

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DEPARTAMENTO DE DIREITO**

RENATO ÁVILA SILVA

**O DIREITO TRADICIONAL HINDU: ANÁLISE DE UM SISTEMA
JURÍDICO INTEGRAL**

FLORIANÓPOLIS

2017

RENATO ÁVILA SILVA

**O DIREITO TRADICIONAL HINDU: ANÁLISE DE UM SISTEMA
JURÍDICO INTEGRAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à banca examinadora da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientador: Professor Paulo Roney Ávila Fagundez, Dr.

FLORIANÓPOLIS

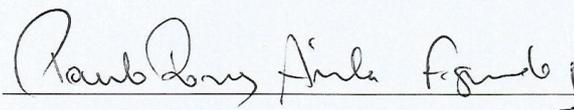
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

TERMO DE APROVAÇÃO

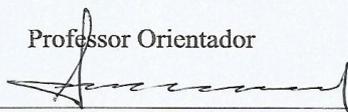
O presente Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “O Direito Tradicional Hindu: Análise de um Sistema Jurídico Integral”, elaborado pelo acadêmico Renato Ávila Silva, defendido em 14/07/2017 e aprovado pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10 (dez), cumprindo o requisito legal previsto no art. 10 da Resolução nº 09/2004/CES/CNE, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 01/CCGD/CCJ/2014.

Florianópolis, 14 de julho de 2017.



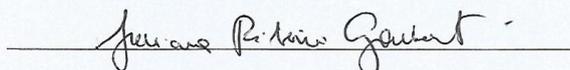
Paulo Roney Ávila Fagundez

Professor Orientador



Antônio Carlos Wolkmer

Membro da Banca



Juliana Goulart

Membra da Banca



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências Jurídicas
COORDENADORIA DO CURSO DE DIREITO

TERMO DE RESPONSABILIDADE PELO INEDITISMO DO TCC E
ORIENTAÇÃO IDEOLÓGICA

Aluno(ã): Renato Ávila Silva

RG: 4.169.602

CPF: 047.773.239-94

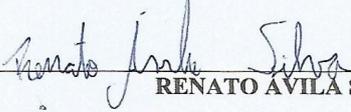
Matrícula: 09122033

Título do TCC: O DIREITO TRADICIONAL HINDU: ANÁLISE DE UM SISTEMA JURÍDICO INTEGRAL

Orientador(a): Professor Paulo Roney Ávila Fagundez

Eu, Renato Ávila Silva, acima qualificado (a); venho, pelo presente termo, assumir integral responsabilidade pela originalidade e conteúdo ideológico apresentado no TCC de minha autoria, acima referido

Florianópolis, 14 de julho de 2017.



RENATO ÁVILA SILVA

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a minha *Alma Mater*, Universidade Federal de Santa Catarina, por ter servido de *gurukula* e me permitir realizar os estudos de formação nestes importantes anos de minha vida.

Em segundo lugar, agradeço ao meu orientador, por ter me permitido, e reconhecido, o esforço de adentrar neste gênero pouco usual de elucubrações.

Agradeço, sobremaneira, aos meus familiares, pelo suporte e amizade que me tem nutrido desde o meu primeiro hálito, em especial a minha mãe, Rita, e avós, Norton e Maria.

Cumprimento, também, cordialmente, os meus amigos Bruno e Gustavo pelo companheirismo e convivência enriquecedora.

Saúdo, por fim, os meus colegas de desventuras intelectuais dentro do *sanatana dharma*, Amit, Shivnath e Daniel.

RESUMO

SILVA, Renato Ávila. **O DIREITO CLÁSSICO HINDU: ANÁLISE DE UM SISTEMA JURÍDICO INTEGRAL**. 2017, p. (Bacharelado em Direito – Área: Direito Comparado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Florianópolis, 2017.

O eixo teórico desta pesquisa está na análise dos elementos jurídicos que se pode extrair das fontes da tradição hindu, sobretudo através de suas escrituras de escopo legal, conhecidas como *Smritis*, da qual a mais conhecida no ocidente foram As Leis de Manu. Esta cultura jurídica foi tomada em sua singularidade, e não como tela de projeção para os conceitos do direito ocidental. Destinou-se, principalmente, muitos capítulos a análise das principais categorias teóricas e os fundamentos do raciocínio indiano em temas como organização social, administração da justiça e certos tópicos de direito material, como os 18 títulos legais ou *vyavaharapadas*. Deu-se um destaque ao sistema de *varnas* e *ashramas*, que é tido pelos próprios tratados de direito hindu, os dharmashastras, como o principal eixo normativo da sociedade védica. Por fim, também se trabalhou com as concepções hindus de processo, sobretudo na figura do *vyavahara*, espécie de procedimento legal, e mesmo alguns elementos punitivos da justiça tradicional hindu, como *danda* e *prayascitta*, as punições e penitências. Deste modo, desenhou-se um quadro axiológico e topográfico do direito na tradição hindu, privilegiando uma visão de sistema sobre as especificidades da hermenêutica oriental, sem insistir tanto em casuísticas de direito material.

Palavras-chave: Direito hindu. Teoria do direito. Direito religioso. Direito comparado. História do direito.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A TRADIÇÃO HINDU	10
1.1. HINDUÍSMO OU <i>SANATANA DHARMA</i>	10
1.2. <i>DHARMA</i>	11
1.3. ESCOPO TEMÁTICO DAS ESCRITURAS HINDUS	12
1.4. <i>DARSHANAS</i> - AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DO HINDUÍSMO	14
1.5. FRONTEIRA ENTRE DIREITO, ÉTICA E RELIGIÃO NO HINDUÍSMO	16
2. OS FUNDAMENTOS DO DIREITO HINDU	20
2.1. AS TRÊS FONTES DO <i>DHARMA</i> : <i>SHRUTI</i> , <i>SMRITI</i> E <i>ACHARAS</i>	20
2.2. CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS: DO <i>MIMAMSA</i> AOS <i>DHARMASHASTRAS</i>	25
2.3. DOS <i>DHARMAS</i> EM ESPÉCIE	28
2.4. <i>VARNASHRAMA-DHARMA</i> : O EIXO NORMATIVO DA CIVILIZAÇÃO HINDU	30
2.4.1. <i>PURUSHARTHA</i> : OS OBJETIVOS DA VIDA HUMANA	31
2.4.2. <i>VARNA</i> : FORMA DA SOCIEDADE	34
2.4.3. <i>ASHRAMA</i> : ORDENS DE DISCIPLINA INDIVIDUAL	38
2.4.3.1. <i>BRAHMACHARYA</i> : O ESTUDANTE	43
2.4.3.2. <i>GRYHASTHA</i> : O PAI DE FAMÍLIA	45
2.4.3.3. <i>VANAPRASTHA</i> : O EREMITA	46
2.4.3.4. <i>SANNYASA</i> : O ASCETA RENUNCIANTE	48
2.4.4 <i>VARNASHRAMA-DHARMA</i> E A DOUTRINA DAS QUATRO IDADES	51
3. ELEMENTOS DE DIREITO MATERIAL E PROCESSUAL NOS SHASTRAS HINDUS	54
3.1. <i>VYAVAHARA</i> : INSTRUÇÃO PROCESSUAL	54
3.2. PLURALISMO JURÍDICO HINDU	57
3.3. <i>VYAVAHARAPADAS</i> : OS DEZOITO TÍTULOS DE DIREITO CIVIL E PENAL ..	59
3.4. <i>DANDA</i> E <i>PRAYASCITTA</i> : ELEMENTOS PUNITIVOS DO DIREITO HINDU ...	64
CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
REFERÊNCIAS	68

INTRODUÇÃO

Quando se toma por absoluta a divisão entre os domínios da lei positiva e do sagrado, não se está aqui a fazer ciência jurídica apenas, mas se está a colocar em palavras um paradigma que vigora no ocidente moderno, denominado por muitos autores como secularização. Entretanto, ao se examinar a organização social e jurídica dos povos do mundo, o que se percebe é que essas fronteiras nas comunidades tradicionais estão mais diluídas, isso quando são existentes.

A Índia, em todo seu exotismo oriental, não representa um caso único a este respeito. Aqui faço referência aos sistemas jurídicos de dois povos que são mais familiares aos ocidentais: os judeus e muçulmanos. Hoje é frequente em nossos noticiários as referências a xária islâmica, e em menor grau também se reconhece a halachá dos judeus. Pode-se, nestes dois casos, isolar conceitualmente esses fenômenos na alcunha do que se popularizou chamar de “direito religioso”; considero, porém, inadequado reduzi-los a fenômenos exclusivamente religiosos, visto que ambos os sistemas legais tradicionais dos muçulmanos e hebreus regulam todos os elementos que consideramos jurídicos. Isto é, não só os comportamentos diretamente envolvidos com a prática religiosa, como jejuns, ritos e abluções são de interesse da xária. A organização política islâmica, seu código civil, penal, tudo isso é objeto de uma intensa formulação exegética, jurisprudencial que carrega uma grande autonomia com relação a quaisquer fontes ocidentais e modernas de práxis jurídica.

Assim, abordar a questão do direito clássico hindu é um pouco similar. Nele encontramos uma miríade de escritos técnicos, de comentários e glosas, porém as coisas não estão separadas e estanques por temas como em nossas instituições e corpos doutrinários. Com efeito, a mera leitura de uma obra mais conhecida pela academia ocidental, como As Leis de Manu, coloca o estudioso frente a formulações éticas que estão lado a lado com direito de casamento e de sucessão, elementos de direito criminal que se fazem acompanhar de prescrições de penitências para o condenado, desejando-lhe mitigar as consequências transcendentais de suas faltas e, também, isto tudo, permeado continuamente por valores que são mais claramente identificados como religiosos, de um ponto de vista cristão.

Seguindo os exemplos já citados, a sociedade secular moderna não será aqui tomada como o critério com o qual as demais culturas do mundo serão avaliadas, senão como mais uma realidade a ser estudada por esse mesmo gênero

de elucubrações teóricas. Sempre que possível serão os hindus por eles mesmos a falarem, ou a opção por autores que tenham superado o colonialismo intelectual do século XIX.

Sobre a delimitação de tópicos, cabe dizer que a tradição hindu traça sua origem até tempos imemoriais, ao menos até os idos pré-históricos, a se considerar Mohenjo Daro e Harappa. Sua biblioteca possui uma infinidade de registros escritos e textos sagrados, alguns dos quais individualmente mais volumosos que a bíblia cristã. Sendo assim, conhecer a tradição hindu de forma ampla e aprofundada é algo inumano até para alguém alfabetizado na Índia. Conseqüentemente, a escolha expositiva privilegiou a apresentação das categorias teóricas mais relevantes, sua axiologia e a forma social, sobretudo o sistema de castas e ordens, ou *varnashrama-dharma*, e as *purusharthas*, as finalidades da vida humana.

Também é importante dizer que a escolha do direito tradicional hindu implica que não estaremos aqui a falar do direito da Índia em si, composto nos dias atuais pelas assimilações seculares das formas ocidentais de fazer política e legislação. Tampouco trataremos de outros sistemas legais que fizeram parte de sua história, como da xaria islâmica que por muitos séculos vigorou em porções expressivas de seu território. Essas diferentes ordens jurídicas conviveram durante o período colonial britânico, a ocidental, a hindu e a islâmica. O foco será, reforço, naqueles elementos escolásticos, normativos e filosóficos relacionados a esfera jurídica e política do hinduísmo.

Serão abordados os fundamentos hermenêuticos do direito clássico hindu, sua gênese numa tradição exegética, chamada *Purva Mimamsa*, e o percurso intelectual que permitiu o advento dos tratados sobre *dharma*, sua principal fonte doutrinária.

1. A TRADIÇÃO HINDU

Antes de adentrarmos a seara do direito hindu, que ocupa posição central deste estudo, é preciso primeiramente definir melhor esta superestrutura axiológica e conceitual conhecida como Hinduísmo ou mais propriamente como *Sanatana Dharma*.

1.1. HINDUÍSMO OU SANATANA DHARMA

Hinduísmo é o termo mais difundido no mundo inteiro, é, porém, uma denominação pouco familiar para os nativos da Índia. O termo deriva de *Sindh*, o rio Indo, que atravessa o atual Paquistão, que era antes do desmembramento um estado da Índia chamado também de *Sindh*. Como costuma ser o caso, hindu é uma denominação criada por outros povos para se referir às civilizações do subcontinente indiano (DUTTA, 2013, p. 2). Havia ali um grande número de culturas e reinos, onde cabe uma analogia com as antigas Cidades-Estados da Grécia. Na Hélade havia também muita diferença regional, mas ao mesmo tempo existia uma identidade compartilhada, fruto de um núcleo cultural e espiritual comum. Com a Índia é um pouco o mesmo caso, e tal qual nunca ocorreu a um grego a necessidade de dar um nome a sua religião natural, foi ela batizada posteriormente como helenismo. De modo similar, um hindu não é simplesmente um adepto de uma religião chamada hinduísmo, é antes um integrante de uma determinada sociedade que teve suas práticas rituais e doutrinas qualificadas com este nome.

Assim, hinduísmo é um conceito europeu. Quando Alexandre liderou as tropas da Grécia e da Pérsia para a Índia, eles identificaram o povo pelo nome do rio. Em persa “S” é uma consoante muda e logo surgiu *Hind*. Tanto o nome do país quanto da religião deriva disso. O nome que os indianos dão ao seu país é *Bharatvarsh*, ou simplesmente *Bharata*, como no grande épico *Mahabharata*, consagrado no primeiro artigo da constituição indiana.

Sobre a identificação que os próprios hindus entendem que traduz mais adequadamente suas convicções é o de *Sanatana Dharma*, que pode se entender meramente como “o *dharma* eterno”, perene. *Dharma* é uma palavra que normalmente não se traduz, devido a uma riquíssima polissemia do sânscrito, que

pouco encontra paralelos em línguas ocidentais, podendo ser contextualmente adaptada para nossa língua. Alguns, neste caso, traduziriam como a “lei eterna”, ou *sophia perennis*(GUÉNON,2001 p. 76).

1.2. DHARMA

Prosseguindo ainda com o sentido de *dharma*, fazemos menção a exposição do jurista britânico atuante no período colonial da Índia, John Woodrooffe, que, ele mesmo convertido e iniciado no *Sanatana Dharma*, expusera através de seu pseudônimo literário Arthur Avalon (1918, p. 3). Ele explica que o mundo é uma Ordem, um Cosmos, em contraposição a desordem, *adharma*. *Dharma* não é uma lei imposta a todos por um legislador celeste, mas a própria natureza das coisas, um princípio em busca de autorrealização - a expressão da verdadeira natureza de algo - assim, este princípio que mantém o Todo unido como um organismo ele chama de *dharma*.

Complementando, o metafísico francês Rene Guénon, definiria *dharma* do seguinte modo:

Essa palavra, na sua significação mais geral não designa outra coisa que uma "maneira" de ser; (...) a natureza essencial de um ser. Compreendendo todo o conjunto de suas qualidades ou propriedades características, e determinando, essas tendências ou disposições que ela implica, o modo pelo qual esse ser se comporta, seja em totalidade, seja em relação a cada circunstância particular. A mesma noção pode ser aplicada não só para um único ser, mas para uma coletividade organizada, para uma espécie, para todo o conjunto dos seres, de um ciclo cósmico ou de um estado de existência, ou mesmo para a ordem total do Universo; trata-se então, num ou noutro grau, da conformidade à natureza essencial dos seres, realizada na constituição hierarquicamente ordenada de seu conjunto; trata-se também, por consequência, do equilíbrio fundamental, da harmonia integral resultante dessa hierarquização, a que se reduz, aliás, a noção mesma de "justiça", quando é despojada de seu caráter especificamente moral. (GUÉNON, 2009, p. 138)

Dharma é, pois, a noção central desta tradição. Mesmo quando falamos de um direito hindu, a noção fundamental de suas formulações teóricas é a de *dharma*, como vemos nos *dharmashastras*, não a de lei, justiça ou direito. Portanto, a dimensão jurídica é apenas uma das implicações da ideia de *dharma*,

então, a depender do contexto (GALANTER; HAYDEN, 2000), *dharma* pode sim ter acepções próximas de lei ou conduta apropriada, mas segundo o sentido das palavras de Guénon, da conformação mesmo de um organismo coletivo com suas ações e natureza. Assim, em certo sentido, Dharma é lei, mas num tom impessoal e não antropomórfico. Assim que num dos tratados sobre dharma mais celebrados, As Leis de Manu, justamente se reivindica a autoria a Manu que é como uma espécie de fundador cósmico das humanidades desse ciclo, portanto, é como se ele desse a sua própria lei para esta época (GUÉNON, 2009, p. 139).

