante em um *Śrauta*. Não se trata de uma exigência apenas teórica, mas sim prática, pois, a esposa é requerida por sua presença e participação nos *Śrautas*; ela tem um “papel estrutural”⁵⁷¹ no ritual com deveres e atividades particulares que não podem ser executadas por ninguém mais⁵⁷².

Apesar de a esposa ter tido sua participação reduzida e até eliminada da arena sacrificial no decorrer, principalmente, da era cristã, isso não condiz com sua importância nos documentos da Antiguidade indiana.

Vejamos alguns de seus papéis mais detidamente, primeiramente, a partir do termo com o qual se faz referência a ela. Mesmo havendo diversos termos para “esposa” na língua sânscrita, como *jāya* (“a conquistada”, “a recebida”, “serva de Viṣṇu”), *bhāryā* (literalmente, “aquela a ser mantida, cuidada, estimada, apreciada”) e *jānī* (“a que gera filhos”), apenas um é usado enquanto participante dos sacrifícios, *patnī*, a contraparte de senhor (*Mister*), “senhora”, “patroa”, “mestra” (*Mistress*); diferentemente dos outros dois termos que a relacionam com o marido, este parece lhe conferir maior independência, como “a Senhora dos ritos” (“Master of rites”⁵⁷³) apenas.

A literatura exegética menciona especificamente sua importância para o ritual já que um ritual sem a *patnī* não é ritual em si⁵⁷⁴, sendo ela a metade do homem⁵⁷⁵. A primeira e principal função da *patnī* é servir como parceira ritual e esse requisito é tão forte que a esposa não pode ser repudiada uma vez que as oblações aos fogos sacrificiais do *Vivāha-saṃskāra* (rito nupcial) os tornaram um casal sacrificante⁵⁷⁶.

Um bom exercício para verificar a importância da esposa na arena sacrificial se dá ao observar as alternativas propostas pela teoria ritual caso a esposa esteja impossibilitada de participar do sacrifício, ou seja, durante seu fluxo menstrual ou após o parto.

⁵⁷¹ JAMISON, Stephanie. Roles for women in Vedic Śrauta Ritual. In: SHARMA, Arvind (ed.). **Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition**. The Netherlands: Brill, 2005, p. 02.

⁵⁷² Cf. ibidem, idem e SMITH, Frederick M. Indra’s curse, Varuṇa’s noose, and the Suppression of the woman in the Vedic Śrauta Ritual. In: LESLIE, Julia. **Roles and Rituals for Hindu Women**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 18.

⁵⁷³ JAMISON, Roles for women, p. 02.

⁵⁷⁴ *ayajño vā eṣaḥ yo’patnīkaḥ* || (TB II.2.2.6; apud JAMISON, Sacrificed wife..., p. 30)

⁵⁷⁵ Cf. epígrafe desse capítulo.

⁵⁷⁶ E as poucas razões pelas quais se pode adquirir uma segunda esposa para essas atividades estão mencionadas no capítulo anterior desse trabalho.

I. A *brāhmaṇa* e sua purificação e iniciação para a ação ritual

Tanto o fluxo menstrual como o parto são considerados ritualmente desqualificadores da participação da *patnī* no sacrifício⁵⁷⁷.

O parto é remediado com a licença da esposa por dez dias das atividades rituais⁵⁷⁸. Apesar de se poder postergar alguns ritos que exigem sua presença, alguns são realizados com alternativas: “Suas ações são realizadas por seu filho ou pupilo⁵⁷⁹; seus *mantras* devem ser recitados pelo sacrificante. Se a esposa estiver indisposta, ele deve fazer [os atos rituais por ela]”⁵⁸⁰.

O fluxo menstrual, por sua vez, também é considerado um tabu ritual que impossibilita a presença e prática ritual da esposa. A literatura védica responde a essa imposição com uma narrativa que justifica seu surgimento: o sangue referente à grave transgressão do assassinato de um *brāhmaṇa*.

O episódio se encontra no *Taittirīya-saṃhitā* (2.5) e no *Bhāgavata Purāṇa* (VI.6-10) e narra a morte do *brāhmaṇa* Viśvurūpa, filho de Tvaṣṭā, pelo *deva* Indra. Viśvurūpa havia se tornado o *brāhmaṇa* dos *devas* após Indra desrespeitar seu *purohita* (principal *brāhmaṇa*) e *guru*, Bṛhaspati, que o abandonou e, sem o suporte ritual na forma dos sacrifícios e conselhos do *brāhmaṇa*, Indra foi atacado e derrotado pelos adversários dos *devas*, os *asuras*. Entretanto, com as atividades bramânicas retomadas por Viśvurūpa, o reino foi reconquistado e tudo estava em ordem, de acordo com *Ṛta*. Porém, Viśvurūpa, ao fazer as oblações sacrificiais homenageava os *devas* e os *asuras*, por ter parentes *asuras* por parte da mãe. Quando Indra soube disso, passou a temer ser derrotado novamente pelos *asuras*, pois, Viśvurūpa era capaz de dotar aqueles a quem sacrificava com poder devido ao seu *tejasā*, ou poder ritual oriundo das práticas ascéticas, e, por isso, Indra o matou.

Indra cometeu *Brahmahatyā*, “morte de *Brahma*” (*Brahma*, que já vimos nesse trabalho, como o aspecto impessoal da Verdade Absoluta, a Alma Universal, mas também pode denotar o conhecimento espiritual, ou a vida ritual, entre outras significações⁵⁸¹), que é tido na cultura védica como a maior transgressão que se pode cometer, dentre as quais se encontra o assassinato de um *brāhmaṇa*.

⁵⁷⁷ Cf. JAMISON, *Sacrificed Wife*, p. 32-34 e ALTEKAR, op. cit., p. 195-196.

⁵⁷⁸ Cf. JAMISON, ibidem, p. 34.

⁵⁷⁹ Neste caso, a referência se dá quanto aos alunos que residem na casa do *guru* e têm o casal como mestres.

⁵⁸⁰ *tatkarma putro brahmacārī vā kuryāt tanmantram yajamāno japed eṣā patny akuṣalī yadi syād evam eva kāyayet* || (BŚS XXIX.11; apud JAMISON, *Sacrificed Wife*, p. 34)

⁵⁸¹ Cf. MONIER-WILLIAMS, Dictionary of Sanskrit.

Não nos parece que isso se dê na literatura só porque os *brāhmaṇas*, transmissores desta, queiram se proteger, como autodefesa (algo que pensamos apressadamente), mas que haja um princípio aqui, pois, primeiramente, matar um *brāhmaṇa*, na cultura védica, significa afastar-se, ou perder o intermédio com os *devas*, arriscar a tradição, a transmissão da teoria e prática ritual, etc.

Além disso, no *Mahābhārata* (XIII.24), há uma enumeração de outros crimes que são considerados *Brahmahatyā* (além da morte de um *brāhmaṇa*), que demonstram a ética bramânica, que vai além da auto-preservação: 1) o convite a um *brāhmaṇa* que é posteriormente ofendido como hóspede ao não lhe oferecer *dāna*, alegando não se ter nada em casa; 2) a obstrução intencional ao meio de vida dos *brāhmaṇas* conhecedores dos *Vedas* e suas ramificações, livres de apegos mundanos; 3) o ato de não conceder a filha dotada de beleza e qualidades a um pretendente compatível; 4) a censura ou difamação do *Śruti* ou à literatura em conformidade com este, que flui de preceptor a pupilo desde tempos imemoriais, por alguém que não o estudou; 5) o impedimento a uma família que tenta saciar sua sede; 6) infligir tamanho pesar a um *brāhmaṇa* que o atinja no coração; 7) o roubo ou a morte infligidos às pessoas cegas ou com outra deficiência, às miseráveis material ou emocionalmente, às tolas ou ignorantes, às fracas ou que não podem se defender (idosos, crianças, mulheres e os bovinos); 8) o atear fogo aos eremitérios, às florestas, a um vila ou cidade. Facilmente podemos relacionar estas transgressões com o intuito de se preservar a cultura bramânica, a tradição, os princípios, como o da “não-violência”, ou *ahimsā*. Idealmente, o *Bhāgavata Purāṇa* enumera os princípios para a prosperidade e paz para a cultura védica (uma adicional demonstração da ética bramânica):

Estes são os princípios gerais a serem seguidos pelos seres humanos: veracidade, indulgência, austeridade, limpeza, tolerância, discernimento sobre o certo e o errado, controle da mente [pacificidade], controle dos sentidos [comedimento], não-violência, continência sexual, caridade, estudo dos *Vedas*, simplicidade [praticidade], auto-satisfação, oferecimento de serviço às pessoas santas, gradual desapego às coisas e ocupações mundanas, observação da futilidade das atividades desnecessárias e transitórias, observação do silêncio e gravidade, evitando conversas desnecessárias, consideração sobre a natureza material e espiritual, distribuição de alimento entre as entidades vivas, compreender o eu como parte integrante da Suprema Pessoa, ouvir, falar e lembrar das histórias sagradas que são o abrigo das pessoas que praticam o *dharma*, oferecer serviço e receber serviço, oferecer adoração, oferecer respeitos, agir amigavelmente para com todos os seres, render-se [anular o ego]. Essas trinta atividades devem ser realizadas na forma humana de vida

como o mais elevado caminho do *dharma*, que satisfaz a Alma Universal, a Suprema Pessoa⁵⁸².

Temos, assim, por um lado, as atividades e qualificações consideradas ideais e, por outro lado, aquelas que são as mais graves, chamadas de *brahmahatyā*.

Há toda uma enumeração de processos para expiação de acordo com a transgressão cometida, em termos de *varṇa*, idade e gênero, de tal forma que os *brāhmaṇas* são os mais severamente punidos e seus processos de purificação são os mais austeros, e gradualmente são reduzidos quanto aos *varṇas* seguintes, enquanto os homens são mais fortemente repreendidos e se exige mais severas purificações do que às mulheres.

Assim, Indra, após matar o *brāhmaṇa* Viśvurūpa, mesmo passando um ano de expiação, para sua completa purificação, tem que repassar o estigma do crime para outras entidades vivas, para neutralizar a reação do ato criminoso. Dessa forma, ele dividiu o estigma em quatro partes, que transmitiu para as árvores/plantas (*druma*), a terra (*bhūmi*), a água (*ambu*) e as mulheres (*yoṣit*)⁵⁸³.

Para cada um dos recipientes, que aceitou o estigma, ele o repassou na forma de um dano, que compensou com a concessão de um dom, da seguinte forma: 1) a terra tomaria a forma de qualquer recipiente e qualquer fosso nela seria facilmente preenchido, mas o estigma do *Brahmahatyā* se manifesta pela existência dos desertos⁵⁸⁴; 2) as árvores e/ou plantas ao serem cortadas passaram a crescer novamente e, por outro lado, o estigma do *Brahmahatyā* é a seiva que corre dentro delas⁵⁸⁵; 3) as mulheres passaram a ter desejo e prazer sexuais contínuos (diferentemente das fêmeas animais que só os têm, majoritariamente, durante o período de fertilidade), entretanto, ela apresenta o estigma do *Brahmahatyā* ao ter seu fluxo menstrual mensalmente⁵⁸⁶; e 4) a água passaria a aumentar o volume das substâncias com as quais fosse misturada, porém, demonstraria o estigma do *Brahmahatyā* contendo bolhas ou espuma⁵⁸⁷.

⁵⁸² *satyaṃ dayā tapaḥ śaucaṃ titikṣeḥ śamo damaḥ | ahimsā brahmacaryaṃ ca tyāgaḥ svādhyāya ārjavam || santoṣaḥ samadṛk-sevā grāmyehoparamaḥ śanaiḥ | nṛṇāṃ viparyayeheḥ māunam ātma-vimarśanam annādyādeḥ saṃvibhāgo || bhūtebhyaḥ ca yathārhattaḥ teṣv ātma-devatā-buddhiḥ | sutarāṃ nṛṣu pāṇḍava śravaṇaṃ kīrtanaṃ cāśya || smaraṇaṃ mahatām gateḥ seveyāvanatir dāsyam | sakhyam ātma-samarpaṇam nṛṇāṃ ayaṃ paro dharmah || sarveṣāṃ samudāhṛtaḥ trimśal-lakṣaṇavān rājan sarvātmā yena tuṣyati |*
(BP VII.11.8-12)

⁵⁸³ Cf. BP VI.9.6.

⁵⁸⁴ Cf. BP VI.9.7.

⁵⁸⁵ Cf. BP VI.9.8.

⁵⁸⁶ Cf. BP VI.9.9.

⁵⁸⁷ Cf. BP VI.9.10.