Em sentido ainda metafísico, podemos conferir nas palavras de um Swami hindu, Krishnananda (s.d., on-line), que o considera como um princípio estruturante do cosmos, comparável a força gravitacional que mantém a integridade de um corpo sólido. E *Sanatana Dharma* é uma ideia de lei eterna, e não o costume ou religião de um país ou povo, como o termo hinduísmo dá a entender. Todos os *dharmas* menores, locais e relativos, fazem sentido apenas *vis-à-vis* e consoante ao *Dharma* universal. É, inclusive, nesse sentido, de *dharma* localizado, que muitos hindus enxergam certos fenômenos religiosos estrangeiros e não necessariamente como religião errada, falsa e herética. Motivo, talvez, pelo qual existe tão pouca ênfase em conversões na Índia.

1.3. ESCOPO TEMÁTICO DAS ESCRITURAS HINDUS

Tal como *dharma* é um princípio determinante da natureza de todos os entes criados, não existe propriamente uma dimensão exclusivamente religiosa, em oposição aos demais campos do saber humano, nas escrituras hindus. O próprio termo que os hindus utilizam para as escrituras, *shastra*, também possui uma acepção de domínio do conhecimento. Assim, existem *shastras* sobre astronomia, lógica, arquitetura, dança, música, política, economia, e também direito, bem como inúmeros outros tópicos.

Dentre as principais escrituras que nos ocuparemos mais detidamente, pelo seu valor jurídico, estão os *dharmashastras* e *dharmasutras*, que podem ser traduzidos como tratados sobre *dharma*. São textos que habitam um lusco-fusco entre direito, ética e teologia.

O grande estudioso do direito hindu, Davis Jr. (2010, p. 3), diria que o próprio direito é uma teologia da vida comum. Isto é, diz o autor, quando se faz uma interface entre a esfera do sagrado e a vida ordinária, ela se manifesta como regulações, mandamentos, proibições, tabus, valorações positivas e negativas que ressignificam as condutas humanas e modos de vida segundo uma base estável de referência.

Deste modo, o escopo temático das escrituras hindus vai além do que nós ocidentais associamos como sendo o plano da religião. Normalmente o que se projeta do oriente para cá dá a entender que as formas espirituais asiáticas são compostas unicamente de escritos místicos e sapienciais, enquanto que essa importante dimensão de pensamento político e legal produzida, pela religião da Índia, por exemplo, é pouco reconhecida.

Outro tema que é objeto de grande formulação nas escrituras hindus são os objetivos da vida humana, que terão capítulo próprio mais à frente. Com efeito, a ideia é que existem quatro motivações humanas universais: *kama*, *artha*, *dharma* e *moksha*. *Kama* é o elemento do prazer e do deleite estético. Este é o tema do *Kama Sutra*, um tratado sobre o prazer. Refiro-me ao original, e não as edições adulteradas de acrobacias sexuais que se vendem em bancas de revista. *Artha*, referente ao desenvolvimento econômico e material, é o tópico do *Arthashastra* de Cautilia, obra muito relevante de teoria do estado e mesmo de direito, só que do ponto de vista das autoridades políticas. A terceira parte do *Arthashastra* trata basicamente de direito. *Moksha*, libertação espiritual, é a finalidade mais propriamente reconhecível na maioria dos tratados hindus. Temos, finalmente, os *dharmashastras* e *dharmasutras*, escritos que tem o *dharma* como tema central, numa acepção mais ética e normativa.

Estes grupos de *shastras* são o que há de mais relevante na questão jurídica, mas não foram fenômeno isolado. A esses textos muitas vezes se seguiu uma grande coleção de comentários, que dão testemunho de uma tradição escolástica paralela a estas composições bibliográficas. Não se deve, portanto, ver nesses escritos um elemento isolado, mas uma atividade que corre em paralelo ao desenvolvimento intelectual dessas escolas filosóficas. Outrossim, deve-se tomá-los como um evento paralelo, ou até mesmo um registro parcial e periódico das ideias e

experiências de uma cadeia de sábios e discípulos, o que os hindus denominam de *parampara*.

1.4. DARSHANAS - AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DO HINDUÍSMO

Prosseguindo o raciocínio, quando se fala em *Mimamsa*, que é uma tradição de teor hermenêutico, há que se ter em mente que os registros escritos são apenas uma fração, ou melhor, um produto intelectual dessa *darshana*, como se chama na tradição hindu os diferentes pontos de vista reconhecidos (GUÉNON, 2009, p. 152). Esses escritos não vivem de modo independente e autônomo, mas acompanham o labor de grupos e linhagens de mestre e discípulos, *parampara*, que os desenvolvem e estudam.

As *darshanas* são seis, e podem ser explicadas como diferentes escolas filosóficas e iniciáticas da Índia consideradas ortodoxas, ou *astika*. As *darshanas*, esses pontos de vista diferentes, são como que adaptações da própria tradição aos diferentes tipos de inclinação humana aos assuntos transcendentais, com suas respectivas ênfases e métodos de conhecimento e ascese. Além do referido *Mimamsa*, são muito conhecidos também o *Yoga*, o *Vedanta*, e em menor grau *Nyaya*, *Samkhya* e *Vaisheshika* (GUÉNON, 2009, p. 157).

A primeira *darshana* é o *Vaisheshika*, que muitas vezes é traduzido como uma física. É na verdade uma escola com grande foco na questão da *Prakriti*, que é o elemento feminino, considerada a “matéria-prima” de tudo que é relacionado a manifestação, e não simplesmente a materialidade como alguns reduzem. Nas escolas de interesse mais cosmológico, normalmente se entende mesmo as dimensões psíquicas e as potencialidades informais como fruto dessa *prakriti*. É, aliás, um conceito que tem certo parentesco com o *Maia* do *Vedanta*. Os sábios do *Vaisheshika* já trabalhavam com as noções de *gunas* (LEMAITRE, 1958, p. 46), ou propriedades da *prakriti* - *tamas*, *rajas*, *sattva* - e também com os *mahabhutas*, os cinco elementos - água (*apa*), fogo (*tejas*), terra (*prithvi*), ar (*vayu*) e éter (*akasha*) -, de modo que alguém poderia reconhecer nesta tradição um parentesco distante e analógico com os pré-socráticos.

A segunda *darshana* é o *Nyaya*, traduzido como lógica em muitos casos. O propósito desta era também as sondagens do espírito, fazendo uso de dezesseis elementos das operações de inteligência, os *padharthas* (LEMAITRE, 1958, p. 48).

O *Samkhya*, a terceira *darshana*, é extremamente importante porque ele está na origem intelectual da visão de mundo do *Yoga* e do *Tantra*. O escopo do *Samkhya* se dá pela dualidade de *prakriti* e *purusha* e a doutrina dos *tattvas*. Seu sábio mais popular é o fundador Kapila Muni.

A quarta *darshana*, o *Yoga*, que vai muito além das ginásticas praticadas em certos recantos *new age* e academias de pilates americanas. O *Yoga* é uma metodologia de realização espiritual com uma riqueza metafísica muito grande. As posturas do *Yoga*, conhecidas como *asanas*, no sistema de Patanjali eram apenas um dos oito membros do *Ashtanga Yoga*. Os personagens e realizados mais populares do *yoga* são de número infindável, mas podemos citar, além do próprio Patanjali, Gorakshanath, o criador do *Hatha Yoga*.

A quinta *darshana* é o *Mimamsa*, que significa investigação, e é um ponto de vista com muita ênfase no *dharma* e na hermenêutica dos *Vedas*. O método do *Mimamsa* era composto por cinco partes. Primeiro se estabelecia a questão a ser tratada, *visaya*. Em seguida formulava-se a dúvida que ela comportava, *sansaya*. Depois se desenvolvia uma preliminar possível, *utarapaksa*, que pode encerrar com uma refutação definitiva. Em seguida tínhamos o *sidhanta*, a conclusão (LEMAITRE, 1958, p. 53) que pode, por fim, se conectar com sentenças relevantes, *samgati*. O *Mimamsa* será mais referenciado na segunda parte do trabalho.

A sexta *darshana* é o *Vedanta*. O corpo de escrituras conhecidas como *Upanishads* são frequentemente associadas ao *Vedanta*, que é entendido como uma tradição exegética destes *shastras* por alguns autores (LEMAITRE, 1958, p. 54). Poder-se-ia discordar dessa definição por ela inverter a relação causal, já que o texto escrito frequentemente dá testemunho da comunidade que os produziu. Ainda sobre o *Vedanta*, a maior parte do vocabulário utilizado para tratar dos assuntos metafísicos hindus deve-se a ele: *ishvara*, *hyraniagarbha*, *jiva*, *advaita*, etc. Alguns dos mestres mais famosos dessa tradição foram Ramanuja e Shankaracharya.

1.5. FRONTEIRA ENTRE DIREITO, ÉTICA E RELIGIÃO NO HINDUÍSMO

A historiografia jurídica tende a se fixar no percurso do desenvolvimento do direito ocidental, desde a antiguidade até os dias atuais, tomando ele como um fenômeno estritamente europeu e, diriam alguns, romano em sua origem. Mesmo reconhecendo neste um espírito original, e de alto grau de sofisticação, não é Roma um caso único de existência de administração da justiça e mesmo de uma tradição doutrinária paralela a estas instituições.

Ao mesmo tempo, e de modo similar ao já mencionado sobre os *Dharmashastras*, temos vários exemplos desta interface entre lei e teologia, como a xária, já citada na introdução. Estes dados trazem à tona dificuldades teóricas para os estudiosos que trabalham com paradigmas ocidentais, contaminados por pressupostos teóricos seculares, isto é, que concebem as esferas do político-legal e do sagrado como planos autônomos. É, então, difícil de lidar com formulações jurídicas “mestiças”, comuns em culturas tradicionais.

Sobre a questão da teologia mesma, abro ainda um outro debate. Ao se pensar no termo, reforça Davis Jr. (2010, p. 3), a tendência inicial é de associá-la apenas com Deus, ou os Deuses, isso é, com assuntos puramente transcendentais, de fora do mundo. É, entretanto, importante mencionar a célebre divisão do filósofo estoíco romano Varrão, que dividiu a teologia em teologia natural, *genus physicon*, relacionada aos tópicos da filosofia natural, teologia política, *genus civile*, cujo objeto são as instituições sociais e ritos públicos, e teologia mítica, *genus mythicon*, relativa aos temas celestiais cantados pelos poetas. Ele inclui entre os assuntos de interesse do sagrado temas que normalmente são considerados mundanos numa perspectiva cristã. Desta forma, a teologia em Varrão não trata apenas do mito, do sobrenatural (VOLK, 2016, p. 430), em contraposição a visão agostiniana, talvez o exemplo mais clássico desta distinção radical entre o plano divino e o plano mundano, que chega a receber o epíteto de *civitas diaboli*, em oposição a *civitas dei*. Outrossim, para um romano pagão, como Varrão, mesmo as estruturas propriamente terrenas como o império e suas institucionalidades guardam um parentesco com uma ordem divina. Essa visão do divino como algo não completamente separado do mundo, mas que tem para com ele um elo significador, organizador, foi chamada pelo egiptólogo alemão Jan Assmann de cosmoteísmo, visto que ele a entendia muito mais

elucidativa sobre o teor da *weltanschauung* dessas culturas que o termo mais comum “politeísmo”. Ele empresta o conceito de Lamoignon de Malesherbes que assim definiu as crenças dos filósofos estoicos (ASSMANN, 2008, p. 155).

Para ele o ponto nunca foi a quantidade de deuses de tradições espirituais como a egípcia, greco-romana e hindu. O fundamental era a ideia de que há um cosmos permeado por muitos deuses, um processo sinérgico de forças convergentes e, também, conflitantes. A ruptura com essa visão, é uma característica das religiões saídas de Abraão e tem relação com um processo que Max Weber (2007, p. 96) batizou de desencantamento do mundo. Segundo Weber, a visão do mundo como algo fabricado por uma entidade que lhe é completamente exterior, tal qual as perspectivas criacionistas, permitiu uma percepção dessacralizada do mundo manifesto, afinal o que é realmente sagrado está em uma instância exterior ao mundo. Assim, para um cristão ou judeu um rio é apenas um rio. Uma árvore apenas uma árvore. Costumes como o respeito que povos indígenas, entre outros, nutrem por certos animais e locais geográficos é algo que imediatamente soa como superstição ou idolatria. Esse foi um dos germes do processo que Weber batiza de racionalização e que teve papel muito importante na formação do ocidente moderno.

Em contrapartida, as civilizações de base cosmoteísta, como a hindu, tendem a ver o mundo de modo distinto a esta ideia de fabricação por um deus criador separado exterior a criação. Em primeiro lugar, um mundo de deuses não se opõe ao mundo feito de cosmos, humanidade e sociedade, mas provê sentido a estes, como um princípio estrutural e ordenador, o que encontra eco em muitos ensinamentos neoplatônicos (ASSMANN, 2010, p. 73). O cosmos não é apenas tanto um espaço bem-regulado como é um processo que se renova pelas ações dos deuses. O princípio da pluralidade, apelidado muitas vezes pelos apologetas cristãos de politeísmo, é inexoravelmente inscrito nessa visão. Um mundo de deuses constitui uma sociedade e estado na medida que os deuses exercem domínio sobre os assuntos cotidianos também. É comum ao visitar cidades da Índia e Nepal, descobrir que cada local possui sua divindade patrona. Diversos campos de ocupações também se associam a alguma divindade. Existe um eco entre esses costumes e o culto católico aos santos, que ao converter os gentios europeus

incorporou diversos desses elementos pré-cristãos, resguardando certos traços similares.

Na sociedade hindu, como em muitas outras da Europa pré-cristã, ou do oriente médio pré-islâmico, havia algo de divino no mundo e também nas estruturas políticas da sociedade, onde frequentemente se celebrava a origem divina de determinados personagens clássicos, como Enéias, ancestral de Rômulo, fundador de Roma. Os personagens heroicos da Grécia têm todos uma natureza dúplice, humano-divina. Com efeito, a maioria dos hindus se entende descendente por linha patrilinear de algum dos *rishis*, que são basicamente seres imortais em estados além do humano. O mesmo pode ser encontrado nos épicos hindus e nos *Puranas*. Os panteões e genealogias humanas frequentemente se encontravam interpenetrados, uma aliança renovada a cada rito público. Esse tipo conexão também se dava na geografia, e nas relações entre cidades e metrópoles (ASSMANN, 2010, p. 41).

Um mundo de deuses que toma forma como uma teologia cósmica, política e mítica, produzindo uma narrativa mítica belíssima, regulando as normas e ordenando a sociedade. Finalmente, o cerne de uma cosmologia como a hindu reside não só na pluralidade de seus infinitos deuses, mas nessa indistinção entre o divino e o mundano. Ou o mundano que se faz divino. Deste modo, retomando os apontamentos sobre a dimensão política da teologia, em especial as palavras de Varrão e de Davis Jr, que afirmaram que a aplicação de teologia aos assuntos da vida comum não poderia deixar de se manifestar através de prescrições, normas, em uma palavra: direito. É neste sentido que se deve entender o verdadeiro teor dos *dharmashastras* como tratados com teor doutrinário jurídico e que ainda assim não deixam de ser uma modalidade de discurso religioso. Esses tratados buscam discernir o que é *dharma* e como o homem deve agir para obtê-lo. Se podemos falar, como anteriormente, em *dharma* como a lei que governa a existência de um ente em particular, como se pode dizer, exemplificativamente, que o *dharma* do fogo é queimar, assim o sentido do direito hindu é harmonizar a conduta que as pessoas devem assumir, *Svadharmā*, com a sua natureza interior, *Svabhava*(KRISHNANANDA, 1990, p. 73).