Portanto, se estabeleceu o conceito de que a terra desértica, a seiva das árvore/plantas, a menstruação feminina e as bolhas ou espumas da água são uma extensão das reações kármicas devido à realização de uma transgressão grave, do *Brahmahatyā*, e, por isso, essas substâncias são impuras e seu contato, uso ou consumo devem ser evitados. Portanto, vemos que, assim como o ritual, o tabu gerencia uma tentativa culturalmente estabelecida de amenizar riscos, de lidar com o estranho, ou o incompreensível.

Semelhantemente à maneira por meio da qual as sociedades antigas lidaram com a violência da morte de uma vítima para alimentação, mediando-a com o sacrifício⁵⁸⁸, há a tentativa de dar sentido à esterilidade da terra desértica, à seiva das plantas maléficas à saúde, à água contaminada e ao sangue que aparece insuspeita e sazonalmente, sem haver ferimento ou causar danos, e que desaparece da mesma forma, através do tabu, que parece ser um contra-ritual, limitado àquilo que não se pode controlar ou remediar ritualmente.

Na perspectiva de tabu, têm-se algumas restrições em relação à convivência com a mulher nesse período, como segue:

Mesmo que um homem esteja excitado, ele não deve se aproximar da esposa durante seu fluxo menstrual; não deve nem mesmo dormir na mesma cama. A inteligência, virilidade, força, visão e vitalidade de um homem que tem relações com uma mulher durante seu fluxo são enfraquecidos. Porém, se ele a evitar, nessa condição, tudo isso é desenvolvido ou aumentado⁵⁸⁹.

[E] Não se deve conversar, com a mulher que tenha as roupas manchadas, nem sentar-se com ela, ou comer sua comida durante o período em que ela emite a cor do *Brahmahatyā*⁵⁹⁰.

Além disso, há as injunções para mediar a incapacidade temporária da *patnī* durante um sacrifício, pois, é dito que, se ela participar do sacrifício durante seu fluxo mensal, metade do sacrifício (a parte que lhe diz respeito) morre⁵⁹¹: “Como se sabe na tradição, ela está no estado de ter vestido a cor do *Brahmahatyā*. Por isso, ela não deve olhar para ou tocar a

⁵⁸⁸ “Como demonstraram, tanto Vernant e Detienne, quanto Burkert, não existe, nas fases mais arcaicas, a matança não ritualizada nem alimentação à base de carne e distribuição das partes da vítima não inseridas num contexto cultural em relação ao corpo social e a uma ou mais divindades” (AGNOLIN, **O apetite da Antropologia**, p. 267).

⁵⁸⁹ *nopagacchet pramatto 'api striyamārtavadarśane | samānaśayane caiva na śayīta tayā saha || rajasābhiplutām nārīm narasya hyupagacchataḥ | prajñā tejo balaṁ cakṣurāyus caiva prahīyate || tān vivarjayatas tasya rajasā samabhiplutām | prajñā tejo balaṁ cakṣurāyus caiva pravardhate ||* (MS 4.40-42)

⁵⁹⁰ *tasmān malavadvāsasā na sam vadeta na sahāsita nāsyā annam adyād brahmahatyāyai hy eṣā varṇa pratimucyāste ||* (TS 2.5.1; apud SMITH, F. M., op. cit. p. 23, declaração semelhante a do TB III.7.1.9 e KS XXXV.18; apud JAMISON, *Sacrificed wife...*, p. 32)

⁵⁹¹ Cf. TB 3.7.1.9, apud SMITH, F. M., idem.

oblação”⁵⁹². Nessa circunstância, alguns textos instruem a continuar o ritual, sabendo que os frutos serão pela metade⁵⁹³. Por outro lado, a literatura prescreve que ela saia e deixe um emblema (*token*) que a represente, por exemplo o laço/cinto que lhe foi investido no início do sacrifício.

O rito do enlaçar a *patnī*, o *Patnīsaṁnhana*, é uma parte importante para nossa análise. Considerando que ela não passa pelo *Upanayana-saṁskāra* (rito de iniciação dos *dvijas*, ou “duas-vezes-nascidos”), que é dito ser o *Vivāha-saṁskāra* (rito nupcial) equivalente para ela nesse sentido, este rito parece compensar por essa ausência, habilitando-a ritualmente, tornando-a, de fato, *dvija* para a ação ritual. Dessa forma, pode-se assumir que na arena ritual não há diferenças de *status* sócio-ritual; a *patnī* é de fato a “Senhora” do rito, sendo iniciada como os demais oficiantes, compartilhando eqüanimemente das responsabilidades e resultados.

Frederick Smith (no artigo supracitado em nota) defende que esse laço é o do *deva* Varuṇa, o *Varuṇa-pāśa*. Para ele, “ela é constrangida [...]. Esse fato é sintomático tanto da sua perda de elegibilidade por independência e responsabilidade na esfera ritual, como da sua limitada participação”⁵⁹⁴. Não temos certeza nem que o laço seja o de Varuṇa, nem de que tenha a função que Smith reivindica.

Varuṇa é referido no *Ṛg-veda* como o mantenedor ou protetor da ordem moral e ritual (*Ṛta*) e o senhor da ordem natural, tendo estabelecido o céu e a terra, que, por seu controle mantêm-se separados, ou as estrelas aparecem à noite e desaparecem durante o dia por seu comando, etc.⁵⁹⁵. Onisciente e vigilante quanto às atividades dos homens, Varuṇa usa seu laço para amarrar os infratores e, assim, expiar suas falhas. É reconhecido como indulgente e fácil de ser satisfeito perante as súplicas dos arrependidos⁵⁹⁶.

Em relação às mulheres, no *Sūrya-sūkta* (hino nupcial), o pai da noiva, Sūrya a libera do laço de Varuṇa para que ela possa seguir em procissão à casa do noivo. Esse rito parece ser de uma emancipação, pois, Varuṇa sendo o protetor da ordem e observador dos atos humanos, poderia manter os não-nascidos, crianças e jovens sob o jugo de seu laço, ao mesmo tempo controlador e punidor, evitando que cometessem falhas por sua ignorância e inocência.

⁵⁹² *viñāyate brahmaharyāyai hi eṣā varṇam pratimucyāsta iti tasmād dhavir nānvīkṣeta na spṛśed iti ||* (BŚS XXIX.11; apud JAMISON, *Sacrificed wife...*, p. 32)

⁵⁹³ Cf. TB III.7.1.10 e KS XXXV.19; apud *ibidem*, *idem*.

⁵⁹⁴ SMITH, F. M. *Op. cit.*, p. 27 [(...) she is bound (...). This fact is symptomatic both of her loss of independent eligibility and responsibility in the ritual sphere, and of her limited participation.]

⁵⁹⁵ Cf. MACDONELL, *op. cit.*, p. 133-134.

⁵⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 135.

Extraímos esta conclusão da nossa leitura do *Śatapatha Brāhmaṇa* II.5.2.29, que descreve as oblações a Varuṇa, *Varuṇa-praghāsa*, no ritual sazonal, o *Cāturmāsyaṇi*: diz-se que a esposa e o marido devem fazer as oblações a ele juntos para que solte o laço de seus filhos nascidos e daqueles que ainda esperam ter. Por outro lado, durante este mesmo ritual, o *yajamāna* questiona a *patnī* sobre suas possíveis atividades transgressoras, alegando que se ela não estiver com a consciência limpa, ao entrar em contato com o laço, será punida.

Há uma confluência de atributos ao laço na literatura: ao mesmo tempo em que é uma arma de combate e um instrumento de punição dos infratores do *Ṛta*, é o que expia os estigmas das infrações dos transgressores e é tido como item de proteção para aqueles que o portam. Este último está explícito no *Ṛg-veda* (II.28) por se tratar de um hino recitado por sacrificantes que rogam a proteção de Varuṇa no ato ritual: “Nos desata dos erros como se faz com uma fita. Permite que encontremos o manancial do *Ṛta*, ó Varuṇa. Não deixa que a linha arrebe enquanto ainda estamos tecendo este pensamento, ou que nosso medidor quebre antes de terminarmos”⁵⁹⁷.

Dessa forma, há uma ambigüidade em relação ao *Varuṇa-pāśa*, pela qual inferimos que ele tanto pode ser restritivo, como protetor e, portanto, se, de fato, é ele que se aplica à *patnī* na arena não pode ser tomado por apenas uma faceta da sua aplicação, sem haver uma referência textual específica a isso – em contraponto à tese de Smith. Principalmente porque nossa pesquisa aponta para, não uma restrição e limitação quanto à ação sócio-ritual e sua capacidade de efetivar mudança ou diferença no meio em que a mulher aja, seja sacrificial ou doméstico (não menos sacrificial), mas sim um limite de abrangência em relação ao âmbito de ação (doméstico e ritual), às funções e papéis atribuídos e o que afeta (principalmente a fertilidade), pois, estamos tratando de uma cultura estritamente hierárquica e específica quanto à natureza das pessoas (camadas sociais, gênero, idade) e das coisas e seus decorrentes “deveres ritualísticos” ou sócio-rituais (*dharma*).

Talvez a analogia com a iniciação *dvija* da *patnī* na arena sacrificial e o uso e atributos do *Varuṇa-pāśa*, ou simplesmente de um laço, seja realmente mais simples do que supomos: assim como o iniciado recebe o *yajñopavita*, ou “cordão sagrado”, que o habilita a fazer os sacrifícios, que é o cordão umbilical com o mundo espiritual, emblema do seu segundo nascimento, o laço (de Varuṇa) para a *patnī* pode fazer essa habilitação simbólica no âmbito da arena sacrificial.

⁵⁹⁷ *vī mac chrathāya raśanām ivāga ṛdhyāma te varuṇa khām ṛtasya | mā tantuś chedi vayato dhiyam me mā mātṛā sāry apasaḥ pura ṛtoḥ ||* (RV 2.28.5)

A investidura do cordão é simbolizada com três folhas (mesmo número de fios que constitui o *yajñopavita*) de grama do tipo *muñja*, colocados por um dos oficiantes ou pela própria *patnī*, abaixo da roupa de cima, por sobre a de baixo. O mais interessante são os *mantras* que ela recita enquanto faz o processo, primeiramente, por ser ela que os recita, segundo, por ser uma direta invocação aos *devas* para proteção, permissão para a ação ritual e pelos resultados:

saṁnahye sukṛtāya kam

Cinjo esse laço para a boa ação⁵⁹⁸.

*aditir ivā tvā suputropaniṣadeyam
indrāṇīvāvidhavā*

*agne gr̥hapata upa mā hvyasva
devānām patnīr upa mā hvayadhvam
āśāsānā saumanasaṁ prajāṁ saubhāgyaṁ rayim*

Semelhantemente a ti, ó Aditi, gerando
bons filhos presto homenagens a ti.
Assim como a não-viúva Indrāṇī.
Ó Agni, chefe de família, convida-me para cá.
Ó esposas dos *devas*, convidai-me para cá.
Desejosa por bem-aventurança, progênie,
boa fortuna e prosperidade⁵⁹⁹.

Esse procedimento de cingir a *patnī* tem ressonâncias com ações rituais em diferentes situações no universo sacrificial védico e como o interpretamos afeta significativamente o tipo de agente/participante que a esposa é⁶⁰⁰, por isso, defendemos que seja mais uma insígnia da iniciação *dvija*, que lhe outorga a ação ritual, do que uma restrição: “Ele [o oficiante] a cinge [com o *mantra*], ‘És o cinto de Aditi’. Aditi é realmente a terra e ela é a esposa dos *devas*. Esta mulher é a esposa deste [sacrificante]. Assim, ele faz esse cinto com o qual a cinge, e não uma corda [*rajju*]”⁶⁰¹.

Ora, qual o sentido de trazer a mulher para a arena sacrificial para restringi-la? Uma mera dramatização para demonstrar a supremacia do homem sobre a mulher? Não seria mais prático eliminá-la da arena, não atribuir-lhe funções ou papéis? Entretanto, isso seria, por sua vez, um contraste com aqueles atribuídos às mulheres e *devīs* (contraparte dos *devas*) em toda

⁵⁹⁸ TS I.1.10.1 (apud JAMISON, ibidem, p. 43)

⁵⁹⁹ KS I.10.5 (idem)

⁶⁰⁰ Cf. JAMISON, idem.

⁶⁰¹ *sa saṁnahyati | adityai rāśnāsītīyām vai pṛthivy aditiḥ seyaṁ devānām patny eṣā vā etasya patnī bhavati tad asyā etad rāśnām eva karoti na rajjum ||* (ŚB 1.3.1.15; apud JAMISON, ibidem, p. 44)

a literatura védica, ou seja, em todo o pensamento bramânico. O mais coerente nos parece compreender que, de fato, as mulheres têm seu espaço, suas funções e afetam realmente os ritos, como parte da ordem (*Rta*) exercendo seu *dharma* como os homens, como todos os seres no amplo panorama da manifestação fenomenal: cada um tem seu espaço de ação, seus deveres, seus atributos próprios que os impulsiona a agir para configurar o grande teatro da vida transitória, que só é real e culturalmente estabelecida, ao “cozida” no ato ritual.