Sobre o tema da literatura jurídica hindu, o egiptólogo alemão Jan Assmann(ASSMANN, 2008, p. 94-99) é um tanto cético quanto ao caráter normativo

de muitos destes escritos, para ele, muitos desses textos foram identificados como codificações legais incorretamente. Os tais “códigos legais” da Mesopotâmia são livros de direito e não de legislação em sua visão, por exemplo, e aí ele elabora uma diferenciação teleológica destes escritos. A literatura legal possui uma qualidade de permitir a transmissão de conhecimento. Um livro sobre direito não possui caráter prescritivo e de vinculação, seu sentido é o de informar, não o de normatizar. Servem muitas vezes como uma referência para a edição de novas leis por uma autoridade competente. A função do código é externalizar e difundir a palavra de um rei legislador, enquanto que uma literatura jurídica deve preservar a memória institucional. Assim, essas obras jurídicas são puramente descritivas e informativas. Elas ensinam justiça, mas nunca são referidas como fontes autoritativas em ações legais, apenas subsidiariamente. Isso é válido para o direito atual e também para o hindu. Numa sociedade como a Egípcia, a lei estava personificada no governante regente. Onde existe rei não há necessidade de código legal. A sabedoria por trás deste princípio da realeza legal, comum ao Egito e a Mesopotâmia, reforçaria Assmann, é de que a sociedade continuamente está em mudança, assim como os problemas jurídicos. Leis não podem ser eternamente válidas, elas precisam estar constantemente conformadas a realidades e circunstâncias históricas, sendo atualizadas pelo detentor do poder político. O faraó, *Lex Animata*, é o encarregado de realizar essa interface entre história e legislação. Em contraposição, o princípio da codificação é tal que se onde houver um rei que personifica a lei não há necessidade de códigos, também onde houverem códigos legais um rei se tornaria supérfluo. Com algum grau de abstração é possível realizar esse mesmo senso de comparações dentro da institucionalidade hindu também.

Este processo de emancipação da lei com relação a autoridade é um fenômeno desconhecido no Egito e Mesopotâmia, mas que encontra grandes paralelos na Grécia proto-democrática e, sobretudo, nas formulações do Antigo Testamento, uma vez que este processo possui tendências anti-monárquicas e revolucionárias. A Torá substitui um rei legislador em dois aspectos: como fonte de lei e como interface entre a lei e a história, o que significa dizer a função de intérprete contingencial da justiça. Este processo está inscrito na codificação legal bíblica, a Halachá. Aqui também há uma particularidade que é a validade atemporal da lei, o que requer uma normatividade também atemporal e alheia às circunstâncias

históricas. No exemplo judaico, esse quadro fixo de referência é obtido pela narrativa do pentateuco. O Rei, ou o Faraó, representam um referencial atual, o aqui e agora, o contexto histórico, que é mutável. Na narrativa judaica, o contexto histórico é fixo. Não importa o presente mutável, mas as narrativas do Êxodo e dos profetas que deram origem às 613 prescrições. (ASSMANN, 2008, p. 95)

E, finalmente, sobre a separação entre os domínios secular e religioso no âmbito do direito hindu, ela é desacreditada pela maioria dos estudiosos e considerada um fenômeno espúrio da colonização britânica. (LUBIN, 2007, p. 97)

2. OS FUNDAMENTOS DO DIREITO HINDU

O Direito Hindu é composto por um imenso legado intelectual e bibliográfico. Neste momento discutiremos suas fontes, fundamentos axiológicos e a organização social do estado hindu tradicional.

2.1. AS TRÊS FONTES DO *DHARMA*: *SHRUTI*, *SMRITI* E *ACHARAS*.

O sistema jurídico hindu não é legalista como o europeu ocidental. Com efeito, o fenômeno das leis positivas é escasso na história indiana, e sequer constitui fonte de direito, conforme sustenta o autor Rene David (2002, p. 551).

Por outro lado, nos tratados hindus sobre *dharma*, *dharmasutras* e *dharmashastras*, facilmente se encontram excessivas menções às fontes de *dharma*, *mula*, e de autoridade, *pramana*. E todos estes textos costumam concordar com uma tríplice divisão das fontes nas categorias *Shruti*, *Smriti* e *Acharas*.

Patrick Olivelle (1999, p. 78), que traduziu alguns dos *dharmasutras* mais importantes, permite verificar nos versos iniciais do *Gautama Dharmasutra* que a fonte da lei são os *Vedas*, bem como a tradição e as práticas ou costumes daqueles que conhecem os *Vedas*. Na tradução que este mesmo autor faz do *Baudhayana Dharmasutra* (OLIVELLE, 1999 p.132), temos também em seus versos iniciais referência à questão das fontes, enfatizando que a Lei é ensinada nos *Vedas*, dada pela tradição, *Smriti*, e pelas convenções das pessoas cultivadas, os

Acharas. O texto ainda especifica que essas pessoas cultivadas devem ser possuidoras de qualidades morais, como liberadas de inveja, vaidade, hipocrisia, entre outras. Os versos iniciais do *Vashishsta Dharmasutra* (OLIVELLE, 1999 p. 248) enumeram os *Vedas*, os textos tradicionais e os costumes das pessoas cultivadas. Vemos, então, que essas três fontes eram amplamente reconhecidas e não um tipo de esquema intelectual posteriormente construído, visto que estes são os *Smritis* mais antigos que se conhece.

Sobre a primeira fonte do *Dharma*, *Shruti*, traduz-se normalmente como “o que foi ouvido”. Em uma palavra: é a Revelação. Aquilo que se ouviu é fruto de uma intelecção direta do divino, *anubhava*. Seria uma audição emanada diretamente de *Brahma* através de palavras que *Rishis* teriam escutado (LEMAITRE, 1958, p. 10). Basicamente são os quatro *Vedas*: *Rig Veda*, *Atharva Veda*, *Sama Veda* e *Yajur Veda*. Também existem classificações que adicionam, junto aos quatro *Vedas*, algumas escrituras que lhes têm grande complementaridade, como as *Upanishads* mais importantes. Sobre estas, fazem parte do legado intelectual do *Vedanta*, a escola metafísica mais reconhecida da Índia. *Vedanta* significa o fim do *Veda*, e estas *Upanishads* normalmente se vinculavam a algum dos *Vedas* e estavam alocados ao final destes escritos, como que formando uma leitura complementar e exegética. Algumas listagens da *Shruti* ainda incluem os *Bramanas*, que contemplam explicações e regras rituais dos sacrifícios védicos, e normalmente também acompanham menção aos *aranyakas*, ou tratados da floresta. Os *aranyakas* são obras muito secretas que se recitava fora da comunidade, no isolamento da floresta, em razão de seus poderosos mantras (LEMAITRE, 1958, p. 27). A autora diz que o culto védico tinha uma forma exterior e pública, mas havia uma dimensão interior, uma disciplina reservada aos iniciados. A religião da *Shruti* é composta pelos hinos védicos, conhecidos por todos, porém participam com mais profundidade de seu sentido numinoso aqueles que têm a alma pura e a consciência desperta (LEMAITRE, 1958, p. 11).

A segunda fonte é *Smriti*, “o que é lembrado”, ou tradição. O termo é conectado à *Shruti*, dando a entender que se aquela era uma experiência direta, aqui temos uma experiência mediada, uma transmissão discipular de conhecimento. Diz-se que nem tudo pôde ser dito e explorado nos *Vedas* e que nos *Smritis* foram expostos os demais ensinamentos dos tempos védicos, portanto ele é como que um

registro, uma memória histórica. Este corpo de escrituras é integrado pelos *dharmashastras* e *dharmasutras*. Por terem um caráter jurídico e social, são muitas vezes desconhecidos até do grande público hindu (KRISHNANANDA, 1970, p. 154), motivo pelo qual há a impressão generalizada que os escritos hindus apenas se ocupam de afazeres relativos a transcendência, o que não é verdade. Normalmente se inclui de forma complementar nas categorias dos *Smritis* os épicos *Mahabharata* e *Ramayana*. Devo, contudo, dizer que em geral o fazem por estes terem um grande apelo pedagógico sobre questões concernentes ao *dharma* e ambas as escrituras mencionam as categorias conceituais dos *dharmashastras* em suas narrativas, como o sistema de *varnas* e *ashramas*. Sobre o *Mahabharata*, ainda cabe dizer que o muito conhecido *Bhagavad Gita*, erroneamente apresentado como a “bíblia do hinduísmo”, ou como a obra mais importante, é um de seus capítulos. Neste mesmo espírito alguns incluem também os *Puranas* nas *Smritis*, que são obras que apresentam uma espécie de história mítica do mundo.

A função dos textos da *Smriti* é fornecer os elementos para a elaboração do núcleo social da tradição hindu, integrando elementos políticos e jurídicos, os papéis de cada grupo de pessoas dentro do organismo, bem como os elementos de direito processual e material mais claramente identificáveis.

Um destes escritos possui grande notoriedade e é frequentemente citado nos manuais jurídicos como um dos precursores intelectuais da ciência jurídica no mundo: as Leis de Manu, cujo nome mais corrente na Índia é o de *ManuSmriti* ou *Manava-Dharmashastra*. Devo, contudo, dizer que este é apenas mais um dentre tantos escritos similares, ainda que de fato mais difundido, até por ser mais recente. Um dos motivos deste destaque se deve a própria experiência colonial da Índia britânica. Os britânicos possuíam já certa experiência com administração de justiça em países que possuíam minorias ou maiorias islâmicas, e utilizavam as leis próprias aos muçulmanos, a *xária*, para resolverem as contendas entre eles, mitigando assim os eventuais conflitos de valores contraditórios entre os colonizadores e os colonizados.

Timothy Lubin (2016, p. 48) credita o status do *ManuSmriti* a um juiz inglês da Suprema Corte que teria “solucionado” o problema das fontes jurídicas dos hindus ao realizar uma péssima tradução de um escrito hindu que lhe parecia um tratado jurídico, aí surgiram as tais “Leis de Manu”, que acabaram adquirindo um

aspecto de lei positiva que lhe era estranha. Assim eles começaram a aplicar os ditames deste tratado sobre *dharma* a todos indistintamente, ignorando a grande complexidade dos organismos sociais extremamente plurais da Índia. No dia a dia da Índia, o corrente era a aplicação dos *acharas*, que poderiam ser traduzidos como costumes das pessoas virtuosas de uma comunidade que se tornaram norma. Cada grupo social, tribo, castas, categorias profissionais possuíam suas próprias normas, muito similar ao pluralismo normativo na Idade Média ocidental. Assim, os *acharas* são os mais especificamente legais das três fontes de *dharma*, porém eles não gozam de universalidade, são ditames muito específicos para cada profissão, casta, etnia: são as regras de cada grupo microcômico da sociedade hindu. O costume, como fonte de direito, é uma regra que através do uso reiterado por uma família, classe social, categoria profissional, comunidade geograficamente localizada, que, neste caso, passou a adquirir força normativa pela repetição. Os principais textos das *Smritis* sempre o apresentam em terceiro lugar como fonte de *dharma*, mas na vida comum ele é a regra mais importante. Num entendimento sistêmico, podemos dizer que a sociedade deve se organizar segundo o espírito dos *Vedas*, em conformidade com os ensinamentos das *Smritis*, e em obediência às regras de sua própria comunidade, profissão, etc.

As cortes hindus reconhecem desde sempre três formas de costume: costumes locais, costumes de classe e costumes familiares (ROCHER, 2012 p.73). Em quaisquer litígios que sejam apresentados a figura de um governante, desde tempos imemoriais, normalmente prevalecerão as regras da comunidade em que a situação ocorreu. Se a querela envolve algum aspecto da vida de uma classe social ou exercício profissional é dela que vem a solução. O mesmo se aplica às organizações familiares e tribais. Devo dizer que a Índia possui ainda hoje culturas tribais isoladas e é ingenuidade se imaginar uma ingerência excessiva por meio de uma autoridade única, tal qual nos países ocidentais recentes, ainda mais em um contexto pré-moderno como era o do direito hindu. Assim, retomando a questão das Leis de Manu, as cortes coloniais inglesas transformaram um texto da *Smriti* em código de direito material, em detrimento dos *acharas*, e elegeram ele, dentro os muitos, como o volume fundamental das *Smritis*, fato que colaborou com sua notoriedade.

Dentre os mais antigos dos *Smritis*, e que se consultou no curso do trabalho, temos os *dharmasutras* de *Apastamba*, *Gautama*, *Baudhayana* e *Vashishta*. Entre os posteriores, podemos destacar, dentre os *dharmashastras*, o já citado *ManuSmriti*, “As leis de Manu”, *NaradaSmriti*, “As leis de Narada”, *YajnavalkyaSmriti* e *VishnuSmriti*, “os Institutos de Vishnu”. Estas obras são apenas as mais conhecidas, já que o número total de *Smritis* chega na casa das centenas.

Sobre o teor destas obras, Krishnananda (1994, p. 7) afirma que as regras de conduta são parte de uma vida religiosa. Assim, as *Smritis* esboçam normas sobre o comportamento humano de acordo com a capacidade de cada um e para o bem da sociedade. O modo de vida segundo as vocações profissionais, *varna*, e ordem disciplinar, *ashrams*, são o elemento mais marcante destes tratados legais, com propósito de assegurar a mútua cooperação entre os homens. Além disto, tais *shastras*, tratados ou escrituras, vão além do escopo ético do homem membro da família e sociedade, mas desenvolvem regras sobre a administração pública, a política e a teoria de estado. Sobre estes últimos tópicos, as principais fontes de informação são, além dos *Smritis* já citados, também o livro 12 do *Mahabharata*, chamado *Shanti Parva* e o *Arthashastra* de Cautilia. Sobre o *Arthashastra* cabe mencionar que ele é muitas vezes mencionado como o Maquiavel hindu, visto que era uma espécie de conselheiro e Primeiro-ministro do Rei *Chandragupta Máuria*, e seu famigerado tratado elabora uma extensa pedagogia para alguém engajado em assuntos de estado e direito.

Uma visão particular sobre o verdadeiro papel dos *Smritis* no Direito Hindu, é a do estudioso Ludo Rocher (2012, p. 22), que é um clássico do assunto. Ele entende que a finalidade deles seria basicamente escolástica. Prova disso, segundo ele, é que num mesmo tratado encontram-se muitas vezes prescrições contraditórias. O autor vê nisso uma intenção muito mais enunciativa e pedagógica, percorrendo sobre os diferentes entendimentos, possibilidades de aplicação legal. Fossem estes textos lei positiva, como pensaram inicialmente os magistrados ingleses, o conteúdo deveria ser mais unívoco e mandamental. A sua leitura vai muito no sentido do que Jan Assmann falou sobre as fontes jurídicas da Mesopotâmia e Egito.

Sobre a questão das fontes, ainda, pode-se entender o *dharma* como um manancial que nasce na *Shruti*, aquela experiência impessoal e direta do

absoluto, *apurusheia*, afinal os *Vedas* não são autorais como as demais sucessoras, e progressivamente vai se introduzindo um componente humano, relativo, que quanto mais abaixo e distante da nascente, maior caráter normativo explicitamente assume. Fazendo uma analogia com as categorias ocidentais, poderíamos dizer que a *Shruti* tem o papel de norma fundamental, enquanto a *Smriti* constituir-se-ia de elementos doutrinários, e os *acharas* teriam papel mais claramente normativo.