Além da iniciação através do enlaçamento da *patnī*, o *Patnīsamñhana*, ela passa por um processo de purificação juntamente com seu esposo⁶⁰², pois, em conformidade com Mauss, ao explicar o esquema do sacrifício védico:

O sacrifício é um ato religioso que só pode ser realizado num ambiente religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos. Ora, em geral, antes da cerimônia, nem o sacrificante, nem o sacrificador, nem o lugar, nem os instrumentos, nem a vítima têm este caráter no grau que convém. A primeira fase do sacrifício tem por objeto dar-lho. Eles são profanos. É preciso que mudem de estado. Para isto, são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e aí os comprometam de maneira mais ou menos profunda, segundo a importância da função que em seguida irão desempenhar. É isto que constitui, segundo a própria expressão dos textos sânscritos, a *entrada no sacrifício* [*prāyanīyesti*]⁶⁰³

De acordo com Frazer a propósito da preparação dos *brāhmaṇas* para os sacrifícios, a purificação e iniciação têm o intuito de dar aos participantes do sacrificio um novo nascimento, elevando-os a um *status* sagrado, pela dramatização do re-nascimento (descrito no *Aitareya Brāhmaṇa* (I. 3.1)⁶⁰⁴:

A maneira pela qual o sacrificante passa da não-verdade para a verdade, do humano para o divino, é uma simulação de um novo nascimento. Ele é aspergido com água como símbolo da semente. Simula ser um embrião e se isola em uma cabana especial que representa o útero. Sob seu manto, usa um cinto e, sobre ele, uma pele de antílope negro; o cinto substitui o cordão umbilical e o manto e a pele de antílope negro representam as membranas interiores e exteriores pelas quais o embrião é envolvido. [...] Por essas práticas, ele adquire, em acréscimo ao seu anterior corpo natural e mortal, um

⁶⁰² Cf. ALTEKAR, op. cit., p. 196-197.

⁶⁰³ HUBERT; MAUSS, ibidem, p. 212-213 [Le sacrifice est un acte religieux qui ne peut s’accomplir que dans un milieu religieux et par l’intermédiaire d’agents essentiellement religieux. Or, en général, avant la cérémonie, ni le sacrifiant, ni le sacrificateur, ni le lieu, ni les instruments, ni la victime, n’ont ce caractère au degré qui convient. La première phase du sacrifice a pour objet de le leur donner. Ils sont profanes ; il faut qu’ils changent d’état. Pour cela, des rites sont nécessaires qui les introduisent dans le monde sacré et les y engagent plus ou moins profondément, suivant l’importance du rôle qu’ils auront ensuite à jouer. C’est ce qui constitue, suivant l’expression même des textes sanscrits, l’*entrée dans le sacrifice*.].

⁶⁰⁴ Cf. Ibidem, p. 214 (nota 58).

novo corpo que é sacramental e imortal, investido com poderes super-humanos, e envolto com uma áurea de fogo. Assim, pelo novo nascimento, uma regeneração de sua natureza carnal, o homem se torna um [semi]deus. Nesse nascimento, os [textos] *Brāhmaṇas* dizem que o homem nasce em parte; é pelo sacrifício que ele verdadeiramente nasce no mundo⁶⁰⁵.

O processo purificador é chamado de *Dīkṣā*, no qual:

Os dois [marido e mulher] passam por idênticos procedimentos purificatórios, vestem roupas semelhantes, são investidos com as mesmas elevações e toleram as mesmas privações quanto à alimentação, fala, liberdade de movimento e acomodações para dormir. Nos procedimentos purificatórios, cada um é atendido por um sacerdote, o sacrificante pelo Adhvaryu, a esposa pelo Pratiprasthātar, um tipo de assistente do Adhvaryu. Eles permanecem em cabanas diferentes, a *śālā* [*prācīnavamsa*] e a *patnīśālā* respectivamente, e cada um tem uma vaca designada para lhe prover de leite, seu único alimento, cuja porção é cozida em fogos separados [...] Há uma limpeza purificatória chamada Apsudīkṣā (consagração por água), que envolve ambos em se lavar, cortar as unhas, aparar os cabelos, se barbear, aplicar bálsamos e vestir roupas novas. O par entra na área central separadamente, por diferentes entradas, e tomam seus lugares costumeiros. No [rito] *Dīkṣā*, propriamente, eles são investidos com equipamento quase totalmente paralelo (apesar de confeccionados com materiais diferentes) em termos de adorno para a cabeça, roupas, hastes para se coçar e, mais importante, cintos [laços]. *O enlaçar da esposa comum ocorre nesse ponto, ao invés de independentemente e ao mesmo tempo em que o Sacrificante é cingido com um mekhalā [cinto] de três folhas de grama muñja [...]*⁶⁰⁶ [grifo nosso].

⁶⁰⁵ FRAZER, James G. **The magic art and the evolution of kings**. New York: The Macmillan Company, 1951, vol. I, p. 380-381 [The means by which the sacrificer passed from untruth to truth, from the human to the human, was a simulation of a new birth. He was sprinkle with water as a symbol of seed. He feigned to be an embryo, and shut himself up in a special hut, which represented the womb. Under his robe he wore a belt, and over it the skin of a black antelope; the belt stood for the navel-string, and the robe and the black antelope skin represented the inner and outer membranes in which an embryo is wrapt. (...) By these practices he acquired, in addition to his old natural and mortal body, a new body that was sacramental and immortal, invested with superhuman powers, encircled with an aureole of fire. Thus, by a new birth, a regeneration of his carnal nature, the man became a god. At his natural birth, the Brahmans said, man is born but in part; it is by sacrifice that he is truly born into the world.].

⁶⁰⁶ JAMISON, Sacrificed wife..., p. 48 [The two undergo identical purificatory procedures, don similar garments, are vested with similar accoutrements, and endure the same privations with regard to food, speech, freedom of movement, and sleeping arrangements. In the consacratory procedures each is tended by a different priest, the Sacrificer by the Adhvaryu, the wife by the Pratiprasthātar, a sort of assistant Adhvaryu. They stay in separate huts, the *śālā* and the *patnīśālā* respectively, and each has a separate cow assigned to him/her to provide them with its milk as their sole food, with the portion of each cooked on a different fire (...) There is a preliminary cleansing called the Apsudīkṣā (consecration in water), which involves for both parties washing, cutting nails, trimming the hair, shaving, adorning with salves and new clothes. Then the pair enter the main enclosure separately, by different doors, and take their usual place. In the *Dīkṣā* proper they are invested with almost parallel equipment (though made of different materials) in terms of headgear, garments, pegs for scratching themselves, and, most important, girdles. The normal girding of the wife occurs at this point, rather than independently, and at the same time the Sacrificer is bound with a *mekhalā* of triple-strand *muñja* grass (...)].

Não devemos, portanto, subestimar a asseveração védica de que o casal constitua uma só pessoa e que os dois sejam parceiros na prática do *dharma*, compartilhando os frutos e as reações das transgressões sócio-rituais.

O rito *Dikṣa* dos grandes rituais e as restrições para purificação que o *yajamāna* (sacrificante) e sua esposa compartilham nos *Śrautas* são as únicas ações que executam paralelamente. No mais, apesar de às vezes agirem de comum acordo, para o mesmo fim, agem independentemente, habitando diferentes partes da arena e interagindo com diferentes oficiantes.

II. A *Patnī* e seus domínios na arena sacrificial

Louváveis dádivas concedes ao par que, com a colher erguida te servem,
como marido e mulher, ó Indra⁶⁰⁷.

Apesar de a *patnī* agir independentemente de seu esposo na arena sacrificial e não ser apenas sua sombra, devemos admitir que sua participação se constitui mais por sua presença do que por suas ações, as quais, por outro lado, quando ocorrem, são de grande importância e geralmente em momentos cruciais do ritual; especialmente em momentos e ações simbólicas ou dramáticas.

Assim, suas ações são citadas aqui de forma temática (sexualidade/fertilidade, hospitalidade, dádiva), por serem aquelas recorrentes em diferentes tipos de sacrifício, ao invés de listar e detalhar os sacrifícios em si. Sobretudo, há uma linha condutora entre suas atividades do dia-a-dia e suas ações rituais. Nessa perspectiva, veremos que seu lugar na arena sacrificial reflete o conceito subjacente de que, no microcosmo ritual, a natureza da mulher e, por conseguinte, seu *dharma* permanecem os mesmos daqueles no macrocosmo: seu âmbito de ação na sociedade prevalece, ou seja, o âmbito doméstico (vinculada ao fogo doméstico, *Gārhapatya*; fazendo atos semelhantes àqueles cotidianos, como debulhar e moer os grãos, lavar ou limpar; e, principalmente, gerar, produzir progênie).

A arena sacrificial é conceitual e geograficamente delimitada por três fogos funcionalmente distintos. Esses três fogos definem tecnicamente o *Śrauta*, enquanto nos *Gṛhyas*, ou “domésticos”, exigem apenas um.

⁶⁰⁷ *adhidvayor adadhā ukthyaṁvaco yatasrucā mithunā yā saparyataḥ | asaṁyatto vrata te kṣeti puṣyati bhadrā śaktir yajamānāya sunvate ||* (RV I.83.3)

O *Āhavanīya*, ou “Fogo de oferecimento” se situa ao leste. Há o *Dakṣināgni*, ou “Fogo do sul” e o *Gārhapatya*, ou “Fogo doméstico” se situa a oeste.

Figura 2: Arena sacrificial do Śrauta

As diversas partes da arena ritual têm ricas associações simbólicas e mover-se de um ponto a outro nesse microcosmo representa uma ação significativa tanto quanto uma oblação ou a recitação de um *mantra*.

O “mundo” da *patnī* é a sudoeste do “Fogo doméstico”, ou *Gārhapatya*⁶⁰⁸, onde ela permanece durante quase todo o ritual, exceto quando tem uma função a cumprir em outro domínio. É o *Gārhapatya* que recebe as oblações para o benefício da *patnī*, enquanto para o esposo, as oblações são oferecidas no *Āhavanīya*⁶⁰⁹.

Sua conexão com este fogo a relaciona com a esfera do doméstico e do mundano, que não só é a base de transição do “mundo ritual” para o “mundo fenomenal” para a esposa, mas é a base domiciliar de todo o procedimento ritual: “os participantes masculinos iniciam ali, passam à diante para o leste para as ações cruciais no meio da performance, mas retornam para o oeste com o fim de realizar uma série de ações que de alguma maneira reversa as atividades iniciais”⁶¹⁰. Dessa forma, o *Gārhapatya* vincula os oficiantes com o mundo

⁶⁰⁸ Cf. MŚS I.2.1.3 e BŚS I.12 (apud JAMISON, ibidem, p. 40).

⁶⁰⁹ Cf. MŚS VIII.23.14 (idem) e SMITH, *Reflections on Resemblance*, p. 157.

⁶¹⁰ JAMISON, *Sacrificed wife...*, p. 41 [(...) the male participants begin there, fare forth to the east for the crucial actions in the middle of the performance, but return to the west to wind down with a series of actions that in some ways reverse the opening activities.].

fenomenal e proporciona os meios para entrar, sair e reentrar no microcosmo ritual, conforme necessário.

A analogia implícita da mulher como mãe, corpórea, universal, ritual: da mesma forma que ela serve de meio para entrar no mundo fenomenal por meio da gestação e do parto, na arena sacrificial, ela parece exercer a mesma função se situando no extremo da arena, conectada ao doméstico, à família e à fertilidade. Se o ritual se inicia com o enlaçamento dela e se encerra com o desamarrar do cinto iniciático, facilmente faz-se o vínculo simbólico entre o acionamento de seu potencial de fertilidade por meio de um cordão (umbilical) com a arena sacrificial e os oficiantes; ela é a genitora dos participantes, do microcosmo ritual, assim como *Prakṛti*, contraparte de *Puruṣa* na criação do mundo fenomenal, que é representado na arena pelo *yajamāna*, o patrono do sacrifício, a causa, a vítima e o desfrutador, ao mesmo tempo.

Prakṛti é gerada por *Puruṣa* e, como *Virāj*, o gera novamente. O âmbito da esposa é a parte posterior do sacrifício, e desta parte progênie é propiciada⁶¹¹. A parceria sexual e a advinda progênie é tanto na cultura, na sociedade, como no ritual, a função, o valor, a essência da feminilidade; tanto que muitas das funções, senão todas, da mulher no sacrifício se relacionam com a fertilidade.

III. Representações Simbólicas da Sexualidade e a Aplicação/Propiciação da Fertilidade

Parceria sexual é o que a esposa faz no ritual⁶¹².

Com o esposo, que a mulher compartilhe a boa ação! Juntos [julgados],
se tornam aptos a executar o sacrifício. Sendo um em pensamento,
que ambos se livrem dos inimigos! Que possam alcançar luz
imperecível nos planos celestiais⁶¹³!

Uma das funções mais importantes da esposa é a de
injetar sexualidade no mundo ordenado e perfeito do ritual⁶¹⁴.

Uma das preocupações permanentes em todos os rituais védicos, independente para o que mais eles sejam direcionados, é a fertilidade: progênie, prosperidade, aumento de animais,

⁶¹¹ Cf. epígrafe deste capítulo.

⁶¹² *yad vai patnī yajñe karoti tan mithunam* | (MaS III.7.9)

⁶¹³ *saṁ patnī patyā sukṛtena gacchatām | yajñasya yuktau dhurvyāvabhūtam || samjānānāu vijahatām arātiḥ | divi jyotir ajaram ārabhetām* || (TB 3.7.5.11; apud SMITH, F., op. cit., p. 32)

⁶¹⁴ JAMISON, *Sacrificed wife*, p. 53.

campos férteis, chuvas abundantes, etc. Esta fertilidade é concebida como de natureza sexual; resultante de atividade sexual.

No ambiente estéril do sacrifício, a mulher é vista, assim como na natureza, como o lócus primário da atividade sexual (concepção, gestação, primeira alimentação, etc.). Nessa perspectiva, ela age como canal introdutor de energia sexual no mundo ordenado, porém, potencialmente estéril do ritual: sua própria presença captura a sexualidade e seu poder para a aplicação ritual. Sendo acionada no âmbito ritual, a fertilidade feminina é (espera-se) construída e controla, dentro no microcosmo ordenado do sacrifício, pelo ditame sacerdotal do lugar, dos momentos, dos movimentos, das ações, dos mantras, etc. destinados à *patnī*.

O acionamento e difusão da sexualidade (fertilidade) no sacrifício se dão através de uma série de demonstrações dramatizadas, desde as mais atenuadas até as mais explícitas.

Uma das ações mais sutis seria a de “pegar por trás”, a *anvārambhaṇa*, que se caracteriza por tocar alguém por trás, diretamente ou com um feixe de grama, enquanto este realiza alguma ação ou faz uma oblação⁶¹⁵:

O propósito parece ser o de, por um lado, aumentar o poder e a efetividade da oferenda (ou de outro ato) ao disponibilizar para esta o poder do segundo oficiante [às vezes, a *patnī*], que está vinculado(a) ao primeiro através do contato físico. Por outro lado, isso também estende a sacralidade da ação ou objeto de volta àqueles em contato com o mesmo⁶¹⁶.

Como em outras circunstâncias, a participação da *patnī* é específica e detalhadamente descrita, conforme este exemplo do sacrifício do *Soma*: “[O oficiante *adhvaryu*] deita a oferenda *ātithya* enquanto a *patnī* o segura por trás”⁶¹⁷. Apesar de haver poucos atos de “pegar por trás” (*anvārambhaṇa*) nos *Śrautas*, realizado pela esposa, algumas outras ações prescritas para ela, como olhar a manteiga e manter um diálogo com o esposo, são tidas como equivalente àquela, nos parecendo confirmar o propósito, supracitado, de canalizar sua potência fértil para o ato ou objeto, ao mesmo tempo em que remete à posição dela na arena (a parte posterior), de onde se diz que a progênie se origina⁶¹⁸:

⁶¹⁵ Cf. JAMISON, *Sacrificed Wife*, p. 53.

⁶¹⁶ Ibidem, p. 54 [The purpose seems to be on the one hand to increase the power and effectiveness of the libation (or other action) by making available to it the power of a second performer, who is linked to the first through physical contact. On the other hand, it also spreads the sacrality of the action or object back to those in contact with it.].

⁶¹⁷ *ātithyaṁ nirvapaty anvārabdhāyām patnyām ||* (BŚS VI.16; idem)

⁶¹⁸ Cf epígrafe deste capítulo.

A esposa olha para a manteiga. Isso é *anvārambhaṇa* do ritual [executado] pela *patnī*. Assim, ele [o oficiante] a faz pegar o ritual por trás⁶¹⁹. [O *yajamāna*] conversa com sua esposa. Este é o *anvārambhaṇa* do ritual [realizado] pela *patnī*⁶²⁰.

Apesar de parecerem atos menores no amalgamado de ritos que constituem um sacrifício védico, as ações rituais da *patnī* não são menos imprescindíveis do que os outros. Lembremos que sua presença na arena tem significância e afeta o ritual e, independente do tipo de participação que tem, direta ou indireta, passiva ou ativa, sua parte é ser a “parte posterior do sacrifício”, e o *anvārambhaṇa*, “pegar por trás”, nos parece mais tocar, no sentido de vincular e influenciar, o ritual a partir da parte posterior, cuja representação e ativação se dá pela *patnī*, e cuja importância é a de imbuir o sacrifício com a potência da fertilidade; fertilidade que, a partir dela, é acionada e, nela, intensificada pelo ritual e com o intuito de gerar progênie, como resultado último do sacrifício, juntamente com prosperidade.

A outra atividade equiparada com o *anvārambhaṇa* foi “olhar para manteiga” (ou sua variação que é o “leite fervendo”). Esse procedimento é realizado logo no início dos sacrifícios mais comuns (os *Iṣṭis*), após o cingimento da *patnī* com o cinto de grama *muñja*, enquanto os oficiantes ainda estão na parte posterior (na entrada) da arena. Eles trazem o pote de manteiga (*ājyasthālī*) até ela, nas proximidades do fogo *Gārhapatya*, e pedem que ela olhe dentro do pote e recite o *mantra*: “Diga, ‘Com o olhar não-ilusório eu deito meus olhos em ti’, e olhe para a manteiga”⁶²¹.

Sendo esta ação ritual equivalente a “pegar por trás”, o mesmo efeito sobre a fertilidade é alcançado: “Assim, ele [o oficiante] a faz pegar o ritual por trás. Além disso, o que a *patnī* faz no ritual é transformado em parceria sexual, para procriação”⁶²². Em seguida, o pote de manteiga é levado para o fogo *Āhavanīya*, do *yajamāna*, onde será oferecido.

A transferência entre os fogos é significativa por serem respectivamente o da esposa e o do marido. A manteiga é considerada como sêmen e o olhar da mulher impregna o sêmen fecundando-o: “Então, ela olha para a manteiga. A mulher é de fato uma mulher, a manteiga é

⁶¹⁹ *patny avekṣate’nvārambho va eṣa yajñasya patnyā yajñam enām avārambhayati* || (MaS IV.1.12; apud JAMISON, ibidem, p. 55))

⁶²⁰ *patnyā saṁvadate’tho anvārambho va eṣa yajñasya patnyā* || (MaS I.11.8; idem)

⁶²¹ *adabdhena tvā cakṣuṣāvekṣa iti patny ājyam avekṣate* || (MŚS I.2.5.12; apud ibidem, p. 56)

⁶²² *atho yat patnī yajñe karoti mithunaṁ va etat kriyate prajātyai* || (MaS IV.1.12; idem)

sêmen. Uma parceria sexual procriadora é, assim, feita. Por isso, ela olha para a manteiga”⁶²³. Após a impregnação de fertilidade, a manteiga está pronta para ser oferecida em oblação.

Além disso, em relação à simbologia da fecundação através do pote de manteiga, há um exemplo semelhante quanto ao ritual *Agnicayana*: a esposa confecciona o pote (*ukhā*) onde será colocado o fogo que será produzido no próprio sacrifício e o pote é considerado simbolicamente um útero e, por isso, produzido e manuseado pela *patnī*, assim como os gravetos que são usados para produzir o fogo, chamado *Agnyādheya*, que são tidos como a progenitora deste e que são, por conseguinte, da esposa⁶²⁴.

Há outras ações rituais que envolvem a *patnī*, cuja simbologia sexual é mais explícita. São os procedimentos nos quais ela recebe um objeto do *yajamāna* ou de outro oficiante, por exemplo, a vassoura (*veda*).

A ação mais sexualmente sugestiva é a entrega da vassoura, ou *veda*, feita com um feixe de grama amarrado e usado durante o sacrifício para limpar a arena, assim como suporte para carregar os potes (por exemplo, ao ser trazido o pote de manteiga para a esposa olhar)⁶²⁵. Na fase de encerramento do ritual, os utensílios são trazidos das imediações do *Āhavanīya* para as do *Gārhapatya*, para a saída da arena. Então, a *patnī* é desamarrada ao mesmo tempo em que a vassoura também é. Para Jamison, o fato de ambos seres desamarrados simboliza o retorno do marido (representado pela vassoura) e da mulher para o mundo, após serem imbuídos com fertilidade⁶²⁶.

O paralelismo entre o marido e a mulher se daria assim, na finalização do sacrifício, uma vez que efetivamente não se pode desamarrar o cordão sagrado (*upavīta*) do marido, a vassoura serve de substituição para esse ato. Além disso, a analogia entre o marido e a vassoura é confirmada pelo ato, realizado em alguns sacrifícios, de se lançar a vassoura no colo da *patnī* três vezes (há referências também de que ela colocaria algumas folhas entre as coxas): “Ele [o oficiante] lança a vassoura para a esposa. Ela a toma. Desejosa por um filho varão, deve colocá-la em seu colo”⁶²⁷; e, alternativamente, “O *hotṛ* lança a vassoura no colo da *patnī* três vezes”⁶²⁸. O intuito desse ato ritual é explícito e asseverado pela literatura:

⁶²³ *athājyam avekṣate | yoṣā vai patnī reta ajyam mithunam evaitat prajananam kriyate tasmād ajyam avekṣate ||* (ŚB I.3.1.18)

⁶²⁴ Cf. JAMISON, *Sacrificed Wife*, p. 63.

⁶²⁵ *vedenopayamya patnyā upaharati ||* (ĀpŚS II.6.1; idem, p. 60)

⁶²⁶ JAMISON, *ibidem*, p. 60.

⁶²⁷ *patnyai vedaṁ prayachati [...] pratigrhanāty upasthe putrakāmā nidadhīta ||* (MŚS I.3.5.15, idem)

⁶²⁸ *vedaṁ hotā patnyā upasthe triḥ prāsyati* (ĀpŚS I.3.5.15-16; idem, p. 61)

“Quanto ao por que da esposa desamarrar [a vassoura]. A *patnī* é mulher/fêmea, a vassoura é homem/masculino. Dessa [relação], uma parceria sexual produtiva é alcançada”⁶²⁹.

Para a conclusão, uma lâmina de grama que constituía a vassoura é levada da parte posterior da arena (*Gārhapatya*/oeste), para a parte anterior (*Āhavanīya*/leste), semelhante ao movimento com o pote de manteiga, o que parece, na lógica do sacrifício e organização da arena, ir do profano (entrada da arena) para o sagrado, pois, o que é trazido para o *Āhavanīya* o é para ser purificado: “Ele o [o pote de manteiga] coloca no [fogo] *Āhavanīya*. Dessa forma, ele o purifica. Ele o torna puro e apropriado ritualmente”⁶³⁰.

Há outros ritos que a esposa participa, como a “oferenda às esposas dos *devas*”, *Patnīsaṃyājas*, e o debulhar e moer dos grãos para serem oferecidos em oblação no dia anterior ao início dos sacrifícios, os quais, por um lado, se assemelham às atividades domésticas, primeiro, a de receber hóspedes e, segundo, a de manusear os alimentos, e, por outro lado, também são emblemáticos quanto à fertilidade porque os remanescentes de ambas as atividades se destinam à ingestão da esposa, a qual lhe garantirá progênie.

IV. Apālā, como sacrificante, e a ambrosia Soma

Na sociedade védica predominantemente dominada por homens (mantenedores e transmissores dos *Vedas*), a expressão também é de paradigma formulado por homens e essa é publica e privilegiadamente ouvida. O direito ao exercício expressivo em relação à teoria ritual requer extensivo treinamento de geração a geração e é de exclusividade dos *brāhmaṇas* que dominam, assim, as ferramentas e os temas simbólicos da confecção dos hinos.

As mulheres, que quisessem se comunicar e serem ouvidas, teriam que ser *brāhmaṇas*, passar por treinamento formal rigoroso e adotar o modelo predominante de expressão. Para se comunicar, teriam que produzir um discurso dentro do que fosse corrente e convencional, ao invés de gerar novos modelos independentemente⁶³¹.