Podemos ainda, a título de menção, reconhecer dois tipos adicionais de textos de interesse: *Bhasyas* e *Nibandhas*. O primeiro trata de comentários sobre as *Smritis* e o segundo são digestas. Eles não costumam constar como fontes de *dharma* porque efetivamente não criam, mas são um elemento secundário, ou subsidiário, que fornece auxílio em termos de jurisprudência. (ROCHER, 2012, p. 363)

Dentre os *Nibandhas* mais conhecidos, podemos citar o *Dayabhaga*, que desenvolveu em paralelo uma importante escola hermenêutica influente no Assam e em Bengala. (ROCHER, 2012, p. 305), determinando entendimentos únicos em matérias de direito civil. O autor menciona ainda, em oposição a esta, uma outra escola chamada *Mitakshara*, que é observada no restante da Índia. Esta possuiria 4 subdivisões regionais, as escolas de *Varanasi*, *Mithila*, *Maharashtra* e a *Drávida*, etnia autóctone do sul da Índia. Estas duas escolas possuem as mesmas fontes, mas tem interpretações distintas sobre o direito material, sendo as controvérsias mais conhecidas pertencentes aos direitos de sucessão, em que a dependendo da corte e a localidade existem diferenças bem grandes.

2.2. CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS: DO *MIMAMSA* AOS *DHARMASHASTRAS*

O estudioso do direito hindu Davis Jr. (2010 p. 47) explica que a religião védica dos sacrifícios e sua hermenêutica ritualística, sobretudo numa escola hindu que chamamos de *Purva Mimamsa*, serviu de premissa para o desenvolvimento que resultou nos *Dharmashastras* e no sistema *varnashramadharmas*, que veremos adiante. Inicialmente o *Purva Mimamsa* se caracterizava por uma hermenêutica dos textos védicos e a formulação de regras baseadas nas prescrições rituais. Com os *Dharmashastras* houve uma mudança de

perspectiva, de ponto de vista, que levou o foco para outros aspectos alheios ao que se costuma chamar de ritualismo védico, de religião baseada em *karma kanda*, ação ritual, permitindo vislumbrar uma vivência do *dharma* de orientação mais social, focada nas responsabilidades de cada um dentro do conjunto da comunidade hindu. O *Mimamsa* trouxe a ideia de *dharma* para uma posição central, mas ela ainda tinha um entendimento sobre ele ligado a adequação com as orientações rituais dos Vedas, de modo que essa hermenêutica ganhou forma determinando as normas e prescrições formais sobre os ritos, e também os recursos que permitam retirar a interpretação das escrituras, decompor os elementos de sentido e a hierarquia axiológica das prescrições. Não só eles trouxeram centralidade à ideia de *Dharma*, como foram pioneiros em formulações normativas extraídas dos Vedas.

Com a emergência dos *dharmashastras*, houve uma grande novidade, os diferentes tipos de conduta humana e papéis sociais foram relidos sob a ética do *dharma*. Doravante uma das muitas nuances do termo *Dharma* se desenvolveu, não tanto representando algo estritamente metafísico, de ordem universal, mas com sentido ético e legal.

Sobre a metodologia compartilhada de *Mimamsa* e dos *Dharmashastras*, Davis Jr. (2010, p. 61) aponta que eram ambas baseadas em *vidhis*, injunções, e *shastras*, textos doutrinários. As diferenças entre ambos se davam na fonte de referência e na finalidade de ambas. *Mimamsa* toma por fonte os Vedas, a verdade revelada, enquanto os *Dharmashastras* têm por fundamento as normas do bem agir, *sistachara*. A finalidade do *Mimamsa* é o sacrifício védico. A finalidade dos *Dharmashastras* é o *varnashrama-dharma*, a ordem social baseada em castas, e na disciplina individual, as ordens, determinantes na definição do tipo de vida espiritual que se busca levar. Ao substituir sacrifício pelo *varnashrama-dharma*, os *dharmashastras* traduziram muitas noções do sagrado para o plano da vida comum, ressignificando as diferentes ações humanas em função de um esquema maior.

Como já mencionado, a tradição hermenêutica hindu, o *Mimamsa*, foi então fundamental para o desenvolvimento das *Smritis*, ao fornecerem os subsídios que permitissem a sua elaboração, sua forma metodológica, mesmo que tomando uma direção diferente, focada em todos os escopos da atividade humana. A divisão quántupla da metodologia do *Mimamsa*, mencionada no capítulo sobre as *darshanas*,

aplica-se integralmente nos *dharmashastras*. Em outro trabalho estes procedimentos se dividem em definição do objeto, elaboração do problema, ponto de vista adversário, conclusão e conexão com sentenças relevantes (ZRENNER, 2015, p. 21).

Segundo Davis Jr. (2010, p. 63), três foram os legados do *Mimamsa* às *Smritis*. Em primeiro lugar forneceram a justificação teológica e filosófica da autoridade dos *Dharmashastras* como algo decorrente dos Vedas. Em segundo lugar, forneceu os princípios hermenêuticos, já citados, que agora poderiam ser também aplicados a interpretações de matérias legais. E, finalmente, uma visão de direito como algo possuidor de eficácia ritual.

Sobre este terceiro legado, de visualizar na lei um modo analógico de rito, Davis Jr. (2010, p. 67-70) expõe ainda três consequências. Em primeiro lugar, a ideia que a lei é um ritual nos força a ver na lei algo além da regra, mas a tradição que precede a ela e a conduta. Assim, o direito hindu transcenderia o mero contexto enunciativo da regra. Ele diz que a diferença, embora sutil, é um processo de apropriação da tradição com o propósito de realizar ações cotidianas. Quando a tradição informa um agir, através da hermenêutica, o resultado é direito. Em segundo lugar, o direito, segundo essa visão, tem o propósito de trazer o bem. Vemos isso na ideia que *dharma* também significa mérito e retidão. O propósito do *dharma*, na perspectiva dos *dharmashastras*, é a preservação e perpetuação do sistema de *varnashrama-dharma*. Já que o sistema tem uma finalidade, um *Telos* comum, direito e ética estão conectados, visto que os elementos axiológicos de ambos são idênticos. Isto, reforça Davis Jr., só é possível porque a jurisprudência hindu reconhece um *Telos* que era superior e distinto à política. Em terceiro e último lugar, a associação entre direito, ritual e hermenêutica, é o que ele denomina de “teologia mandamental”, que funciona em todos os sistemas de direito religioso. No *Mimamsa*, os Vedas existem como um corpo sem autoria de comandos. Comandos estes que possuem um caráter cósmico, uma ligação com a eternidade, e que se afirmam sobre a conduta humana de modo a apresentar uma visão do direito que é teologicamente entendida como uma resposta humana aos ditames védicos. O direito hindu, assim, habita um lusco-fusco entre empiria e transcendência.

2.3. DOS DHARMAS EM ESPÉCIE

A definição mais abrangente e sincrética do que é o *dharma* do ponto de vista da ação é observada no sexto verso do *Dharmashastra* de *Yajnavalkya*:

“Whatever thing one gives with sincere faith to a worthy recipient at the right place, the right time, and by the right means, that is the entire definition of dharma.” (DAVIS JR, 2010, p. 18)

Assim, no espírito do direito hindu, o *dharma* é a ação feita com um fim sincero, para um destinatário correto, em momento oportuno e pelos meios justos. Contudo, alguns dos *smritis* apresentam diferenciações consolidadas dos diferentes tipos de deveres que alguém deve desempenhar.

O comentário de *Vijnaneshvara* (DAVIS JR., 2010, p. 19) lista eles em seis grupos. O primeiro são os *dharmas* relacionados a *varna*. Em seguida temos *dharmas* relacionados aos *ashramas*, aqui entendido como estágios da vida ou ordens de disciplina religiosa. A seguir temos os *dharmas* que se relacionam simultaneamente a *varna* e *ashrama*. Em quarto lugar os *dharmas* especiais, como o *dharma* de um governante, por exemplo. Em quinto lugar os *dharmas* ocasionais, como observações específicas durante datas sagradas. E, por último, os *dharmas* comuns, que são virtudes esperadas de todos indistintamente, como a não-violência.

Sobre os *dharmas* associados às quatro castas, ou *varnas*, temos um exemplo no *Arthashastra* (SHAMASASTRY, 1915, p. 10) de Cautilia. Os brâmanes devem estudar, ensinar, realizar os sacrifícios e também officiar os sacrifícios alheios, bem como dar e receber ofertas. Xátrias devem estudar, proteger a vida dos demais, realizar os sacrifícios, dar ofertas e se ocuparem das atribuições militares. Os vaixás devem também estudar, realizar os sacrifícios, e também se ocuparem de agricultura, pecuária e comércio. *Shudras* devem servir aos demais, realizar agricultura, pecuária e comércio, bem como ocupações de artesãos e artísticas.

Mais à frente no *Arthashastra* (SHAMASASTRY, 1915, p. 11), Cautilia descreve também os deveres relativos aos quatro *ashramas*. Um estudante, *brahmacharya*, deve aprender os *Vedas*, os rituais de fogo, ou *yajnas*, viver de ofertas e serem devotos de seus gurus ao custo da própria vida e, na ausência deste, ao filho do professor ou o estudante mais velho da *gurukula*, espécie de residência que o guru compartilha com seus discípulos *brahmacharyas*. Um pai de família, *Gryhastha*, deve conquistar seu sustento através de sua profissão, casar

com uma de suas iguais, que tenha, porém, linhagem de outro *rishi*, isto é, que pertença a outra *gotra*, outra linhagem patrilinear, tema melhor detalhado mais à frente. Deve também se relacionar com sua esposa após ela realizar seus ritos mensais de purificação. Deve ainda realizar oferendas aos deuses, ancestrais e aos homens, normalmente entendido como a oferenda do hóspede, ou alimentar brâmanes respeitados. O terceiro *ashram*, *Vanaprastha*, dos eremitas, que devem observar a castidade, dormir no chão, usar os cabelos trançados, vestir pele de veado, realizar o culto do fogo e abluções, bem como sacrificar aos deuses, aos ancestrais e encontrar seu alimento na floresta. Por curiosidade, diz-se que Cautilia, o autor, morreu na floresta, possivelmente como *Vanaprastha*. Do último *ashram*, *Sannyasa*, ou renunciante, é esperado que tenha controle sobre os sentidos, que se abstenha de atividades profissionais, da posse de dinheiro, de esmolar em muitos lugares, de se envolver em afazeres da sociedade, e devem também cultivar a pureza interior e exterior.

Os *dharma*s comuns (SHAMASASTRY, 1915, p. 11) a todos esses são da não-violência, apego a verdade, ser puro, livre de mágoas, ausência de crueldade e ser capaz de perdoar. Cautilia diz que a boa observação desses comandos leva alguém ao *svarga*, os estados paradisíacos, e a bem-aventurança, *anantya*. A violação desses princípios traz ao mundo confusão das castas e deveres. O autor, nesse ponto, repete um tema muito comum, de que o *dharma* produz ascese e *adharma* provoca queda.

O papel do governante, neste contexto, é ser guardião da harmonia social das *varnas* e *ashramas*: o núcleo do sistema social e jurídico hindu. O rei deve cuidar para que as pessoas não transgridam o *svadharma*, seu *dharma* pessoal, e devem utilizar mesmo da força para que os elementos da colmeia realizem sua função (DAVIS JR., 2010, p. 68). Ele não é o elemento central do sistema, mas possui uma responsabilidade fundamental. Este é um tipo de *dharma* considerado especial, a quarta categoria. As palavras de Cautilia são complementares a este respeito:

“Hence the king shall never allow people to swerve from their duties; for whoever upholds his own duty, ever adhering to the customs of the Aryas, and following the rules of caste and divisions of religious life, will surely be happy both here and hereafter. For the world, when

maintained in accordance with injunctions of the triple Vedas, will surely progress, but never perish. ” (SHAMASASTRY, 1915, p.11)

Uma última divisão que cabe mencionar, reparte o *dharmā*, em sua acepção mais jurídica, em três elementos: *achara*, *vyavahara* e *prayascitta* (DAVIS JR., 2010, p. 148). *Achāra* já foi mencionado, são os ensinamentos de pessoas respeitáveis em suas respectivas comunidades que coroam o costume a um status normativo. *Vyavahara* é a instrução processual hindu. *Prayascitta*, por sua vez, são expiações e penitências que alguém pode realizar ao cometer ofensas. Muitos dos *dharmashastras* repetem essas três categorias como as partes principais de seus textos. É frequente neles dizer que *acharas* são feitos para os tempos bons e *vyavahara* e *prayascitta* para quando as coisas vão mal.

2.4. VARNASHRAMA-DHARMA: EIXO NORMATIVO DA CIVILIZAÇÃO HINDU

Os elementos mais facilmente reconhecíveis do direito hindu são sintetizados na fórmula *Varnashrama-Dharma*. As primeiras menções que se tem ao *varnashrama-dharma* vêm dos *dharmasutras* de *Gauthama*, *Baudhyana*, *Apastamba* e *Vashistha*, que são simplesmente os *Smritis* mais antigos (OLIVELLE, 1993 p. 73). Pode-se dizer que a forma fundamental de organização jurídica, ética e social da vida na ótica de um hindu se dá pela conjugação dos *dharmas* referentes às quatro vocações humanas, o elemento *Varna*, e também pelos quatro *Ashramas*, que são as quatro ordens que organizam os diferentes modos de se viver a vida espiritual.

Esse desenho deriva de um entendimento muito particular sobre a psicologia humana, e, sobretudo, seguem um protocolo de realização progressiva dos objetivos da vida humana, os *purusharthas*. Dentro deste sistema, a vida segue uma espiral ascendente com propósito de conduzir o homem rumo a sua própria transcendência (KRISHNANANDA, 1980 p. 61). *Varnashrama-dharma* é uma metodologia de transfiguração daquilo que é latente no homem e da superação dos estados condicionados.

Krishnananda (1980, p. 61) diria ainda, que se trata da busca graduada da perfeição. Com efeito, e em termos práticos, o olhar sobre o homem é muito

plural nos *shastras* hindus, em que não existem remédios universais de aplicação para todos indistintamente. As pessoas estão em diferentes estágios de uma metamorfose, e as regras aplicam-se de forma teleológica, segundo o grupo que o sujeito pertença ou em que momento esteja vivendo de sua vida. O referido autor sintetizaria que *varna* é a forma de organização adotada pela sociedade e *ashrama* a disciplina individual que cada elemento dela segue. Esses dois aspectos serão individualmente tratados a seguir.

Swami Krishnananda, ainda, em outra oportunidade, sintetiza a essência do sistema de *Varnas* e de *Ashramas*:

“The social categorisation of people into spiritual power, political power, economic power and man-power is what is known as Varna-Dharma. The gradation of individual duties in relation to one’s internal development and growth in the process of evolution through the stages of a life of continence, normal fulfilment of desires, non-attachment and spiritual integration, is *Ashrama-Dharma*.” (KRISHNANANDA, 1989, p.16)

2.4.1. *PURUSHARTHA*: OS OBJETIVOS DA VIDA HUMANA

Embora não seja um dos dois elementos do *varnashrama-dharma*, as *purusharthas*, os objetivos da vida humana, são uma categoria fundamental para uma compreensão mais profunda dele. É mesmo possível dizer que a ideia essencial do sistema é conduzir os homens ao longo das finalidades da vida humana.

Neste momento cabe um pequeno parêntese sobre a questão do *trivarga* e *caturvarga*. A maioria das categorias hindus inicialmente possui uma forma tríplice, *trivarga*, que em quase todos os casos acaba por receber uma quarta adição e se transforma em quádrupla, ou *caturvarga*. As *purusharthas* também eram três que se tornaram quatro, motivo pela qual *caturvarga* muitas vezes é sinônimo de *purusharthas*. Esse raciocínio se aplica também sobre *varnas* e *ashrams*, que eram ambas três, em suas formulações originais, que viraram quatro. No sistema de castas mais arcaico não havia a previsão da figura do *shudra*, o serviçal, que, aliás, não é reconhecido como duas vezes nascido, isto é, pertencente às três castas originais da sociedade védica. Ele foi, contudo, acrescentado ao sistema que se

tornou então quadripartite. No caso das *purusharthas*, foi com a inclusão da *moksha*, libertação espiritual, como um dos objetivos da vida humana que o esquema se tornou completo. Um outro exemplo está incluso nos próprios *Vedas*: o quarto *Veda* que se acrescentou aos demais três como uma espécie de conclusão e novidade. E, também, complementando os três primeiros *ashramas*, surgiu posteriormente o último, dos *sannyasa*, os renunciantes.