A questão se essas mulheres *brāhmaṇas*, em tais circunstâncias formalmente restritas, seriam realmente aptas a expressar o que quisessem de fato permanece sem resposta por duas razões, de acordo com Ilieva. Por um lado, os *āryas* da Índia antiga estabeleceram uma série de valores e eram os árbitros das convenções sociais, que são refletidas nos hinos. Por outro

⁶²⁹ *atha yat patnī visraṃsayati | yoṣā vai patnī vṛṣā veda mithunam evaitat prajananam kriyate ||* (ŚB I.9.2.22; idem)

⁶³⁰ *avekṣata āhavanīye'dhiśrayati punāty evainan medhyam enad yajñīyam karoti ||* (MaS IV.1.12, idem, p. 57)

⁶³¹ ILIEVA, op. cit., p. 109.

lado, tanto o conteúdo dos hinos védicos como sua forma eram estritamente convencionadas, o que reduz a chance de desvios do prevalecente para expressar visões pessoais. Em outras palavras, é desafiador tentar mapear marcas de gênero no que se diz ou como algo é dito, mesmo que assinado por uma *brāhmaṇa*. Então, semelhantemente ao caso de *Ghoṣā*, ao analisarmos o hino apontado como de autoria de *Apālā*, buscamos vislumbrar as identidades e comportamentos ideais para as mulheres enquanto projetadas por vozes femininas.

Nesse caso, o primeiro ponto surpreendente (e que coincide com *Ghoṣā*) é o de uma personalidade feminina que invoca um *deva* direta e/ou independentemente, enquanto já vimos que o paradigma da participação em sacrifício e invocação dos *devas* é aquele em comum acordo e parceria com o esposo, configurando, assim, um privilégio excepcional a apenas algumas mulheres eternizadas na literatura.

A questão seria verificar se há e qual é a razão ou condição particular que, uma vez observada e sendo comum nos hinos de autoria atribuída a essas poucas mulheres, justificaria a maneira em que essas mulheres agiam (independentemente); para tanto vejamos o hino (RV VIII.91) de *Apālā*, primeiramente:

kanyā vār avāyatī somam api srutāvidat |
astam bharanty abravīd indrāya sunavai tvā śakrāya sunavai tvā || (01)
asau ya eṣi vīrako gṛhaṁ-gṛhaṁ vicākaśad |
imam jambhasutam piba dhānāvantaṁ karambhiṇam apūpavantaṁ ukthinam || (02)
ā cana tvā cikitsāmo 'dhi cana tvā nemasi |
śanair iva śanakair ivendrāyendo pari sraṇa || (03)
kuvic chakat kuvit karat kuvin no vasyasas karat |
kuvit patidviṣo yaṭīr indreṇa saṁgamāmahai || (04)
imāni trīṇi viṣṭapā tānīndra vi rohaya |
śiras tatasyorvarām ād idam ma upodare || (05)
asau ca yā na urvarād imām tanvam mama |
atho tatasya yac chiraḥ sarvā tā romaśā kṛdhi || (06)
khe rathasya khe 'nasaḥ khe yugasya śatakrato |
apālām indra triṣ pūtvya akṛṇoḥ sūryatvacam || (07)

[ṛṣi narrador:] Um jovem, ao ir buscar água,
 encontrou [planta] *Soma* no caminho.
 Levando-a para casa disse: “Eu a macerarei para ti, ó Indra.
 Eu a macerarei para ti, ó poderoso” (01).
 [Apālā:] “Querido herói, que vais de casa em casa
 observando, bebe o que eu macerei com meus dentes,
 juntamente com grãos, cereais, bolos e homenagem [louvores] (02).
 Não desejo te conhecer [sexualmente], mas não deixo de fazê-lo.
 Vagarosa e gentilmente, mais e mais,
 flua em direção a Indra, ó *Soma* (03).
 Certamente, ele poderá, ele o fará, ele me tornará excelente.

Certamente, nós que somos hostilizadas pelos esposos
 devemos fugir e nos unir com Indra (04).
 Faz, ó Indra, brotar [semeie] a cabeça [cabelos] e os campos
 de meu pai, assim como essa parte aqui, abaixo da minha barriga (05).
 Esses campos são nossos e esse corpo é meu,
 [Então] faz com que eles se tornem peludos (06).
 [r̥ṣi narrador:] Ó Indra, três vezes purificastes Apālā,
 no corpo da quadriga, no do carro, no jugo, dando-lhe uma pele solar (07).

A literatura exegética sintetiza o episódio esclarecendo que Apālā procurou o favor dos *devas* para atingir a maturidade e para ser curada de uma doença de pele (v. 07), a qual fazia com que fosse rechaçada por seu pretendente (v. 04). Assim como no episódio em que Kuntī recebe o dom de invocar devas, devido à excelência de sua recepção aos hóspedes, e ao invocá-los há a relação sexual (e progênie), neste caso, ao invocar Indra, Apālā, apesar de hesitar (v. 03), cede e, ao invés de progênie, pede prosperidade aos campos e pêlos para si e para a cabeça de seu pai (v. 06).

Os primeiros versos descrevem Apālā em um contexto tipicamente atribuído às mulheres: âmbito privado e em uma atividade doméstica.

Não há, em princípio, a intenção e planejamento de um ato ritual: o encontro com a planta é incidental e sua preparação como oferenda e a invocação parecem resultados espontâneos do mesmo.

O seu envolvimento independente na confecção da bebida e das outras oferendas (grãos e cereais) e a invocação do *deva* Indra, são os atos rituais peculiares nesse hino, por não serem geralmente atribuídos às mulheres, assim como o fato do ritual ser personalizado por almejar efetivar a puberdade da jovem e pela simplicidade com a qual ele é executado, se comparado com o ritual do *Soma*, um ritual solene.

Como *Śrauta*, o ritual do *Soma* exige muitos oficiantes e é realizado por alguns dias. Além disso, a maceração da planta é feita com pedras de moer e é acompanhada por recitação de hinos, oblações aos fogos sacrificiais e ritos menores que o compõem e que demandam a participação da *patnī* e diversos momentos.

Neste ritual, em especial, a *patnī* realiza ações rituais que remetem a um âmbito de atividades consideradas tipicamente femininas na literatura sânscrita: a hospitalidade, sua obrigação e perigo, e a permuta de dádivas que ela envolve. Ambas as atividades se relacionam com as mulheres: são as agentes da hospitalidade e são elas mesmas a dádiva mais elevada na relação mais importante de troca, a do matrimônio.

Quanto à hospitalidade nesse sacrifício, após a consagração padrão dos *Śrautas* (*Dīkṣā*), conforme Jamison⁶³², a *patnī* realiza a recepção do rei e *deva* Soma, chamada *Ātithya*. Nessa cerimônia de recepção, a planta é trazida em um carro, recebida com homenagens e lhe é oferecidos um assento, alimento e bebidas, como se fosse a personalidade Soma sendo recebido como a um rei⁶³³. As oferendas de alimento são realizadas pela esposa do sacrificante⁶³⁴ – semelhantemente às práticas de hospitalidade domésticas –, podendo ser, aqui, por sua mão ou tocando o oficiante por trás⁶³⁵, como o mesmo intuito do *Anvārambhaṇa* (“pegar por trás”) conforme descrito anteriormente; de imbuir a ação com fertilidade.

No caso de Apālā, a invocação e conseqüente recepção são feitas ao *deva* Indra, de quem busca a satisfação de sua rogativa. É notório que Apālā conheça a relação entre Indra e a bebida *soma*, para quem é certa a satisfação ao consumi-la.

A ambrosia a base de *Soma* é uma bebida que impregna de *ojas*. *Ojas* significa “força”, “poder”, mas não é um termo geral; seu uso é circunscrito a um âmbito (geo)físico-político e apenas um número limitado da elite guerreira estão aptos a exercitá-lo. Em relação a Indra, denota o controle físico e político do mundo fenomenal e dos planos celestiais, assim como a capacidade de destruir inimigos⁶³⁶, cujo acesso é um dos primeiros requisitos para que guerreiros tenham seu *status* e deveres sancionados⁶³⁷. A uma profusão de versos que descrevem a invocação a Indra para o consumo de *Soma*, seu gosto e direto por este e os efeitos subseqüentes ao seu consumo⁶³⁸, o que torna compreensível tanto a escolha de Apālā ao invocá-lo, como a satisfação de seus desejos, uma vez satisfazendo Indra.

O que vemos nesse hino, então, é a simplificação de um ritual *Śrauta* em uma oferenda espontânea de uma jovem em busca de prosperidade, na forma de fertilidade aos campos de cultivo do pai, e de maturidade, na forma de pelos púbicos para ela.

Além disso, há uma simplificação em termos de *mantras*, pois, há uma invocação a Indra apenas, enquanto que para se efetivar o ritual do *Soma* e transformá-lo em ambrosia exigem-se uma profusão de *mantras*, o que, se combinado com a omissão de *mantras* nos

⁶³² JAMISON, *Sacrificed Wife*, p. 115-116.

⁶³³ Cf. ŚB III.4.1.2.

⁶³⁴ Cf. MaS III.7.9.

⁶³⁵ Cf. ĀpŚS X.30.5.

⁶³⁶ WHITAKER, Jarrod L. *Drinking Status, Wearing Duty: Magic, Power, and Warrior Ethics in Ancient India*. 2005. 546 f. Tese (Doutorado em História das Religiões) – Faculty of the Graduate School of The University of Texas/Austin, University of Texas at Austin, 2005, p. 329

⁶³⁷ Ibidem, p. 337.

⁶³⁸ Dentre os muitos, podemos citar RV I.9.1, I.55.2, VIII.33.7-8, VIII.76.10, VIII.92.6, VIII.97.11, IX.97.41, etc.

ritos de passagem (*Samskāras*) feitos às meninas⁶³⁹, pode-se considerar que, assim como o diligente estudo e memorização dos *mantras*, a exigência da apreensão dos hinos se dê como uma disciplina e austeridade destinada aos homens, mas relevada em relação às mulheres. Em outras palavras, este episódio de Apālā parece apontar para uma simplificação ou facilitação do contato (invocação), pela ausência tanto de complexidade ritual como da abundância de hinos exigidos para os *Śrautas*. Dessa forma, parece haver uma maior facilidade para o alcance dos resultados almejados enquanto o sacrificante é uma mulher.

Se pensarmos na participação da *patnī* nos *Śrautas*, conforme descrita aqui anteriormente, que se baseia mais em sua presença do que em efetiva e ativa participação, (enquanto os homens se dão há profusa recitação e realização de ritos dentro do sacrifício), a noção de que a mulher aciona os resultados mais por sua natureza e disposição em si, do que pela formalidade ritual, parece se difundir em diversas situações.

Sobretudo, os ritos descritos até aqui, que envolvem a esposa no sacrifício, demonstram que sua presença e cooperação são absolutamente necessárias, lhes atribuindo, culturalmente um valor ritual: um homem não pode se tornar ritualmente independente (só com a esposa, sua metade, se torna um)⁶⁴⁰; a não ser que esteja acompanhado por sua esposa os *devas* não aceitam suas oblações⁶⁴¹; um filho é indispensável para a vida no além-mundo, entre os manes, o qual só concebido com uma esposa.

Por outro lado, na arena sacrificial, diversos atos são feitos em paralelo, ou parceria, entre marido e mulher, que compartilham os frutos e as reações advindas de transgressões ou falhas: o cingir com o laço/cinto, considerado como a iniciação purificatória (*dīkṣa*) para o sacrifício; a reclusão em sua cabana individual; a designação de uma vaca exclusiva, cujo leite é sua alimentação; o processo de limpeza purificatória para o ritual; a impregnação de fertilidade na manteiga; a parceria sexual com diversos ritos; etc.

Assim, semelhantemente aos ideais para a vida em matrimônio, de acordo com o pensamento bramânico, a arena sacrificial é o palco onde se dramatiza a interdependência entre marido e mulher (salvo algumas exceções), na qual cada um tem sua natureza, seus atributos peculiares, e, por conseguinte, seus deveres, práticas rituais, etc., todos individuais, mas que, em conjunto, dão conta da ordem estabelecida conceitual e culturalmente como ideal.

⁶³⁹ Conforme o segundo capítulo desse trabalho.

⁶⁴⁰ Cf. AB I.2.5.

⁶⁴¹ Cf. ŚB V.1.6.10.