Sobre as *purusharthas*, os quatro objetivos são, em ordem hierarquicamente crescente, *Kama*, os prazeres, *Artha*, a prosperidade material, *Dharma*, realização ética através do cumprimento do *dharma* pessoal, e, finalmente, *Moksha*, a libertação definitiva dos estados condicionados. O sistema tem uma lógica que gradualmente o homem pode superar e dispor dos objetivos anteriores, conforme aponta Krishnananda (1970, p. 94).

Dharma ainda possui um aspecto preponderante pois também representa o modo como se deve gozar dos prazeres e das riquezas e representa mesmo a própria ordem natural em que estes aspectos, como a própria *moksha*, se incluem. Krishnananda, sobre o princípio do *dharma*, diz ainda que ele é mais do que apenas um dos quatro *purusharthas*, ele é a própria ordem no qual as ações dos *purusharthas* são determinadas. Se uma conduta leva à libertação, ela está dentro do princípio do *dharma*. Se ela restringe, é *adharma*. Por isso que quando se pensa no gozo, *kama*, ou na busca dos meios materiais, *artha*, isso deve ter uma forma e finalidade benéfica para não conduzir o sujeito numa direção descendente, *adharmica*.

Patrick Olivelle (1997), em sua introdução do *Panchatantra*, obra de fábulas educativas similares às de Esopo, lista as três primeiras *purusharthas*, e observa que estes se constituíram em gêneros e tópicos de escrituras. Portanto, existe o *Kama sutra*, dispondo sobre *Kama*, o muitas vezes citado *Arthashastra*, que tem *Artha* como tópico central, e, finalmente, a fartíssima bibliografia dos *Dharmashastras* que tratam de *dharma*. Todas essas obras mencionam explicitamente às demais das finalidades da vida humana, as *Purusharthas*, mesmo o *Kama sutra*. O primeiro verso do *Kama Sutra* (DANIELOU, 1994, p. 15) elenca as três primeiras metas da vida e indica que *Kama* será o tópico do livro. Logo em seguida, nos versos sexto ao nono, ele ainda menciona que Manu tratou de aforismos sobre *dharma* nos *dharmashastras*, que Brihaspati abordou política e

economia nos *Arthashastra*, obra sobre *artha* diferente da de Cautilia, e ainda cita dois escritos sobre *Kama* produzidos por Nandi e Shvetaketu. Assim, fica evidente que as *purusharthas* eram uma categoria extremamente relevante na altura da elaboração destes *shastras*.

Sobre as traduções mais usuais, inclusive as já mencionadas, Davis Jr. (2004, p. 4) tem um *insight* interessante. Na visão deste autor estas adaptações terminológicas correm o risco de restringir os escopos da vida humana incluídos nessas concepções. O campo semântico de *dharma*, por exemplo, de já citada complexa polissemia, cobre áreas como direito, vida religiosa, orientação ética, moral e a ordem social. *Artha* não cobre apenas os aspectos puramente materiais, mas toda dimensão econômica, política, das ocupações e ofícios, e o que disso deriva, como status social. *Kama* contempla além do sexo, mesmo o deleite estético e sensorial, como a arte e a literatura. O gozo pessoal de modo amplo. Isto é, apenas estes três *purusharthas* já cobrem uma ampla gama de interesses humanos, com algum grau de universalidade, inclusive, pois que foram desenvolvidos há alguns milhares de anos e num outro continente, e ainda assim é razoável dizer que há uma grande proximidade a formulações que nos são mais próximas culturalmente, como a pirâmide de Maslov.

Davis Jr. (2004, p. 15) destaca também que uma obra como o *Kama Sutra*, tem o mérito de trazer o prazer como elemento que faz parte de uma visão integral da existência humana, e os *purusharthas* como um grupo que encapsulam o ser humano em um sentido ontológico. Para ele o *trivarga* - *dharma*, *kama* e *artha* - é uma realidade ontológica que possui implicações normativas. Disso, Davis ainda infere, decorre que o caráter normativo produzido pelo *trivarga* não é algo que se dirige antropologicamente aos hindus, mas uma noção que permite a homens em geral se tornarem sujeitos superiores, cultivados e com qualidades aristocráticas. Estas obras, prossegue ele, tanto os tratados sobre *dharma*, sobre *artha* e o próprio *Kama Sutra*, se apresentam como obras que visam uma disciplina, um treinamento a um público não educado.

Outrossim, tais finalidades humanas, e tais escritos, apresentam uma universalidade oriunda das próprias motivações humanas, que vão das satisfações mais básicas, afinal o prazer é comumente associado à reprodução e a necessidades básicas, como a busca da sobrevivência, até à dimensão

transcendente. Davis Jr. (2004, p. 17) descreve ainda, a título de menção, uma obra chamada *Purusharhasudhanidhi* que é composta de diversos fragmentos e excertos de *Puranas*, os escritos de teor mais mítico, e também do próprio *Mahabharata*, o grande épico hindu. Esta obra possui quatro divisões, cada um ligada a uma *Purushartha*, e nelas estão inclusas narrativas que ilustram e exemplificam elas. Por fim, estes *shastras* demonstram, diria ainda Davis Jr. (2004, p.19), que a tradição hindu não é composta apenas de ensinamentos místicos e negadores da vida mundana.

2.4.2. VARNA: FORMA DA SOCIEDADE

As *Varnas* são as divisões sociais baseadas nas vocações e ocupações humanas. Normalmente ela é traduzida pelos intérpretes ocidentais como o “sistema de castas da Índia”. O tal sistema de castas, como se encontra hoje na Índia, é um fenômeno moderno e não existem muitas evidências de que tenha sido sempre assim. É um tema polêmico em muitos aspectos, historiográficos, antropológicos. O foco do trabalho encontra-se no sistema tal qual apresentado pelas fontes mais originárias e clássicas do hinduísmo, visto que é este o tema de interesse, e apenas quando necessário será feita alguma alusão às formas sociais concretas da Índia atual. Recordo que este país sofreu quase mil anos de invasões estrangeiras, ainda que de domínio muitas vezes parcial do território, sobretudo islâmicas, e posteriormente coloniais europeias. O reflexo disso nas instituições políticas e sociais hindus não deve ser menosprezado, até mesmo porque as fontes aqui adotadas muitas vezes antecedem esse período histórico em mais de mil e quinhentos anos. Os primeiros *Smritis* datam de aproximadamente o século VI antes da Era Comum. Basicamente 2.600 anos de práxis social correu por baixo dessa ponte.

Pensando as castas, mantereí o termo popular pela clareza, encontramos nelas uma grande ressonância com certos elementos da antiguidade europeia. Temos na República de Platão (1997, p.110) uma sociedade dividida de forma tripartite, composta por três classes: guardiões, auxiliares e artesãos. Guardiões são a classe regente, também referenciada como os reis-filósofos, uma classe intelectual e contemplativa. Os auxiliares são a classe militar, responsável

pela defesa da sociedade contra os inimigos externos e a manutenção da ordem. Devem reforçar as convicções dos guardiões e a obediência dos produtores. Os guardiões são selecionados dentre os auxiliares. Os artesãos são a classe produtora e a mais numerosa na sociedade. Sócrates, neste mesmo texto, as associa com os metais: guardiões são almas de ouro; auxiliares de prata e artesãos de bronze. Essas associações são as mesmas de Hesíodo na Teogonia. A leitura do original permite um grande *insight* sobre o sistema de *varnas* hindu original, visto que existem muitas similaridades:

“Em geral procriareis filhos semelhantes a vós; mas, visto que sois todos parentes, pode suceder que do ouro nasça um rebento de prata, da prata um rebento de ouro e que as mesmas transmutações se produzam entre os outros metais. Por isso, (...) o deus ordena aos magistrados que zelem atentamente pelas crianças, que atentem no metal que se encontra misturado à sua alma e, se nos seus próprios filhos houver mistura de bronze ou feno, que sejam impiedosos para com eles e lhes reservem o tipo de honra devida à sua natureza, relegando-os para a classe dos artesãos e lavradores; mas, se destes últimos nascer uma criança cuja alma contenha ouro ou prata, o deus quer que seja honrada, elevando-a à categoria de guarda ou à de auxiliar, porque um oráculo afirma que a cidade perecerá quando for guardada pelo feno ou o bronze”. (PLATÃO, 1997, p.110)

As concordâncias entre o esquema platônico e hindu são muito explícitas. Alguns poderiam com isso deduzir uma influência de um lado ou de outro, mas o sentido de tal analogia pode ser, talvez, encontrado na obra do filólogo francês Georges Dumézil (BELIER, 1991, p.95), que investigou a questão do poder e da soberania nas sociedades indoeuropeias. Dumézil é autor de uma hipótese antropológica muito difundida, chamada de teoria tripartite do poder. Para ele, as sociedades indoeuropeias compartilhavam todas de uma divisão de classes baseada nas funções sacral, marcial e econômica. Por exemplo, a tríade capitolina, as três principais divindades adoradas no capitol romano - Júpiter, Marte e Quirino – representavam simbolicamente essa repartição de autoridade do sistema indoeuropeu. Júpiter, o poder soberano, Marte, o poder militar, e Quirino, um deus dos plebeus, representava os poderes econômicos do povo romano. Recordo, ainda, uma conhecida divisão de classes da Idade Média cristã em que a sociedade era composta por três funções, os *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Aqueles que oram, os que lutam e os que trabalham, respectivamente.

Portanto, não existe algo de essencialmente alienígena na organização social hindu, tal qual desenhada nos *Smritis*, mas uma experiência orgânica de civilização muito similar a elementos da própria identidade ocidental, ainda que hoje sejam apenas uma memória distante.

Uma outra aplicação da análise de Dumézil, encontra-se em (DE JONG, 1972, p. 2), no qual os *pandavas* do épico *Mahabharata*, seriam representações das autoridades e funções do sistema tripartite. Os *pandavas* eram Yudhishtira, Arjuna, Bhima, Nakula e Sahadeva. O autor sustenta que eles representavam potências divinas. O filho primogênito Yudhishtira ele associa com o par *Mitra-Varuna*, os deuses védicos que Dumézil identificou como o poder soberano. Yudhishtira atua como um governante, juiz e sacerdote. Do par *Mitra-Varuna*, o primeiro é um deus legislador e protetor da verdade, enquanto Varuna é aquele que pune os malfeitores, dois elementos, pois, complementares do poder soberano. Arjuna, filho do deus da guerra, Indra, e Bhima, símbolo da força bruta, seriam representantes da segunda função: marcial. Em terceiro e último lugar, os irmãos Nakula e Sahadeva, filhos dos Ashvins, os deuses gêmeos da fertilidade, agricultura e bem-estar, simbolizando as forças produtivas.

Outra referência mítica hindu sobre as castas é um trecho muito famoso denominado de *Purusha sukta* (KRISHNANANDA, 1994, p. 21), sobre o homem cósmico, universal, o Purusha. Ele descreve a origem dos tipos humanos de forma alegórica como cada um saído de uma parte de Purusha. A saber, os brâmanes, que exercem funções sacerdotais e intelectuais, foram nascidos da cabeça de purusha, xátrias, que são a classe política e guerreira, saídos dos membros superiores, vaixás, que são os agricultores, comerciantes e artesãos, dão o sustentamento através dos membros inferiores, juntamente com os sudras que realizam os serviços básicos, como limpeza, representados pelos pés de Purusha. As vocações são regressivamente menos intelectuais e mais materiais. É o exemplo mais clássico e difundido sobre o sistema de *varnas*, e provavelmente o mais antigo também.

Falando sobre a teleologia das *Varnas*, o raciocínio básico é de que embora todas as faculdades estejam latentes no homem, eles não a tem em grau de participação igual, sobretudo nas *Yugas* inferiores, como a nossa. Os homens não são iguais em força física, em conhecimento, em raciocínio lógico, em sensibilidade

emocional. E disso decorre que os humanos acabam por serem dependentes uns dos outros, precisam viver em sociedade. E assim o sistema hindu intencionou organizá-los segundo os papéis mais adequados segundo a constituição de cada um, em que, numa hierarquia de valores, é possível pensar as *varnas* como adjetivamente superiores e inferiores, mas, aproveitando a metáfora do *Purusha sukta*, que bem há num corpo sem os membros inferiores? Mais uma vez (KRISHNANANDA, 1990, p. 73), sintetizaria que o sentido do sistema é que *svadharma*, o *dharma* pessoal, é determinado por *Svabhava*, natureza da pessoa.

Sobre as *varnas* em espécie, cabe ressaltar, finalmente, que elas eram nos tempos védicos também um *trivarga* que viraram um *caturvarga* com a inclusão dos *shudras*, como se mencionou. Os *shudras* não fazem parte das castas duas vezes nascidas, e são, muito provavelmente, elementos exóticos de povos anexados ao panorama civilizacional védico.

Sobre a questão do intocável, ele é um sujeito que não está inserido no sistema de castas, sendo dispensado de quaisquer obrigações ou regulações do *varnashrama-dharma*. Assim, já que pode assumir quaisquer tarefas, inclusive as consideradas impuras, muitas vezes são sujeitos que vivem em condições marginais ou degradantes.

Sobre a determinação da casta de alguém, Jain (2015, p. 273) justifica que no *Mahabharata* se fala em determinação de *varna* pelo nascimento, desde que estejam de acordo com as qualidades que ele possui em conformidade com aquela casta. O reconhecimento da casta de alguém deve ser obtido por indivíduos que tenham superado as limitações das três *gunas*, que sejam avançados no caminho da santidade, dito em outras palavras. Hoje isso é pouco frequente e normalmente essas pessoas só o indicam a alguém, segundo o autor, de modo que ela possa realizar uma disciplina espiritual compatível com sua natureza.

Um outro problema recorrente da questão das castas, e que são uma realidade problemática na Índia atual, é que o sistema vigente não é uma representação fidedigna do que os *shastras* previam. Havia uma plasticidade similar àquela mencionada por Platão na República, em que um sujeito independente do nascimento poderia ter a alma de ouro ou de bronze, e deveria ser honrado segundo tal, sem negar o fato de que os filhos tendem a possuir a natureza dos pais. Ramdas Lamb (2005, p.2) explica que o sistema de castas hindu sofreu uma espécie de

fagocitose pelas próprias unidades tribais, conhecidas como *jatis*, e o mero nascimento numa ou outra representaria a participação em uma linhagem de xátrias, brâmanes, independente das características psicofísicas do nascituro. Assim, o fator decisivo pelo qual o sujeito é identificado nesta ou naquela casta é o seu nascimento em uma dessas *jatis*, e não guarda mais uma relação concreta com um fazer ou modo de vida. Assim, na sociedade hindu atual, *jati* é a verdadeira unidade do sistema de castas, o que acaba indicando também até onde a pessoa pode ir economicamente e em quais trabalhos pode se engajar. Isso tudo é, ressaltado, fruto de mudanças históricas e não condizem integralmente com o *varnashrama-dharma*. Estas *jatis* funcionam ainda como unidades culturais e políticas, preservando essas subcastas através de casamentos endogâmicos. Elas possuem mesmo hierarquia, normas e comitês consultivos e julgadores, os *panchayatas*. Outro elemento importante, expõe o autor (LAMB, 2005 p.3), são as *gotras*, também conhecidas como linhagens parentais, que normalmente remontam a algum ancestral mítico, um determinado *rishi*, espécie de seres imortais. Em contraposição às *jatis* que são endogâmicas, normalmente se proíbe casamentos entre homens e mulheres de mesma *gotra*, desde que sejam, reitero, da mesma *jati*. Isto porque elas são vistas como famílias estendidas, então o relacionamento endogâmico entre *gotras* tende a ser mal visto.

A presença das castas é algo muito arraigado nas sociedades do sudeste asiático em geral, sejam elas hindus ou não. Mesmo entre muçulmanos, cristãos, e até budistas da região, ainda existe uma mediação muito profunda pelo sistema de castas determinado pelas *jatis*, as tribos.