Portanto, o homem se distancia do natural (da parceria sexual apenas para a gratificação dos sentidos e para a procriação por instinto) ao ritualizar a relação entre marido e mulher através da complexidade do sacrifício védico (assim como se faz com a alimentação, nesta cultura), estabelecendo uma “integralidade e regularidade que devem ser construídas (e controladas) ritualmente”; “tratar-se-ia, então, da constituição de uma alternativa entre escolha natural e anticultural que se repropõe numa escolha entre ser homem ou besta, alternativa na qual o pensamento grego percebia o perigo de uma bestialidade como reiteradamente ameaçada e como produto de um excesso (*hibris*), neste caso sexual e alimentar (de forma especular)”⁶⁴².

⁶⁴² AGNOLIN, *Apetite da Antropologia*, p. 206-207.

Reflexões Finais

A posição conceitual das mulheres na Índia antiga se dá a partir de um conjunto de princípios e expectativas, não independentemente, mas em relação ao gênero masculino e à sociedade que a engloba e molda, com sua hierarquia de camadas e seu sistema ritual abrangente (permeando a vida pública e privada).

Ao se observar que, por exemplo, a norma dita ser a mulher passível de submissão, abrigo e dependência de uma figura masculina (pai, esposa, filho), e, ao mesmo tempo, ver sua autonomia (deveras esporádica, mas certamente existente) enquanto independente na escolha do noivo ou na realização de sacrifícios sozinha, os papéis que lhe atribuídos podem parecer às vezes contraditórios, senão houvesse uma lógica em termos da natureza que lhe é atribuída e seus conseqüentes deveres, necessidades, tendências e condutas. Em outras palavras, mesmo as exceções parecem responder às premissas gerais, como a de se obter um esposo, por exemplo, que justifica ou outorga a realização de sacrifícios neste sentido (no caso de Ghoshā e Apālā) ou outras atividades sagradas (como as austeridades de Tulasī, a atividades piedosas de Subhadrā, Ambā e Rukmiṇī).

As exceções, dessa forma, convergem para o ideal para as mulheres no pensamento bramânico, que é a vida familiar, a geração de filhos e o auxílio ou parceria nas práticas rituais do esposo. O casamento é, de fato, a instituição por meio da qual ela adquire seus *status* perante a sociedade, como iniciaticamente “duas-vezes-nascida” (*dvija*) e apta a efetivamente participar dos sacrifícios e demais rituais (domésticos, de passagem) oferecendo o que lhe é tido como inerente: a potência da fertilidade.

É também através do matrimônio que a vemos em seu mais alto valor ritual e social: como dádiva na concessão ao casamento, ocasionando o maior dos benefícios rituais à sua família (a resultante do auto-sacrifício), paralelamente à concepção de um filho varão, servindo de elo entre famílias, entre linhagens, entre os homens e os *devas*. Não só se estabelece a essencial rede de responsabilidades rituais mútuas entre as famílias *āryas* através do casamento, mas os indivíduos *āryas* necessitam do matrimônio, com uma noiva social e ritualmente qualificada e compatível, para se habilitar às práticas sócio-rituais e atividades de subsistência.

Em termos de deveres rituais, o homem só os cumpre perante os *devas*, os *brāhmaṇas*, os antepassados, os *Vedas*, aos hóspedes e às demais entidades vivas (constituindo os sacrifícios e débitos obrigatórios) ao adquirir uma esposa e, com ela, realizar os sacrifícios (sendo considerado uma pessoa inteira apenas com a consorte) e obter progênie. Além disso,

para alcançar os sentidos da vida (liberação, deveres ritualísticos ou leis, prosperidade e prazer) e para galgar os quatro estágios etários da vida (como estudante, chefe de família, retirante e renunciante), *Ihe* é imprescindível uma esposa.

Para a esposa, particularmente, é por meio do casamento que ela aciona seus campos de atividade: 1) a maternidade; 2) a gerência da casa e de sua economia; 3) a distribuição de *dāna* (dádiva, doações); 4) o exercício da hospitalidade; 5) a parceria nos rituais. Ela, portanto, exerce o crucial papel de conectar os membros da sociedade e os homens aos *devas*.

Ao gerar filhos, ela assegura a conexão entre gerações e a continuação da homenagem aos ancestrais. Ao distribuir alimentos (remanescentes de sacrifício) e hospitalidade, forja harmoniosas relações entre os diferentes segmentos da sociedade *ārya* e se conecta aos benefícios espirituais resultantes da importante prática da dádiva (*dāna*), tidos como tangíveis nessa e na próxima vida. Por sua participação e funções no ritual *Śrauta* (Solene), se torna o vínculo entre o mundo e o extra-mundo, entre os homens e os *devas* e permite, assim, que a comunidade estabeleça a ordem ideal (*Rta*) e prospere nos termos dos resultados de suas rogativas.

No cumprimento de seus deveres, como elo entre seres e mundos, ela se expõe a ansiedade e perigos (advindos das transgressões nos procedimentos), entretanto o ideal bramânico *Ihe* restringe aos âmbitos protegidos, circunscritos à presença das figuras masculinas, no âmbito doméstico, e da comunidade, na arena sacrificial, ao mesmo tempo em que parece *Ihe* serem atribuídas uma certa imunidade (por sua identificação com a energia criadora, *Prakṛti*) e uma certa facilidade ritual, na medida em que não *Ihe* é exigido a memorização de fórmulas mânticas complexas e profusas ou rigidez quanto aos procedimentos rituais (especialmente enquanto sacrificante autônoma).

Todas suas atividades, atributos e relações se baseiam em sexualidade e fertilidade, a qual é tanto acionada no mundo como no extra-mundo ritual, imbuindo ambos, idealmente ordenados, mas potencialmente estéreis, com fertilidade, fazendo com que prosperem em progênie e propriedade. Ela é o vínculo que, através da fertilidade, se estabelece tanto verticalmente, por meio das linhagens e dos sacrifícios para os *devas*, como horizontalmente, por meio do matrimônio, do *dāna* e da hospitalidade.

Não buscamos aqui (assim esperamos) nem glorificar sua posição demasiadamente, nem reduzi-la às possíveis observações anacrônicas quanto à liberdade e igualdade. Tentamos mostrá-la de acordo com suas faces reveladas e intermediadas pela literatura sânscrita, pelo pensamento bramânico; por suas faces duais, mas complementares: a sacrificante (*patnī*) e a

sacrificada (*dāna*); a que oferece (*dāna*, hospitalidade) e a que é oferecida; a sujeito e a objeto; a dependente e a independente; a que atribui e a quem é atribuída (fertilidade).

Ela caminha em uma linha reta (*dharma*), ao mesmo tempo restritiva e libertária: não há em sentido absoluto uma restrição e limitação quanto à ação sócio-ritual e sua capacidade de efetivar mudança ou diferença no meio em que a mulher aja, seja sacrificial ou doméstico (não menos sacrificial), mas sim um limite de abrangência em relação ao âmbito de ação (doméstico e ritual), às funções e papéis atribuídos e o que afeta (principalmente a fertilidade), pois, estamos tratando de uma cultura estritamente hierárquica e específica quanto à natureza das pessoas (camadas sociais, gênero, idade) e das coisas e seus decorrentes “deveres ritualísticos” ou sócio-rituais (*dharma*).

TEXTOS SÂNSCRITOS

- BHAGAVAD Gītā.** Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. São Paulo: BBT, 1995, 968 p.
- BHAGAVAD Gītā: The beloved Lord's secret love song.** Translation and commentaries Graham M. Schweig. New York: HarperCollins Publ., 2007, 362 p.
- BHĀGAVATA Purāṇa** (Śrīmad-Bhāgavatam). Translation and commentaries A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. New York: BBT, 1972, 19 cantos.
- BHAVIṢHYA Purāṇa.** Translation Bhumipati Das. Vrindaban, India: Ras Bihari Lal & Sons, 2007, 516 p.
- BRAHMA-vaivarta Purāṇa.** Translation Shanti Lal Nagar. Delhi: Parimal Publications, 2005, 2 vols.
- BRHAD-āraṇyaka Upaniṣad.** Translation Nitya Chaitanya Yati. New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 1994, 3 vols.
- DHARMASŪTRAS.** Translation Patrick Oliville. New Cork: Oxford University Press, 1999, 434 p.
- EL RAMAYANA** de Valmiki. Traducción, noticia preliminar, notas y estampa ramayánica de Juan B. Bergua. Madrid: Clásicas Bergua, 1963, vol. 1, 776 p.
- MAHĀBHĀRATA**, vol 1. Translation Howard Jay Resnick, Ph D. Available at: http://www.philosophy.ru/library/asiatica/indica/itihasa/mahabharata/eng/01_adi.html, accessed on Set 2nd, 2008.
- _____. Retold Krishna Dharma. Canada: Torchlight Publishing Inc., 2007, 938 p.
- MANAVA-dharma-sastra**, Leyes de Manú. Instituciones religiosas e civiles de la India. Versión Castellana de V. García Calderón. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924, 511 p.
- MANUSMṚTI.** Translation M. N. Dutt. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2003, 724 p.
- ṚG-VEDA Brāhmaṇas** (The Aitareya and Kausītaki Brāhmaṇas). Translation Arthur B. Keith. New Delhi: Motilal Barnasidass, 1981, 554 p. (LANMAN, Charles R. (ed.). Harvard Oriental Series, 25).
- ŚRĪ Brahma-Samhitā.** With translation and purport by Bhaktisiddhānta Sarasvatī Goswami Thākura. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1991, 157 p.
- ŚRĪ Caitanya-Caritāmṛta.** Com o texto bengali original de Krishnadasa Kaviraja Gosvami. Tradução e comentários de A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. São Paulo: BBT, 1986, 7 volumes.

ŚRĪ Īsopaniṣad. Tradução e comentários de A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. São Paulo: BBT, 1981, 118 p.

STRĪDHARMAPADDHATI. The perfect wife, by Tryambakayajvan. Translation and commentary I. Julia Leslie. New Delhi: Penguin Books, 1995, 375 p.

THE GRIHYA-Sûtras (rules of Vedic domestic ceremonies). Translation Hermann Oldenberg. New Delhi: Motilal Barnasidass, 1989, 440 p. (MÜLLER, Max (ed.). Sacred Books of the East, pt. 1, 29).

_____. Translation Hermann Oldenberg. New Delhi: Motilal Barnasidass, 1989, 376 p. (MÜLLER, Max (ed.). Sacred Books of the East, pt. 2, 30).

The hymns of the Rgveda. Translation Ralph T. H. Griffith. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, p. 707.

The MAHABHARATA of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Translation in prose Mohan Kisari Ganguli. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004, 4 vols.

The PADMA Purāna. Translation N. A. Deshpande. Delhi: Motilal Barnasidass, 1992, 10 vols.

The RAMAYANA. Ramayan of Vamilki. Translation Ralph T. Griffith. Charleston, South Carolina: Forgotten Books, 2008, 6 vols.

The RĠ-VEDA. Translation Wendy D. O'Flaherty. London: Penguin Books, 1981, 343 p.

The SANHITĀ of the Sāma-Veda. Translation Rev. J. Steverson. London: Oriental Translation Fund, 1842, 283 p.

The UPANISHADS. Translation Max Müller. Delhi: Motilal Barnasidass, Sacred Books of the East, v. 15, pt 2, 1988.

VAASTU Shilpa Shaastra. Translation Derebail M. Rao. New Delhi: S.B.S Publishers Distributors, 1995, 225p.

VYASA. Los Vedas. Traducccion, noticia preliminar y notas Juan B. Bergua. 5ª ed. Madrid: Ediciones Ibéricas, 2001, 630 p.

YĀJÑAVALKYASMRTI. Translation Manmatha Nath Dutt. Delhi: Parimal Publications, 2005, 274 p.

TEXTOS SÂNSCRITOS EM BANCOS DE DADOS DIGITAIS

ATHARVA Veda Samhitā

- Gretil:

http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/1_veda/1_sam/avs___u.htm

MANUSMṚTI

- Kyoto:

<http://www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/sanskrit/dharmas/manu.dhz>

- Gretil:

http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/4_dharma/smrti/manu2p_r.txt

ṚG-VEDA

- Sanscrit Web:

<http://www.sanskritweb.org/rigveda/index.html#L4>

- University of Texas:

<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/index.html>

ŚRĪ Cāṇakya Nīti Śāstra

- http://www.philosophy.ru/library/asiatica/indica/authors/kautilya/canakya_niti_sastra.html

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE A ÍNDIA

ALTEKAR, A. S. **The Position of Women in Hindu Civilization**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, 378 p.

AUBOYER, Jeannine. **A Vida Quotidiana na Índia Antiga**. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, 391 p.

_____. **Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 228 p.

_____; GOEPPER, Roger. **The Oriental World: India and South-East Asia/China, Korea and Japan**. London: Hamlyn, 1967, 176 p.

BALASUBRAMANIAN, R. **The Hindu Perspective of Man and the Cosmos. COSMOS Life Religion: beyond humanism**, Japan, Tenri University Press, 1998, p. 315-344.

- BASHAM, Arthur L. **The Wonder that was India**. A survey of the culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims. New Delhi: Rupa & Co., 2000, 569 p.
- _____. **A Cultural History of India**. Delhi: Oxford India Paperbacks, 2002, 585 p.
- BECK, Guy L. **Alternative Krishnas**. Regional and Vernacular Variations on a Hindu Deity. Albany, USA: SUNY Press (State University of New York Press), 2005, 217 p.
- BHATTACHARJI, Sukumari. **Women and Society in Ancient India**. Calcutta: Basumati Corp., 1994.
- BHATTACHARYA, Pradip. **Pancha-Kanya: The Five Virgins of Indian Epics**. A quest in search of meaning. Calcutta: Writers Workshop, 2005, 132 p.
- BHAWALKAR, Vanamala. **Women in the Mahābhārata**. Dealing with her Status, Education, Family & Social Life, Style Of Living, Dress, Moral Codes etc. New Delhi: Sharada Publishing House, 1999, 230 p.
- _____. **Eminent Women in the Mahābhārata**, 2 vols. New Delhi: Sharada Publishing House, 2002, 580 p.
- BIARDEAU, Madeleine. **India**. Translation F. Carter. London. New York: Studio Vista/Viking Press, 1961, 190 p.
- _____. **Clefs pour la Pensee Hindoue**. Paris: Éditions Seghers, 1972, 246 p.
- _____. **Stories about Posts: Vedic Variations around the Hindu Goddess**. Translation Alf Hiltebeitel, Marie-Louise Reiniche, and James Walker. Edited by Alf Hiltebeitel and Marie-Louise Reiniche. Chicago: University of Chicago Press, 2004, 358 p.
- CARPENTER, David. Language, Ritual and Society: Reflections on the Authority of the Veda in India. **Journal of the American Academy of Religion**, vol. 60, n. 1, 1992, p. 57-77.
- CLOTHEY, Fred W. **Religion in India: a historical introduction**. London: Routledge, 2006, 282 p.
- CREMO, Michael A. Purāṇic Time and the Archeological Record. **Back To Godhead**, Los Angeles, BBT, May/June 1995.
- DASGUPTA, Surendranath. **A History of Indian Philosophy**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, 5 vols.
- DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 1997, 412 p.
- EGENES, Thomas. **Introduction to Sanskrit**. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2000, 437 p.

FERREIRA, Mário, Alteridade e Similaridade: o discurso da diferença no *Brahma-purāṇa*. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 7, 1992, p.169- 179.

FLOOD, Gavin. **The Blackwell Companion to Hinduism**. USA: Blackwell, 2005, 599 p.

FONSECA, Carlos Alberto da. **Cabdaghama, o fogo interno do signo sânscrito**. 1981. 217 f. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1981.

_____. A mulher na Índia antiga: quando se apaga a brasa do incenso. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 1, p. 57-69, 1987.

_____. **Teias sobre o Sânscrito**: um estudo da consciência lingüística na Índia Antiga. 1988. 319 f. Tese (Doutorado em Lingüística) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Literatura Sânscrita: Formas e Formalizações. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 3, p. 55-67, 1991.

_____. A Literatura épica sânscrita. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 4, p. 69-85, 1991.

_____. Religião e Sociedade na Índia Antiga. In: CHEVITARESE, André Leonardo et al (Org.). **Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental**. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros/SENAI, 2000, p. 60-74.

_____. Alguns pontos de partida par uma reflexão sobre posturas sociolingüísticas no cotidiano lingüístico da Índia antiga. *Bhārata*, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 7, 1992, p. 61-96.

FRAWLEY, David; FEUERSTEIN, Georg; KAK, Subhash. **In Search of the Cradle of Civilization**. New Light on Ancient India. New Delhi: Motilal Barnasidass, 1999, 341 p.

FRAWLEY, David. **The Rig Veda and the History of India**. Rig Veda Bharata Itihas. New Delhi: Motilal Barnasidass, 2001, 364 p.

_____. **Gods, Sages and Kings**: Vedic Secrets of Ancient Civilization. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2003, 396 p.

GOKHALE, Balkrishna Govind. **Ancient India**: History and Culture, 4th ed. Bombay: Asia Publishing House, 1959, 224 p.

GONDA, Jan. **Les Religions de l'Inde**. Védisme et Hindouisme ancien. Paris: Payot, 1962, vol. 1, 435 p.

_____. The popular Prajāpati. **History of Religions**, Chicago, University of Chicago Press, vol. 22, No. 2, p. 129-149, Nov., 1982.

- GONZALEZ-REIMANN, Luis. **The Mahabharata and the Yugas**: India's Great Epic Poem and the Hindu System of World Ages. Asian Thought and Culture, vol. 51. San Francisco: San Francisco Printed Matters, 2002, 298 p.
- GOSVĀMĪ, Śrīla Gopāla Bhaṭṭa. **Sat-Kriyā-Sāra-Dīpikā**. West Bengal: The Bhaktivedanta Academy, 2005, 328 p.
- GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Readings in Vedic Literature**. New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1977, 240 p.
- GOVER, Charles E. **The Folk Songs of Southern India**. Montana: Kessinger Publishing, 2008, 332 p.
- GRISWOLD, Hervey D. **The Religion of the Rigveda**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1971, 392 p.
- GUPTA, Shakti M., **From daityas to devatas in Hindu mythology**, Mumbai: Somaiya Publications, 1973, 104 p.
- HARDY, Friedhelm. The Classical Religions of India. In: _____ (ed.). **The World's Religions**: The Religions of Asia. London: Routledge, 1990, p. 37-94.
- _____. **The Religious Culture of India**: Power, Love, and Wisdom. New York: Cambridge University Press, 1994, 613 p.
- HAWLEY, John Stratton; WULFF, Donna Marie (eds.). **The Divine Consort**: Radha and the *Goddesses of India*. Boston: Beacon Press, 1987, 414 p.
- HEEHS, Peter. Shades of Orientalism: Paradoxes and problems in Indian historiography. **History and Theory**, USA, Wesleyan University/Blackwell Publ., n. 42, p. 169-195, May/ 2003.
- HILLEBRANDT, Alfred. **Vedic Mythology**. New Delhi: Motilal Banarsidass, vols. 1/2, 1999.
- HOPKINS, E. Washburn. **Epic Mythology**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, 274 p.
- HOPKINS, Thomas. **The Hindu Religious Tradition**. Encino: Dickenson Publishing Company, 1971, 168 p.
- HILTEBEITEL, Alf. **The Cult of Draupadī**. Mythologies: From Gingee to Kurukshetra. Chicago: Chicago University Press, volume 1, 1988, 487 p.
- _____. **The Cult of Draupadī**. On Hindu Ritual and the Goddess. Chicago: The Chicago University Press, volume 2, 1991, 533 p.
- _____. **Rethinking the Mahābhārata**: a Reader's Guide to the Education of the Dharma King. Chicago: The Chicago University Press, 2001, 365 p.

- HUBERT, Henri ; MAUSS, Marcel. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In : MAUSS, Marcel. **Œuvres**. 1. Les fonctions sociales du sacré. Paris : Editions de Minuit, 1985, p. 193-324.
- ILIEVA, Gabriela N. **Decoding Gender in the Rig Veda**. The rhetoric of women's discourse. 2000. 194 f. Tese (Ph.D.) – University of Minnesota, 2000.
- IYER, Kolar Krishna; ACHARYA, Chikkerur D. **Great Men and Women of Puranas**. New Delhi: Motilal Banarsidass, s/d, 123 p.
- JAMISON, Stephanie W. **The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: myth and ritual in ancient India**. New York: Ithaca and London, 1991, 335 p.
- _____. Roles for women in Vedic Śrauta Ritual. In: SHARMA, Arvind (ed.). **Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition**. The Netherlands: Brill, 2005, p. 01-16.
- _____. **Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife: women, ritual, and hospitality in ancient India**. New York: Oxford University Press, 1996, 340 p.
- KEITH, Arthur Berriedale. **A History of Sanskrit Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1961, 575 p.
- _____. **The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, 683 p. (LANMAN, Charles R. (ed.). Harvard Oriental Series, vol. 31/32).
- KNAPP, Stephen. **Proof of Vedic Culture's Global Existence**. Detroit: The World Relief Network, 2000, 336 p.
- KNOTT, Kim. **Introducción al Hinduismo**. Traducción Jaime Suñén; Begoña Mateos. Madrid: Acento Editorial, 1999, 96 p.
- KOLLER, John M. Dharma: An Expression of Universal Order. **Philosophy East and West**, Vol. 22, No. 2 (On Dharma and Literature), p. 131-144, Apr., 1972.
- LESLIE, Julia. **Roles and Rituals for Hindu Women**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, 267 p.
- LINCOLN, Bruce. Gendered Discourses: the early history of *mythos* and *logos*. **History of Religions**, Chicago, vol. 36, n. 1, ago/1996, p. 1-12.
- _____. Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History and the Relative Prestige of Peoples. **History of Religions**, Chicago, vol. 42, n. 1, ago/2002, p. 1-18.
- MACDONELL, Arthur A. **A History of Sanskrit Literature**. New York: Haskell House Publishers Ltd., 1968, 472 p.
- _____. **A Vedic Reader for Students**. Madras: Oxford University Press, 1978, 263 p.
- _____. **Vedic Mythology**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2002, 189 p.

- MALAMOUD, Charles. **Cuire Le Monde**. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne. Paris: La Découverte, 1989, 335 p.
- MANIAN, Padma. Harappans and Aryans: old and new perspectives of ancient India History. **The History Teacher**, California, vol. 32, n. 1, p. 17-32, nov/1998.
- MENSKI, Werner J. Marital Expectations as Dramatized in Hindu Marriage Rituals. In: LESLIE, Julia. **Roles and Rituals for Hindu Women**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 47-67.
- MEYER, Johann J. **Sexual Life in Ancient India**. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1952, 591 p.
- MITRA, Priti. **Life and Society in the Vedic Age**. Calcutta, India: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966, 106 p.
- MONCÓ, Sofía. **Mujeres en los Vedas**. Himnos del Rg Veda y del Atharva Veda. Madrid: Alka, 1999, 149 p.
- MONIER-WILLIAMS, Sir Monier (ed.). **A Sanskrit-English Dictionary**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2002, 1372 p.
- MONTENEGRO, Lilian P. M. **Dyuta – dharma – dever divino, glória guerreira: aspectos lingüísticos e semânticos no dyutaparvan, do Mahabharata**. 1984. 2 vols. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1984.
- _____. Convenções sociais e figura feminina no discurso mítico-religioso e sua expressão na literatura épica sânscrita. **Bhārata**, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 1, p. 71-76, 1990.
- _____. O *fazer-saber* como um discurso do dever e sua emergência nos textos épicos de expressão sânscrita. **Bhārata**, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 3, p. 89-95, 1991.
- _____. **Disfarce e intertextualidade no Virātaparvan do Mahābhārata**. 1992. 349 f. Tese (Doutorado em Lingüística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1992.
- _____. O fazer-saber como um discurso do dever e sua emergência nos textos épicos de expressão sânscrita. **Bhārata**, Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 3, 1992, p. 89-95.
- _____. Os gêneros literários e o *Mahābhārata*: repensando a problemática. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS CLASSICOS. 1997, São Paulo. **Programa e Resumos...** São Paulo: SBEC, 1997, p. 80-81.
- MÜLLER, F. Max. **Lectures on the Science of Language**, 3th ed. London: Longman, 1862, 420 p.