2.4.3. ASHRAMA: ORDENS DE DISCIPLINA INDIVIDUAL

Retomando a premissa inicial, *varna* é forma de sociedade, *ashram* são as ordens de disciplinas que alguém pode seguir. Isto é, vimos acima como os autores dos *dharmashastras* desenhavam uma sociedade orgânica baseada nas vocações de cada um, ilustrada no belo símbolo clássico do *Purusha sukta*, o hino védico que identifica cada vocação humana como um membro do homem cósmico, *Purusha*. Partindo deste ponto, o que o sistema de *varnas* fez pela divisão das

vocações humanas na sociedade, os *ashramas* fizeram em termos de disciplinar os estilos de vida que uma pessoa pode ter dentro de um quadro religioso.

A originalidade do sistema de *ashramas* encontra-se em dar sentido a diferentes formas de vida espiritual. Ao invés de excluir as pessoas de modo de vida divergente do *status quo* bramânico, a perspectiva adotada foi a de incluir essas diversidades num quadro maior, tendência, aliás, muito comum na tradição hindu, que comportou grande polimorfismo cultural e étnico (OLIVELLE, 1993 p. 101).

Prabhupada condensa a síntese do *varnashrama-dharma*, em seu comentário sobre os versos do Bhagavad Gita, do seguinte modo:

“Assim, depois de grhastha, a vida de chefe de família, a pessoa deve se retirar. Se uma pessoa viver por cem anos, ela deve gastar vinte-e-cinco anos na vida de estudante, vinte-e-cinco na vida de chefe de família, vinte-e-cinco na vida retirada e vinte-e-cinco na ordem renunciada da vida. Estas são as regulações da disciplina religiosa védica. Um homem retirado da vida familiar deve praticar as austeridades do corpo, da mente e da língua. Isto é tapasyã. Toda a sociedade varnasrama-dharma destina-se a tapasya.”
(PRABHUPADA, 1976, p. 618)

Outro parêntese inicial que há de se fazer é reconhecer que o sistema de *ashramas* foi ele mesmo sujeito a alterações ao longo da história. O estudioso Patrick Olivelle (1993, p. 98), em uma obra que é um clássico do assunto, e muitas vezes citada aqui, divide em dois períodos distintos, tomando os elementos filológicos como referência.

Temos um sistema original, conforme os mais antigos registros e os primeiros *dharmasutras*, e um sistema clássico, recorrente nos *dharmashastras* posteriormente, bem como outras obras populares, como alguns dos *puranas*, as narrativas mais similares aos mitos gregos, contando uma espécie de história mítica recheada de ensinamentos morais e espirituais, muito importantes para os adeptos da via *bhakti*, a devoção.

A diferença mais importante entre ambos é que no sistema original os *ashrams* possuíam dois aspectos mais notórios: facultatividade e perpetuidade. Isto significa que após o período de formação inicial, abrir-se-ia ao jovem adulto a possibilidade de facultar, o elemento *vikalpa* ou vontade, e segundo suas

disposições mais íntimas, decidir que forma de vida desejaria levar e então seguir esse *ashram* como vocação para o resto de sua existência .

No sistema clássico a facultatividade é abolida, e os *ashramas* são visualizados como fases que se seguem numa ordem cronológica e dão lugar uns aos outros, findo um período mais ou menos fixo que cada um deve passar por eles. Assim, ele é progressivo e obrigatório. No sistema clássico, como pode ser lido nos *dharmashastras* de *Yajnavalkya* e de *Manu*, temos uma progressão em que no curso da vida se deve idealmente atravessar todos os diferentes estilos de vida religiosa previstos.

Olivelle (1993 p.135-136) sustenta que essa transição foi justificada hermeneuticamente através da convicção de que cada era, as *yugas*, possui um *dharma* que lhe é próprio. Assim sendo, muitos elementos de organização social que se encontram em escrituras antigas são considerados obsoletos sem serem inválidos, apenas têm um escopo de aplicação limitado a um tempo que já passou. Deste modo, as regras dos sistemas de *ashramas* não estão necessariamente em contradição com as normas anteriores, se não que o tempo é outro e as circunstâncias pedem outro tipo de regulamento. A estratégia hermenêutica mais comum seria um princípio chamado *vyavastha*, a "referência limitada", que restringe a aplicação das facultatividades para situações e grupos específicos de pessoas, e não como um elemento de todo o sistema. Assim, no sistema clássico a escolha foi restringida e o conflito de escrituras de caráter autoritativo similar justificado nesses termos.

O *Vaikhyanasa Smartasutra* (OLIVELLE, 1993 p. 145), ou *Grhyasutra*, um *sutra* sobre vida doméstica, é o primeiro a relacionar *varna* e *ashrama*, neste caso indicando que os *ashrams* se abrem de baixo para cima. Isto é, os vaixás, casta de comerciantes e agricultores, deveriam percorrer os estágios de estudante e pai de família, os xátrias além destas duas deveriam também viverem como eremitas em idade avançada, e os brâmanes além destas deveriam adentrar ainda à condição de renunciantes ao final das anteriores. Vejamos que esse *shastra* se enquadra no modelo clássico, pois que postula os *ashramas* como estágios obrigatórios e sequenciados.

Olivelle (1993 p.173) finalmente explica que mesmo o sistema clássico é dificilmente encontrado em sua forma apresentada pelos *shastras*. Primeiro porque

os teólogos medievais introduziram determinadas adaptações, algumas baseadas no sistema original. Assim, os *ashramas* ainda se seguem em sucessão progressiva, mas eles entendem que a renúncia pode ser feita a qualquer momento. Soma-se a isso o fato de que os estatutos do estudante permanente, previsto no original, teria caído em desuso, e que o estado de eremita se seguiria obrigatoriamente ao de pai de família. Mas isso será melhor explicado adiante. Apenas é preciso ter em mente que, mesmo nos dias da Índia atual, as duas escolhas que basicamente se impõe a um adulto é de virar um renunciante ou um pai de família.

Como deve ter ficado implícito, o sistema de *ashramas* é destinado basicamente aos homens duas vezes nascido, *dvijas*. E quanto as mulheres? Olivelle (1993 p. 184) sustenta que existem as que se casam imediatamente e as que primeiro se dedicam aos estudos. As estudantes se dedicam aos *Vedas* antes de se casarem e passam por um processo de iniciação, no qual acendem o fogo sagrado e vivem de oferendas coletadas junto de seus familiares durante o período. Ainda é dito que o hábito de mulheres estudarem era mais comum nos tempos do sistema original e perdeu importância no período clássico.

O esquema que detalharemos adiante é o mais conhecido, composto por quatro *ashramas*. Em primeiro lugar o estágio do estudante, *brahmacharya*. Em seguida temos o pai de família, *gryhastha*. Em terceiro lugar temos o eremita, *vanaprastha*. E em último lugar o renunciante, *sannyasa*. Esses quatro grupos possuem diversos subtipos que diferem entre si, ao qual exemplificaremos uma dessas divisões como expostas no *Ashrama Upanishad* e no *Vaikhanasa Smartasutra* (OLIVELLE, 1993 p. 165).

O estudante védico, *brahmacharin*, pode ser um *gayatra*, que é aquele que após ter recebido a iniciação védica, ou *upasana*, realiza uma disciplina de estudar o famoso hino védico *gayatri* por três noites, abstendo-se de sal. O estudante *brahma* seguirá esse *ashram* por 48 anos, 12 para cada *Veda*, ou o tanto que for necessário para dominá-los todos. O estudante *prajapatya* é devotado à sua esposa, aproximando-se dela na estação propícia. O estudante *brhan* residirá com o guru até que este venha a falecer (OLIVELLE, 1993 p. 165). Uma observação é que o estado permanente de *brahmacharya* pertencia ao sistema original, tendo pouca observação posterior.

O chefe de família, ou *gryhastha*, pode ser um *varttavrtti*, dedicado à agricultura, comércio e pecuária, além de oferecerem os sacrifícios devidos, para então serem liberados à busca do Si. Os pais de família *salinavrtti* prestam os sacrifícios, mas não os oficiam, estudam, mas não ensinam. Os *yayavara* ofereciam os sacrifícios e ensinam, além de aprenderem e sacrificarem. O último tipo *ghorasamnyasika* realizam ritos com água ao qual se realizou purificação e vivem de colher respigas diariamente (OLIVELLE, 1993 p. 166).

Os eremitas, ou *vanaprasthis*, dividem-se em *vaikhanasa*, que mantêm o fogo sagrado com plantas e árvores que cresceram em terras não aradas pela agricultura fora de vilarejos, e como todos os demais eremitas devem realizar os cinco ritos védicos diários. Os *audumbara* alimentam o fogo sagrado com figo, jujuba, arroz selvagem e milhete colhidos da direção que ele orientou seu rosto quando despertou na manhã. Os *valakhilya* possuem cabelos emaranhados, vestem-se com trapos, pele de animal ou madeira; espalham flores e frutas nas luas cheias do mês *karttika* e vivem de modo comum nos demais oito meses. Finalmente, os *phenapa*, fingem-se de loucos, alimentam-se de folhas e frutos caídos das árvores, vivendo aqui e ali e realizando os sacrifícios já mencionados (OLIVELLE, 1993 p. 166).

Os renunciantes, *sannyasins*, podem ser *kufcara* que pedem alimentos da casa de seus filhos. *Bahudakas* que portam um cajado tríplice, um jarro de água, uma funda, um palanche, filtro de água, calçados e um assento. Eles se apresentam com um nó no topo do cabelo, vestem seu cordão sacrificial, uma tanga, e usam vestes de cor ocre. Alimentam-se apenas da casa de brâmanes virtuosos. Em seguida temos os renunciantes de tipo *hamsa*, portadores de um cajado único, cordão sacrificial, funda e que passam apenas uma noite por vilarejo e cinco noites em uma cidade ou local de banho sagrado. Realizam penitências como jejuns de um a dois dias, *krcchra*, bem como jejuns lunares. O último tipo, *Paramahamsa*, não porta cajado, tem a cabeça raspada, veste tanga e vestes remendadas. Portam seu emblema e conduta ocultos. Fazem-se de loucos, embora perfeitamente sadios, e abandonam todos os identificadores de *sannyasin*, como o cajado triplo, funda, o jarro de água, etc. Eles vivem em templos ou casas abandonadas. Vive de forma não-dual, indiferente a qualquer categoria, e pede alimento para pessoas de quaisquer castas e assim atingem liberação (OLIVELLE, 1993 p. 166).

Existem muitas classificações alternativas, criando ainda mais formas e subtipos dos *ashramas*, como o *Avadhuta*, que seria um tipo ainda superior ao *Paramahansa*, sujeito liberto de todas as convenções.

2.4.3.1. BRAMACHARYA: O ESTUDANTE

O *ashram* dos estudantes pode ser visto de forma distinta tal qual se tome como referência o paradigma clássico ou o medieval. No sistema original, como os *ashramas* eram opções permanentes de vocação, havia a previsão de *brahmacharins* perpétuos. Essa prática, contudo, foi abolida pelo costume, e, a levar em conta o esquema clássico modificado, dos estágios em ordem progressiva, na verdade o *brahmacharya* acabou por se tornar uma espécie de antecâmara formadora do homem adulto na sociedade védica. Independentemente do referencial adotado sobre a aplicação dos *ashramas*, o que será descrito aqui fala sobre o que é a vida de um *brahmacharin*.

Brahmacharya, o primeiro *ashram*, inicia com a cerimônia do *Upanayana*, que é a primeira iniciação que alguém recebe. O *Vashista Dharmashastra* determina que brâmanes atingem a idade adequada com oito anos, xátrias com onze e vaixás com doze (OLIVELLE, 2000 p. 394). *Sudras* não recebem o *samskara Upanayana*. O jovem recebe um cordão e um cajado, de madeiras e materiais prescritos no *shastra* de acordo com sua casta. Doravante o jovem iniciado, agora *brahmacharin*, muda para a residência de seu preceptor, o guru, em um sistema educacional denominado *gurukula*, em que *kula* tem o mesmo sentido de família. Esse período é marcado pela observação de uma vida casta e celibatária e sob a tutela do guru deve conduzir seus estudos.

Como é um período de educação, algumas diferenças em relação as *varnas* devem ser observadas nesse momento. Em virtude dos *dharmas* específicos das castas serem diferentes, os conhecimentos adquiridos também possuem alguma correspondência com as obrigações que cada um irá assumir futuramente. Assim, um jovem *brahmacharin* de origem xátria, a casta militar e política, deve também aprender sobre as armas e a administração, *Artha*, apenas para ficarmos nesse exemplo.

É uma etapa de disciplina e dedicação. As virtudes comuns a todos, independentemente, são a não-violência, *ahimsa*, a verdade, *satya*, dominar suas paixões, *brahmacharya*, libertar-se da cobiça, *asteya*, dispensar ofertas e presentes, *Aparigraha*, pureza e higiene, *saucha*, devem ser contidos, *santoshas*, praticar austeridade, *tapas*, estudar o sagrado, *Svadhyaya*, e oferecer serviços ao seu preceptor, *guru seva*. As virtudes acima são popularmente conhecidas como *yamas* e *niyamas*, os refreamentos e observações, dois dos pilares do yoga (KRISHNANANDA, 1989, p. 208). Nos termos do *purushartha*, a etapa *brahmacharya* é devotada a acumulação de *Dharma*. Sobre o *guru seva*, a servidão ao guru, no *shastra NaradaSmriti* (JOLLY, 1889, p. 131) ela é identificada como um dos possíveis contratos de trabalho, com suas próprias regras e vedações.

Segundo Olivelle (1993 p. 78), ser *brahmacharin* é um estágio obrigatório e pré-requisito à entrada em todos os demais *ashramas*, ainda que na formulação mais arcaica do sistema não haveria de uma pessoa necessariamente passar por todos os *ashramas* em ordem. A sucessão é característica do sistema clássico, lembro. Independente do ponto de vista adotado, todos os duas vezes nascidos, *dvijas*, isto é, brâmanes, vaixás e xátrias devem passar a residir com o guru nos anos de formação e encerrado este período aí então definir qual será sua vocação. Na formulação original, também havia a possibilidade do *ashram brahmacharya* ser permanente, com residência fixa e servidão ao guru, porém este instituto caiu em desuso. Deste modo, este período de estudos pode ser visto como uma espécie de antecâmara para o verdadeiro *ashram* que a pessoa assumirá.

Olivelle (2000, p. 80) conclui que os propositores do sistema de *ashramas*, intencionavam preparar o jovem com o conhecimento sobre os deveres de todos os *ashramas* posteriores e permitir, assim, uma escolha mais sábia e razoável da parte desse adulto em formação. Desta maneira, é um período de preparação para os desafios e responsabilidades da vida adulta, seja ela a de um pai de família ou de um asceta renunciante.

Encerrado o período de formação, normalmente entre os vinte e trinta anos de idade, o jovem passa por um novo *samskara*, como se chamam os ritos de passagem, e a cerimônia conclui o período de *brahmacharya* entregando para o agora adulto um novo cajado simples de bambu, representação da vida adulta. O rito de “formatura” é chamado de *samavartanam*.

2.4.3.2. GRYHASTHA: O PAI DE FAMÍLIA

O jovem retornaria para casa, após ter vivido anos no *gurukula*, e seus pais buscariam para ele uma parceira compatível, normalmente. O rito de casamento iniciava o jovem no segundo *ashram*. Todos passaram pela condição de *bramacharin*, então, pensando em termos do sistema clássico, como já mencionado, a lógica seria percorrer os demais *ashramas* de forma linear, portanto, todos teriam que se tornar a seguir, pais de família. Esse não era, contudo, o entendimento que prevaleceu na sociedade hindu, e na prática, após o ritual de formatura, *samavartanam*, alguém poderia escolher se tornar, se preferisse, um renunciante, o que era evidentemente algo marginal. O mais corrente era que a pessoa se casasse e aderisse ao *Gryhastha*.

A vida em qualquer sociedade gira em torno dos pais de família e na hindu não era diferente. Um verso das leis de Manu (BUHLER, 1858, p. 214) menciona com muita propriedade que os membros de todos os *ashramas* nasceram de um casal de pais de família.

Se o estudante era apenas um jovem em preparação e os dois últimos *ashrams* envolviam um gradual desligamento da vida comum, a marca da vivência do pai de família era o equilíbrio entre o exercício de papéis sociais, a satisfação de apetites eróticos e o cultivo de aspirações espirituais. A palavra-chave para compreender a essência da vida de um *Gryhastha* é a conciliação de diferentes aspectos da vida. Como o pai de família, que está num contexto marital, é-lhe lícito satisfazer os desejos. Como ele precisa manter sua família, também deve buscar *artha*, a prosperidade material para si e sua família, a segunda finalidade da vida humana, devendo realizar estas de modo que o *dharma* seja preservado (KRISHNANANDA, s/d, on-line).

Em relação ao *ashram* anterior, o pai de família pode agora colocar em prática os conhecimentos adquiridos. A depender de sua casta, deve cumprir seus *dharma*s específicos. Se for brâmane, deve durante este estágio realizar os cinco sacrifícios diários, os *Pancha-Mahayajnas*. Sobre os cinco sacrifícios, nas Leis de Manu (BUEHLER, 1886, p. 89) são mencionados como *Ahuta*, *Huta*, *Prahuta*, *Brahmya-Huta* e *Prashita*. Os cinco sacrifícios têm diferentes remetentes. O homem sacrifica aos *Rishis* pela recitação e meditação solitária. Sacrifica aos *Devas*, através

dos *havans*, ação ritual de oferendas com o fogo, *karma kanda*. Serve aos ancestrais através de oblações aos mortos e também pela paternidade, pois significa que eles teriam deixado herança. Serve ainda aos *Bhutas*, aqui no sentido de seres vivos em geral, disponibilizando ofertas aos animais, também conhecido como oferendas *bali*, que ao invés de deixadas em um altar são, por exemplo, deixadas no solo para as aves de alimentarem, bem como outros animais. E serve, finalmente, aos próprios homens, seja pelo direito de cortesia, muito sagrado na Índia, ou alimentando brâmanes respeitados.

Para as demais castas, os *dharmas* específicos mais importantes são, em primeiro lugar, se for xátria, o dever de prestar serviço ao país pela administração pública ou o serviço militar. Em seguida, os vaixás e sudras devem prover harmonia econômica e atender as necessidades laborais e produtivas do país.

Dentro da perspectiva clássica (OLIVELLE 1993, p. 132), esse *ashram* também seria um modo de vida temporário. Após ver seus filhos estabelecidos e a cabeça se cobrir de cabelos brancos, o adulto em idade mais avançada poderia se dedicar a algum dos *ashramas* posteriores, o que normalmente seria o *vanaprastha*, ou eremita. Na Índia atual, contudo, os *gryhasthas* tendem a permanecer nessa ordem até o fim da vida.

2.4.3.3. VANAPRASTHA: O EREMITA

Olivelle (1993, p. 132) descreve o terceiro *ashrama*, como um afastamento das responsabilidades sociais. Cabe alguma comparação com uma aposentadoria, mas esse afastamento não significa apenas abandono de profissão, mas a transição gradativa para um ideal de vida ascético dedicado ao *tapasya*, as disciplinas ascéticas, e a meditação sobre o que o aguarda para além da própria morte e da vida. É um gradual desvencilhar-se dos interesses dos homens comuns. Krishnanada, esclarece nestes termos:

“The third stage of life is of the Vanaprastha and is devoted to the duty of disentangling oneself from the attractions of the world. Artha and kama do not anymore interest the mind which seeks only the final

blossoming of dharma into the flower of moksha.” (KRISHNANDA, 1994, p. 81)

Os deveres da vida comum que tem grande valor para um chefe de família são fenômenos relativos que gradativamente cedem espaço à busca da realização metafísica, única fonte de satisfação definitiva. Krishnananda (s/d, *online*) esclarece que o *Vanaprastha* deve se preparar pela prática de *Tapasya*, as referidas “técnicas” de austeridade, e pela adoração interior, *Manasika-Upasana*. Ele menciona, ainda, que as escrituras *Aranyakas* e algumas porções dos *Upanishads* oferecem muita luz sobre a natureza dessas contemplações praticadas por alguém dedicado a uma disciplina espiritual desta ordem. Cabe mencionar que os *Aranyakas* são literalmente os tratados da floresta. Ele associa os *brâmanas* com os pais de família, por fornecerem os elementos rituais dos sacrifícios diários. Para os estudantes é mais relevante os *Samhitas*.

Nas formulações mais antigas era o último estágio, já que o sistema era *trivarga*. Posteriormente, com a inclusão do *sannyasa*, perdeu um pouco de relevância, mas sua principal diferença com relação ao estado de renúncia, *sannyasa*, é que o *vanaprastha*, o eremita, poderia se retirar para a vida de ermitão, após muitos anos de casado, acompanhado de sua esposa. É descrito, contudo, como todos os demais *ashramas*, com a exceção do *gryhastha*, como um período celibatário.

É como se esses senhores se afastassem de uma função mais ativa na sociedade para um papel mais muitas vezes de conselheiros, retirando-se da convivência. Muitas vezes os *vanaprasthas* são alimentados pelos mais jovens que outrora alimentaram, por um costume já citado de pedir oferendas ou alimento nas casas de parentes ou outro tipo específico de pessoa a depender da disciplina adotada pelo eremita. Apastamba (OLIVELLE, 1999 p. 65) diz que um eremita deve viver como um sábio silencioso acompanhado apenas de uma fogueira e sem moradia fixa.

Olivelle (1993, p. 116) comenta que o costume da abdicação do rei em idade tardia para que “evadisse para a floresta” era um tema muito comum na ética real, facilmente verificável nos épicos *Ramayana* e *Mahabharata*, sendo que este último chega a dizer que a única morte adequada para uma figura real é no campo

de batalha ou na floresta. Também menciona o episódio em que Rama exilado veste os trajes e os modos de um eremita. No caso do *Mahabharata* o exílio dos *pandavas* é descrito, pelo autor, também, como uma fuga para a floresta.

As condições, dentro da visão clássica, são, segundo o *Dharmashastra* de *Vaikhyanasa* (OLIVELLE, 1993 p. 146), estar livre dos três débitos, *rnatraya*. A doutrina dos débitos, que fazemos breve referência, indica que eles são devidos aos *Devas*, aos *Rishis* e aos Ancestrais. Com os *Devas* se paga o débito através dos sacrifícios védicos, com os *Rishis* através das disciplinas espirituais e o conhecimento do Si, e com os ancestrais se paga o débito dando origem a um filho e outras honrarias dedicadas aos que já passaram.

Ainda assim, este *ashram*, tal qual o *brahmacharya* perpétuo, tornou-se irrelevante historicamente, ou sutilmente adaptado a sociedades mais próximas da atual, com os velhos movendo-se para posições mais consultivas e referenciais dentro de suas próprias famílias, mas permeando *gryhasthas*. Em seu lugar, e para todos aqueles desejosos de se dedicarem com mais afinco a disciplina espiritual, ascendeu em importância o quarto e último *ashram*, o *sannyasa*.

2.4.3.4. SANNYASA: O ASCETA RENUNCIANTE

Já foi mencionado que o sistema de *ashramas* era inicialmente tripartite, *trivarga*, porém foi complementado com um quarto *ashram*, de modo similar ao de tantas outras categorias hindus, portanto tornado *caturvarga*. No início *Sannyasa* não era visto como um *ashrama*, mas como uma condição puramente espiritual, tal qual um estado de santidade, portanto não fazia muito sentido dizer que uma pessoa optasse socialmente por esse modo de vida, como veio a ocorrer posteriormente.

Em termos de formulação do sistema clássico puro, poderíamos dizer que um eremita após os anos mais avançados de vida tornar-se-ia um renunciante. É desta forma que está descrito no *Vaikhyanasa Dharmasutra* (OLIVELLE, 1993 p. 146). Contudo, o sistema foi progressivamente concebendo a possibilidade de escolha da renúncia em qualquer momento. A premissa teológica para tal inovação veio de alguns dos *dharmashastras* mais antigos que previam o *vikalpa*, a facultatividade. Um exemplo é o *dharmashastra* de *Yajnavalkya* que já falava em

renúncia desde o segundo *ashram*, do pai de família, além da possibilidade de se renunciar durante o estágio de eremita, seguindo a ordem padrão. Na opinião de Olivelle (1993, p. 174), os motivos que levaram a mudança de entendimento foram de ordem histórica e teológica.

Historicamente porque o estatuto do eremita se tornou uma lembrança literária sem contrapartida social, portanto tornado obsoleto. E, em segundo lugar, deveu-se ao prestígio crescente do tema da renúncia, destes tempos até os desenvolvimentos medievais das tradições hindus. A religião hindu medieval coroou um sem número de yogues, *babas* tântricos e todo tipo imaginável de ascetas renunciantes, fato esse que influenciou até, por exemplo, no surgimento dos faquires islâmicos pela Índia, dando testemunho dos seus efeitos para além do próprio plano da religião hindu.

Sobre o ato de entrada neste *ashram*, Krishnananda (1994, p. 82) faz alusão a um rito de renúncia encontrado no *Aruni Upanissad*, que menciona que um pai de família, estudante ou eremita deve descartar o seu cordão sacrificial no chão ou na água. Este é aquele cordão recebido no primeiro *samskara*, o *Upanayana*. Em parte, o eremita já realizava um desprendimento de sua vida anterior, mas dele ainda não era exigido se separar da esposa e dos filhos. Já o renunciante deve abandonar a vida familiar completamente.

Embora este *ashram* seja uma inclusão posterior, o tema da renúncia deve ser muito arcaico e anterior mesmo as postulações dos *dharmashastras*, devemos apenas lembrar de personalidades como Siddharta, que abandonou a vida de príncipe para virar um renunciante. Convém lembrar que o Buda era nascido xátria e educado numa sociedade hindu, portanto, sua biografia dá testemunho do histórico desta.

Sobre as previsões de adesão a renúncia ainda jovem, Olivelle (1993, p. 119 e 163) aponta que em alguns *upanishads* já era contemplada desde que presentes duas condições: indivíduos com alto grau de conhecimento, *Aruni*, ou desapego, *Jabala*. Ele a seguir complementa com a descrição fornecida pelo *shastra Deutero-Baudhayana*, das seis possibilidades que permitem a um sujeito renunciar. Em primeiro lugar, um *bramacharin* logo após cumprir seu estado de estudos e serviços ao guru, isto é, ele já previa a faculdade de adesão direta ao *sannyasa*. Ele previa, em segundo lugar, que dois tipos de pais de família, *gryhastha*, poderiam

renunciar quando não tivessem filhos, os *Salinas* e *Yayavara*, já mencionados na subdivisão dos *ashramas*. Em seguida, ele prevê que pais de família viúvos podem renunciar. Os que já tenham emancipado seus filhos também podem renunciar, condição essa do acesso ao *ashram* do eremita, portanto já tornando sua obrigatoriedade bem mitigada. Em quinto lugar, pessoas com mais de 70 anos, idade normalmente associada com o fim do terceiro *ashram* e início do quarto. E, finalmente, um eremita pode se tornar um renunciante, seguindo o percurso do sistema clássico.

O grande *swami* hindu Krishnananda (s/d, on-line) com muita propriedade observa que a mudança da visão do *sannyasa* de uma condição espiritual para um aspecto de ordem social, deve-se à formação das ordens monásticas que formariam esse elemento de ordem social de adeptos da renúncia na Índia. Ainda nos dias atuais estas ordens são conhecidas como *sampradayas*, no qual se pode citar algumas muito conhecidas como a *dasnami sampradaya*, dos conhecidos *sadhus nagas*, que foram dez clãs de ascetas guerreiros organizados por Shankaracharya em defesa do *dharma*, mesmo no campo militar. Hoje, já muito descaracterizados, ainda podem ser vistos cobertos de cinzas nos festivais *Kumbh Mela*, banhando-se nas águas do Ganges ou outro sagrado rio indiano com sabres e espadas em punho.

Krishnananda em seguida justifica que são quádruplas as razões que levam alguém a renúncia(s/d, on-line). Um *Vairagya-Sannyasin* é aquele que entra nessa ordem provocado por *Samskaras*, impressões latentes em sua constituição sutil, que o levam a dar esse passo, normalmente indo da fase *brahmacharya* diretamente para ela. É quase como dizer que a pessoa estava destinada a isso por sua própria natureza. Um *Jnana-Sannyasin* é aquele que após um profundo estudo das escrituras foi convencido do ideal espiritual e decidiu buscar essa vocação. *Jnana-Vairagya-Sannyasin* ocorre após estudo profundo e já tendo visto dos prazeres normais da vida. *Vairagya*, complemento, é um conceito frequentemente associado com o desinteresse pela vida mundana que surge muitas vezes até espontaneamente no sujeito, podendo indicar o surgimento de uma inclinação para as disciplinas espirituais. Em seguida, temos o *Karma-Sannyasin* que é quem adentra essa ordem após ter passado gradualmente pelos estágios progressos, *brahmacharya*, *grihastha* e *vanaprastha*. Quem se torna renunciante em busca de

saber espiritual é um *Vividisha-Sannyasin*. Quem se torna após ser impelido pela morte iminente é um *Atura-Sannyasin*. Quem se torna pelo sentimento que não há nada além do absoluto é um *Animitta-Sannyasin*. Prossegue ainda, Krishnananda, sintetizando o espírito do sistema de *ashrams*, que ele descreve por um propósito teleológico de de autossublimação e autotranscendência progressiva e que encontra sua última realização no *Sannyasa*. Um renunciante superou os três anseios básicos, *eshanas*, que correspondem aos complexos psicológicos em torno de riqueza, fama e sexo. *Sanniyasa* significa então a libertação de todos os vínculos, ansiedades, convenções. Sublimação aqui não deixa de ter um sentido equivalente ao psicanalítico, de conversão de um impulso passional, mesmo erótico, para um fim socialmente produtivo.

Concluindo, é perceptível que estas categorias dos *ashrams* envolvem um plano da existência humana que, finalmente, dividem-se em quatro etapas, numa ordem sistemática para conservação e transformação dos aspectos vitais, intelectuais, morais e espirituais no sentido da obtenção da liberação no absoluto, *moksha*, a última finalidade da existência humana, dentro das *purusharthas*. Neste esquema quadripartite, a sociedade é preservada e transfigurada por um *insight* na realidade que subjaz a ela. É o processo de integração não apenas do indivíduo, termo aliás pouco familiar para hindus, mas da família, comunidade, nação e mesmo do mundo, dada a universalidade de muitos desses temas, através da expressão de uma grande força preservadora da solidariedade universal – o *Dharma*. As individualidades egoístas da sociedade liberal moderna têm pouquíssima ressonância com o espírito essencialmente coletivo e solidário da sociedade hindu.

2.4.4. VARNASHRAMA-DHARMA E A DOUTRINA DAS QUATRO IDADES

Um outro elemento da cosmovisão hindu, mencionado até agora de passagem, é de sua divisão do tempo em *Yugas* e *Manvataras*, que possuem uma repercussão teórica em alguns entendimentos hindus sobre a validade das escrituras de acordo com o tempo e a aplicação de normas específicas para cada era.

Os hindus possuem uma visão cíclica do tempo. A totalidade do ciclo da criação até a destruição do cosmos é chamada de *Kalpa*, cuja duração é algo

muito além da capacidade imaginativa humana. Esse *Kalpa* se divide em ciclos menores chamados *Manvataras*, ou eras de Manu, que são quatorze em número, sendo estes divididos em dois setenários. O *Manvatara* atual é o último do primeiro setenário e os outros sete são os seguintes. Doutrina que guarda alguma relação com o esquema hindu de sete paraísos e sete infernos, pois representam potencialidades superiores e inferiores regressivamente (GUÉNON, 2004, p. 2). Uma imagem muito forte desse processo de desconstrução e reconstrução cósmica vem do episódio que Manu é resgatado das águas da dissolução universal, *pralaya*, pelo primeiro avatar de Vishnu em forma de peixe, *Matsya*, juntamente com os sete *Rishis*, *saptarishi*, o que dá início ao *manvatara* atual. A doutrina dos avatares de Vishnu, sendo Krishna e Rama os mais conhecidos, é intrinsecamente associada a divisão temporal hindu.