- _____. **Essais sur la Mythologie Comparée.** La traditions et les coutumes. 10^e edition. Tradution George Perrot. Paris: Didier et Cie., 1873, 485 p.
- _____. **Biographies of Words** and the home of the Aryans. New York: Longmans, Green and Co., 1898, 278 p.
- _____. **The Six Systems of Indian Philosophy.** London, Wakeman Press, 2007, 512 p.
- _____. **Anthropological Religion.** London: Routledge/Thoemmes Press, 1997, 464 p . (TURNER, Bryan S. *The Early Sociology of Religion*, vol. 3)
- OLIVEIRA, Arilson S. de. **O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação:** da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishanava de Caitanya sob o olhar weberian. 2006. 723 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.
- PANDEY, Rajbali. **Hindu Samskāras.** Socio-religious study of the Hindu sacraments. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1982, 327 p.
- PATTON, Laurie L. **Bringing the Gods to Mind:** Mantra and ritual in early Indian sacrifice. Berkerly: University of California Press, 2005, 304 p.
- PINTCHMAN, Tracy. Genger Complementarity and Gender Hierarchy in *Purāṇic* Accounts of Creation. **Journal of the American Academy of Religion**, New York, Oxford University Press, vol. 66, no. 2, p. 257-282, 1998.
- RAGOZIN, Zanaide A. **Vedic India** (as Embodied Principally in the Rig-Veda). 2nd ed. New Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1961, 457 p.
- RAVERI, Massimo. **Índia e Extremo Oriente:** via da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedras, 2005, 231 p.
- RENOU, Louis. **La Poésie Religieuse de l'Inde Antique.** Paris: Presses Universitaires de France, 1942, 144 p.
- _____. **Littérature Sanskrite.** Paris: Maisonneuve, 1945, 160 p.
- _____. **Les Écoles Védiques et la Formation du Véda.** Paris: Imp. Nationale, 1947, 225 p.
- _____. **Sanskrit et Culture:** l'apport de l'Inde à la civilisation humaine. Paris: Payot, 1950, 189 p.
- _____. **Hinduísmo.** Tradução A. Blacheyre. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, 191 p.
- _____. **Religions of Ancient India.** New York: Schocken Books, 1968, 139 p.
- _____. **Vocabulaire du Rituel Védique.** Paris: C. Klincksieck, 1954, 176 p.
- _____. **Les Littératures de l'Inde.** 2e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, 126 p.

_____. **La Civilisation de l'Inde Ancienne**: d'après les textes sanskrits. Paris: Flammarion, 1981, 264 p.

ROCHA, Roberto do Carmo. **Mahabharata e Contradições**. Um estudo à luz do conceito de maya. 1999. 137 f. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1999.

_____. **Epopéias Indianas e Gregas**. Um Estudo da Construção dos Sujeitos. 2006. 238 f. Tese (Doutorado em Lingüística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

RODRIGUES, Hillary P. **Introducing Hinduism**. New York: Routledge, 2006, 368 p.

ROSEN, Steven (General Editor). **Vaiṣṇavī: Women and the Worship of Krishna**. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, 301 p.

_____. **The Hidden Glory of India**. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 2002, 191 p.

ROY, Kumkum (ed.). **Women in Early Indian Societies**. New Delhi: Manohar Publ., 2005, 335p. (CHATTOPADHYAYA, B. D., gen. ed. *Readings in Early Indian History*)

SASTRI, Shakuntala Rao. **Women in the Vedic Age**. 4th ed. Delhi: Bharatiya Vidya Bhavan, 1969, 187 p.

SATYAVRATA, Siddhantalankar. **Heritage of Vedic Culture**. A pragmatic presentation. Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co. Pvt. Ltd., 1969, 356 p.

SHATTUCK, Cybelle. **Hinduismo**. Lisboa: Calmann & King Ltd., Col. Religiões do Mundo, 1999, 126 p.

SCHMIDT, Hanns-Peter. **Some Women's Rites and Rights in the Veda**. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987, 134 p.

SINGER, Milton (ed.). **Krishna: Myths, Rites and Attitudes**. Chicago: University of Chicago Press, 1966, 277 p.

SMITH, Brian K. Ritual perfection and ritual sabotage in the Veda. **History of Religions**, Chicago, University of Chicago Press, vol. 35, n. 4, p. 285-306, May/1996.

_____. Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification. **Numen**, Netherlands, Brill Publ., vol. 36, fasc. 2, p. 189-224, Dec. 1989.

_____. **Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion**. New York: Oxford University Press, 1989, 265 p.

_____. **Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origin of Caste**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994, 408 p.

- SMITH, Frederick M. Indra's curse, Varuṇa's noose, and the Suppression of the woman in the Vedic Śrauta Ritual. In: LESLIE, Julia. **Roles and Rituals for Hindu Women**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 17-45.
- STORK, Hélène. Mothering rituals in Tamilnadu: some magico-religious beliefs. In: LESLIE, Julia. **Roles and Rituals for Hindu Women**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 89-105.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **The Buddhist Saints of The Forest and The Cult of Amulets**. New York: Cambridge University Press, 1988, 417 p.
- THAPAR, Romila. **A History of India**. England: Penguin Books, 1978, 2 vols.
- _____. The Theory of the Aryan Race and India: History and politics. **Social Scientist**, New Delhi, vol. 24, n. 1/3, p. 3-29, jan-mar/1996.
- _____. **Time as a Metaphor of History: Early India**. New Delhi: Oxford University Press, 1996, 64 p.
- _____. **Ancient Indian Social History: Some Interpretations**. New Delhi: Orient Longman, 2006, 350 p.
- THOMPSON, Richard L. **Mysteries of the Sacred Universe: The Cosmology of the Bhagavata-Purana**. Alachua, FL: Govardhan Hill Publishing, 2000, 373 p.
- TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. **Filosofía de La Índia**. Del Veda al Vedānta: el sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental. Barcelona: Ed. Kairós, 2008, 736 p.
- TYAGI, Jaya G. Hierarchical Projections of Women in the Household. Brahminical perceptions recorded in the Early Grhyasutras c. 800-500 B.C. **Social Scientist**, New Delhi, Tulika Print Communication Services, Vol. 32, n. 5/6, p. 3-20, May-Jun, 2004.
- VAN BUITENEN, Johannes A. B; ROCHER, Ludo (Org). **Studies in Indian Literature and Philosophy**. Collected Articles of J.A.B. Van Buitenen. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1988, 339 p.
- VARGAS, Maria Valéria A. de Mello. As Diversas Feições do Comportamento da Mulher Observados nos Textos da Literatura Sânskrita Clássica. **Bhārata, Cadernos de Cultura Indiana**, São Paulo, n. 1, p. 77-85, 1987.
- VATS, S.; MUDGAL, Shakuntala (eds.). **Women and Society in Ancient India**. Faridabad (India): Om Publications, 1999, 330 p.
- VEPA, Kosla. The Pernicious Effects of Misinterpreted Greek Synchronism in Ancient Indian History. **International Conference on Indian History**, New Delhi, 9-11/jan, 2009, disponível em <http://www.scribd.com/doc/12314897/The-Pernicious-Effects-of-the-Misinterpreted-Greek-Synchronism-in-Ancient-Indian-History>, acessado em 23/03/2009.

- WEBER, Max. **The Religion of India**. The sociology of Hinduism and Buddhism. Translation Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe: The Free Press, 1958, 392 p.
- WHICHER, Ian. The liberating role of *samśkāra* in classical *yoga*. **Journal of Indian Philosophy**, Netherlands, Springer, n. 33, p. 601-630, 2005.
- WHITAKER, Jarrod L. **Drinking Status, Wearing Duty: Magic, Power, and Warrior Ethics in Ancient India**. 2005. 546 f. Tese (Doutorado em História das Religiões) – Faculty of the Graduate School of The University of Texas/Austin, University of Texas at Austin, 2005.
- WINTERNITZ, Maurice. **History of India Literature**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, 3 vols.
- ZIMMER, H.; CAMPBELL, J. **Philosophies of India**. New Jersey: Princeton University Press, 1969, 687 p.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS GERAIS

- AGNOLIN, Adone. **O Appetite da Antropologia**. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005, 403 p.
- _____. Prefácio. In: MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005, pp. 11-33.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. São Paulo: Bertrand Brasil-Difel, 1987, 180 p. [FFLCH /801^B294mp^7.ed.]
- BIANCHI, Ugo (ed.). **Transition rites**. Cosmic, social, and individual order. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1986, 289 p.
- BRELICH, Angelo. **Gli eroi greci: un problema storico-religioso**. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1958, 409 p.
- _____. Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica. Bonn: R. Habelt, 1961, 84 p.
- _____. **Introduzione alla storia delle religioni**. Roma: Ateneo, 1966, 364 p.
- _____. **Religione e storia delle religioni**. Bari: Laterza, 1988, 117 p.
- BURKERT, Walter. **Homo Necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth**. Translation Peter Bing. Berkeley: University of California Press, 1983, 334 p.
- _____. **Ancient Mystery Cults**. Cambridge: Harvard University Press, 1987, 181 p.

- _____. **Greek Religion**. Translation John Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 2003, 493 p.
- DE MARTINO, Ernesto (ed.). **Magia y Civilización**. Traducción de Marino Ayerra. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1965, 232 p.
- _____. **Le Monde Magique**. Traduction Marc Baudoux. Paris: Institut d’édition Sanofi-Synthélabo, Collection Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999, 593 p.
- _____. **The Land of Remorse**. A study of Southern Italian Tarantism. Translation Dorothy Louise Zinn. London: Free Association Books, 2005, 332 p.
- DETIENNE, Marcel. **A Invenção da Mitologia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio. Brasília, D.F.: UnB, 1998, 248 p.
- DORSON, Richard M. The Eclipse of Solar Mythology. **The Journal of American Folklore**, vol. 68, n. 270, p. 393-416, out/dez/1955.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, 609 p.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978a, tomo II, vol.1, 360 p.
- _____. **O Mito do Eterno Retorno**: arquétipos e repetição. Lisboa: Edições 70, 1978b, 174 p.
- _____. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, 178 p.
- _____. **Mito e Realidade**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998a, 179 p.
- _____. **Tratado de História das Religiões**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998b, 479 p.
- _____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b, 191 p.
- FENNELL, Barbara A. **A History of English: A Sociolinguistic Approach**. Oxford: Blackwell Publishing, 2001, 284 p.
- FRAZER, James G. **The magic art and the evolution of kings**. New York: The Macmillan Company, 1951, 2 vols.
- FUNARI, Pedro Paulo A. et al (Orgs.). **Amor, Desejo e Poder na Antigüidade**: relações de gênero e representações do feminin. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003, 390 p.
- _____. **Antigüidade Clássica**: A História e a Cultura a partir dos Documentos. 2ª ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003b.
- IGGERS, Georg G. Historicism: The History and Meaning of the Term. **Journal of the History of Ideas**, USA, University of Pennsylvania Press, vol. 56, n. 1, p. 129-152, jan./1995.

- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org.) **História Geral da África**. I. Metodologia e Pré-História. Trad. de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática, 1980, p. 181-218.
- HAVELOCK, Eric A. **A Revolução da Escrita na Grécia e suas conseqüências culturais**. Tradução Ordep José Serra. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/Paz e Terra, 1996, 370 p.
- HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. 3ª ed. Tradução, introdução e comentários de LAFER, Marly de C. N. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1996.
- LEE, Dwight E.; BECK, Robert N. The Meaning of "Historicism". **The American Historical Review**, USA, American Historical Association, vol. 59, n. 3, p. 568-577, abr./1954.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Irene Ferreira et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, 544 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 4ª ed. São Paulo: Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1970, 320 p.
- _____. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 2000, 93 p.
- MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005, 196 p.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, 536 p.
- MAZZOLENI, Gilberto. **O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica**. Tradução Liliana Laganá e Hylío L. Fernandes. São Paulo: EDUSP, 1992, 231 p.
- _____. **Storia, religioni, culture: prospettive di metodo**. Roma: Goliardica, 1994, 230 p.
- PETTAZZONI, Raffaele. Il metodo comparativo. **Numen**, Netherlands, Brill Publ., vol. 6, fasc. 1, p. 1-14, Jan. 1959.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, 3 vols.
- SABBATUCCI, Dario. Raffaele Pettazzoni. **Numen**, Netherlands, Brill Publ., vol. 10, fasc. 1, pp. 1-41, jul./1963.
- _____. **Essai sur le mysticisme grec**. Traduction Jean-Pierre Darmon. Paris: Flammarion, Collection Idées et Recherches, 1982, 270 p.
- SCARPI, Paolo. **Politeísmos: as religiões do mundo antigo**. São Paulo: Hedra, 2005, 245 p.
- SAUNDERS, Georges R. "Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martin. **American Anthropologist**, USA, Blackwell Publishing, vol. 95, n. 4, p. 875-893, dez./1993.

- SHRIMALI, Krishna M. Religion, Ideology and Society. **Social Scientist**, New Delhi, vol. 16, n. 12, p. 14-60, dez/1988.
- SPROUL, Barbara C. **Mitos Primais**. Tradução Tomás R. Bueno. São Paulo: Siciliano, 1994, 408 p.
- VENTURI, Pietro Tacchi. **Storia Delle Religioni**. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1944, 2 vols.
- _____. **Magic, science, religion, and the scope of rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 187 p.
- _____. **Culture, Thought, and Social Action: an anthropological perspective**. Cambridge: Harvard University Press, 1985, 411 p.
- TOYNBEE, Arnold. **Civilization on Trial and The World and The West**. New York: Meridian Books, 1958, 348 p.
- VIAN, Francis; BLOCH, Raymond et al. **Le Religioni nel Mondo Clássico**. Bari: Laterza, 1993, 346 p.