Cada *Manvatara* se divide ainda em quatro eras, ou *Yugas*, que possuem grande similaridade a divisão greco-romana em idade de ouro, prata, bronze e ferro. São idades marcadas por degenerações progressivas, visto que representam um afastamento gradual do princípio, o que culmina fatidicamente na dissolução que engendraria o surgimento de um novo *Manvatara*. (GUÉNON, 2004, p.5). As eras são progressivamente mais curtas segundo um simbolismo numérico. Ao dividirmos em dez porções um *Manvatara*, a era de ouro, ou *Satya Yuga*, duraria quatro porções, a idade de prata, *Treta Yuga*, duraria três, a idade de bronze, *Dvapara Yuga*, duraria dois, e a idade de ferro, a *Kali Yuga*, duraria um, iniciando esta com a ascensão de Krishna à sua morada celeste.

Em termos de influências nas institucionalidades hindus, pode-se fazer referência a um tratado tântrico medieval, chamado *Mahanirvana Tantra* (1913, s/n), em que é dito que durante a *Kali Yuga*, a presente idade das trevas, não existiriam *brahmacharins* ou adeptos do *vanaprastha*. Recordo que a acepção que no sistema original *brahmacharya* possuía não era a de tutela temporária do jovem sob um guru, que foi preservada, mas o exercício permanente de servidão ao guru e ao aprendizado no domicílio deste. Segundo este mesmo texto, na presente Idade só existiriam *gryhasthas* e *bhikshukas*. Buda chama os monges de *Bhikkhus* no *Dhammapada*, escrito em Pali, com grafia *bhikshus* em sânscrito, e aqui podem ser entendidos como os renunciantes, o quarto *ashram*. Esse tipo de assertiva é muito comum nos textos tântricos e denota uma visão em geral muito prática dessas

tradições que se colocam elas mesmas como *Yuga Shastra*, um ensinamento para a presente época. Neste tipo de raciocínio, muitas instituições, costumes e práticas descritas nos tratados que remontam aos tempos védicos são rechaçados não por sua validade teológica ou doutrinária, mas por pura inadequação às necessidades do homem atual e por obsolescência. Não é que seguir tal *ashram* é fundamentalmente errado. É apenas inútil. Não significa também que tal ou qual prática espiritual descartada por certos textos seja essencialmente errada, apenas que a qualidade das pessoas dessa época torna impossível produzir bons resultados com essa abordagem.

Paralelamente a estas colocações, Olivelle (1993, p. 235) menciona diferentes escritos que dão testemunho de que na *Satya yuga*, a Idade de Ouro, não haviam distinções de castas e ordens, já que todos participavam em igual medida da virtude e do bem, relativizando assim o caráter permanente da divisão de *varnas* e *ashramas*. Apenas ao final da Idade de Prata, ou *Treta Yuga*, que o sistema de quatro *varnas*, foi elaborado. No sentido destas escrituras, não significa que tal ordem social foi outorgada neste momento, apenas que as diferenças humanas estavam se fazendo mais visíveis e tornavam a formulação do sistema necessária. O texto ainda fala em um *Veda* único que se transforma em quatro na Idade de Bronze, *Dvapara Yuga*. Um dos textos que menciona o surgimento dessas divisões é o *Kurma Purana*, que declara que na *Treta Yuga* a divisão do *varnashramadharma* foi criada. Assim, no fundo as suas criações denotam declínio do *dharma* e não sua realização. Basicamente, a decadência provocou a necessidade de organizar homens segundo suas naturezas e organizar as suas aspirações e disciplinas espirituais, mas decadência ainda maior fez os homens da *Kali Yuga*, a atual era, serem ainda incapazes de aderirem aos seus *dharmas* de *varnas* e *ashramas*.

Do mesmo modo que o *Mahanirvana Tantra* nega a existência de dois dos *ashrams*, muitos escritos negam a existência de determinadas *varnas* nos tempos atuais, como xátrias verdadeiros. Outros escritos dizem ainda que só existem *shudras* nos dias de hoje. Assim, muitas normas e formas sociais que constam em escrituras hindus, sobretudo nas *Smritis* são não apenas hoje datadas, como são expressamente proibidas. O termo *kalivarjya* (OLIVELLE, 1993, p. 175) contempla todas aquelas condutas que, embora enunciadas em textos autoritativos

e sagrados, devem ser evitadas nos dias da *Kali Yuga*. Portanto não deve soar contraditório a existência de descrições de *ashramas* nos textos mais antigos e que são sumariamente descartadas em textos mais atuais.

3. ELEMENTOS DE DIREITO MATERIAL E PROCESSUAL NOS *SHASTRAS* HINDUS

Agora abordaremos alguns dos elementos da praxe jurídica dentro do sistema tradicional do direito hindu, tal qual se encontra nos *shastras*, visto que muitos desses elementos estão historicamente datados e substituídos por formas ocidentalizadas de controle social. Ainda, contudo, é possível se encontrar em regiões mais rurais, ou certos contextos específicos, a aplicação destes institutos mesmo nos dias de hoje.

3.1. *VYAVAHARA*: INSTRUÇÃO PROCESSUAL

Davis Jr. (2010, p. 108) discorre sobre os dois significados de *vyavahara*. O primeiro se refere à relação negocial. O segundo é o procedimento legal, o processo de litigância, até o julgamento. Os dois sentidos não se excluem, visto que muitas contendas legais são uma interface entre ambos. Isto é, uma relação de direito civil que acaba por se tornar um litígio.

O *NaradaSmriti* diz de forma muito poética sobre a origem dos processos judiciais em seus dois primeiros versos:

“When mortals were bent on doing their duty alone and habitually veracious, there existed neither lawsuits, nor hatred, nor selfishness. The practice of duty having died out among mankind, lawsuits have been introduced; and the king has been appointed to decide lawsuits, because he has authority to punish.” (JOLLY, 1886, p. 5)

Assim, o processo judicial representa uma forma de se restabelecer o *dharma*. Em um primeiro momento ele não seria necessário porque o conflito é uma

contingência da queda do *dharma*. *Narada* certamente está a fazer referência a *yugas* anteriores, dias que o *dharma* era um imperativo facilmente seguido por todos sem necessidade de maiores controles sociais exteriores. Porém, conforme a ordem das idades anteriores se ofusca, é preciso que a autoridade a restitua. Deste modo, tanto as leis, quanto o direito e o poder dos reis, são formas contingentes de se conter a entropia dos dias da *Kali Yuga*. É um controle de danos. Inclusive, este tema é recorrente em escritos hindus - a ideia de que se algo teve que ser registrado, controlado, isto é como que uma medida que assinala já uma decadência. Por exemplo, é apenas necessário se colocar no papel uma obra que corre o risco de ser esquecida.

Os *Vyavahara* possuem duas divisões consagradas (DAVIS JR., 2010, p. 110). A primeira delas diz respeito às quatro etapas do procedimento legal: reclamação, réplica, evidência e decisão. Esta é a divisão processual. Esta divisão envolve teoria da prova, colheita de testemunhos, provas documentais, e mesmo ordálias e juramentos. Estes tópicos são todos discutidos um a um em capítulos respectivos na *Smriti* de *Narada*.

A segunda divisão contém 18 títulos legais, a grande maioria assinalando os principais tópicos do direito civil e alguns outros de natureza penal. Estes títulos são tópicos de direito material que serão comentados a seguir.

Davis Jr. (2010, p. 110) indica que a finalidade precípua do procedimento legal, *vyavahara*, é a de produzir uma decisão, *nirṇaya*, que esteja harmonizada com a tradição e os elementos da ordem política.

Um outro ponto importante que Davis Jr. (2010, p. 115) destaca é que na estrutura da sociedade de *varnas* hindu, a instrução processual é também um *dharma* específico para os governantes, xátrias, e sacerdotes, brâmanes. Isso significa que enquanto o processo é um elemento mundano para as partes envolvidas, para o Rei e os sacerdotes que presidem o julgamento da questão, sendo este um papel atribuído pelos próprios *Vedas*, há um elemento mesmo de transcendência, de aplicação da justiça. Ele chega a citar o *dharmashastra* de *Yajnavalkya* que compara a punição de um malfeitor da parte do Rei como uma oferenda de sacrifício para os *Devas*, os Deuses, já que a proteção de seus súditos é o seu *dharma* específico mais importante. Deste modo, *vyavahara* é o instrumento da punição e proteção pela autoridade. Para quem estiver investido da autoridade

jurisdicional, é um *dharma* a ser seguido e também um instrumento de restabelecimento da harmonia social.

Outro aspecto importante é levantado pelo autor (DAVIS JR., 2010, p. 120), que traz à tona as dificuldades de se abordar o direito hindu em uma perspectiva legalista. Não desviarei muito para este tópico, mas na institucionalidade ocidental esta tem sido uma marca desde o advento do iluminismo, sobretudo liberal, que possui uma visão de limitação do elemento humano no direito, cujo maior exemplo pode ser visto em Kelsen, e na política, ao prestigiar, sobretudo, o poder legislativo. A sociedade liberal moderna é o mundo dos parlamentos, dos debates infundáveis, em que as tomadas de decisão são evitadas ao máximo (SCHMITT, 2005, p. 59). Em seu texto clássico sobre teologia política, Schmitt chega mesmo a dizer que o constitucionalismo liberal visava paralisar o rei pelo parlamento, permitindo que ele ficasse no trono, mas impotente como o criador ocioso dos deístas. Abro esse parêntese pois que ao analisarmos o direito hindu, devemos ter cuidado de não enfatizar muito o componente legislativo, visto que mesmo quando há ali algum tipo de norma, sobretudo nos *Acharas*, costumeiramente a autoridade é muito mais importante na equação processual.

Em termos de administração de justiça penal, reconhece-se no direito hindu três grupos de participantes destes litígios. Em primeiro lugar brâmanes em posse de princípios que representam as consequências espirituais ou transcendentes das ações malfazejas. O Rei e seus representantes agem com base em outros princípios de teor mais pragmático e focando nas necessidades do reino. Anciões de casta são um terceiro grupo que participa de forma complementar (LUBIN, 2007, p.95). Sobre esses princípios, ele entende que no caso dos brâmanes são os princípios do *dharma*, tal qual encontrados nos seus tratados já muito discutidos, e no caso do rei os princípios retirados do *Arthashastra*, como uma forma de ciência política. Sob o olhar do rei, duas formas de oficiais dos processos podem se verificar: *dharmasthas* e *pradeshtr*. A função dos *dharmasthas* é servir de juiz em questões de direito civil, como a maioria dos *vyavaharas*, enquanto os *pradeshtrs* devem administrar punições.

Mais à frente Lubin (2007, p.100), descreve alguns elementos principiológicos de administração da justiça descritos no *Arthashastra*. No texto, Cautilia ressalta o papel do rei como promotor do *dharma*, já que ele protege os

acharas, as regras costumeiras das *varnas* e *ashramas*. As matérias em disputa possuem quatro bases de resolução: *dharma*, o imperativo ético, *vyavahara*, instrução processual, *caritra*, normas de costumes locais, e a autoridade real. Esses quatro elementos se ligam em ordem de importância prática, caso houver conflito entre os princípios. *Dharma* se ampara na verdade, *vyavahara* nas provas testemunhais, *caritra* nas assembleias locais e a autoridade real em seu governo. Seguem algumas conclusões do autor sobre o *vyavahara*:

“This is a defense of the notion that the truly learned brahmin has more authority, by virtue of his learning in the sacred science, than any court official (*sabhya*) has by virtue merely of his having been appointed by the king. It is a practical application of the principle that although the king presides over *vyavahara*, the sphere of *vyavahara* itself is valid only insofar as it remains in accord with the higher principle of *Dharma*, which is embodied in holy writes”(LUBIN, 2007, p. 103)

3.2. PLURALISMO JURÍDICO HINDU

Não só os processos hindus eram muito mais permeados pelo elemento subjetivo nas decisões, mesmo que fartamente amparados em literaturas doutrinárias como as *Smritis*, e em normas de costumes, *acharas*, ainda cabe dizer que a administração da justiça na Índia sempre foi um trabalho feito com muitas mãos. Davis Jr. (2010, p. 122) lista algumas das instâncias da Índia clássica e medieval: núcleos familiares, ordens monásticas, ou *sampradayas*, corporações de ofícios, guildas de mercadores, associações e ordens - militares, pastorais e agrícolas -, bem como grupos relativos às castas, as denominações religiosas, como de adeptos do shaivismo ou vaishnavismo, os cultos de Shiva e Vishnu. Usualmente todas estas instâncias possuíam regras próprias, *acharas*, e gozavam de autonomia jurisdicional para decidirem sobre suas querelas internas. Estas corporações e organismos sociais eram as principais forças normativas do período. Nos *dharmashastras* a figura do rei é frequentemente mencionada quando o assunto são tais corporações, contudo, estes grupos são autorizados a executarem suas decisões e mesmo aplicarem penas. O papel do rei como supervisor de tais procedimentos é reconhecido, no entanto. Na visão hindu, o direito e a política são fatos locais, e a vida ocorre ao nível das comunidades, em boa parte até nos dias de

hoje. Nos recantos mais interioranos de países asiáticos o que vale não é a lei secular de algum presidente, que as pessoas muitas vezes mal sabem da existência, mas de costumes milenares e a experiência de chefes de família e pessoas de mais idade dessas comunidades.

Patrick Olivelle (1993, p. 210) traz um outro aspecto processual relevante, que se refere às contendas que se entende terem sido omissas nos *shastras* e *acharas*. Nestas ocasiões uma junta, chamada de *Parishad*, deve assumir o julgamento. Ele cita algumas das composições que essa junta deve possuir, segundo certos textos da *Smriti*. No *Gautama Dharmasutra* é dito que deve ser de dez sábios brâmanes. Destes, quatro que dominaram os quatro *Vedas*, três que devem conhecer três diferentes tradições do *dharma*, e os últimos três de forma pouco clara, mas muitas vezes se entende que sejam membros pertencentes aos três *ashramas*, com exceção do *sannyasa*. Os *dharmasutras* de *Baudhayana* e *Vashistha* falam também em composição de dez homens, sendo também quatro mestres nos *Vedas*, um especialista em exegese, um especialista em *vedanga*, as ciências auxiliares dos vedas, um estudioso de direito hindu, e três brâmanes eminentes que pertençam cada um a um dos *ashramas*. Em *Manu* temos uma divisão muito similar.

É preciso dizer também que em modificações posteriores este instituto perdeu importância, e cedeu espaço aos *panditas*, espécies de estudiosos, que atuavam como auxiliares dos príncipes. Porém, muitas questões são hoje decididas por encontros de membros de castas ou de ordens religiosas, também conhecidas como *Mathas*. Olivelle dá testemunho do fato que certas ordens monásticas ainda administram suas jurisdições:

"Indeed, in modern times heads of some of the leading monasteries, especially the Samkaracaryas, have been in the habit of assuming to themselves jurisdiction over persons professing to follow their dogmas in ecclesiastical matters such as prescribing penances for lapses, settling disputes between castes, and deciding upon questions of outcasting." (OLIVELLE, 1993, p. 209)

3.3. VYAVAHARAPADAS: OS DEZOITO TÍTULOS DE DIREITO CIVIL E PENAL

Os *vyavaharapadas*, que já foram mencionados, são uma consagrada divisão dos 18 gêneros de contendas determinadas pelo direito material que lhe é referente. Um *shastra* que já citamos em um certo número de oportunidades, o *NaradaSmriti* (JOLLY, 1889), chega a dividir todos os seus capítulos em função destes 18 títulos jurídicos. Cada um dos 18 capítulos desse tratado se ocupa sobre um dos *vyavaharapadas* e são de grande interesse para quem esteja dedicado ao estudo do direito civil dentro dos *shastras* hindus. *Vyavaharapada* é quase sinônimo de Direito Civil no contexto hindu, mas alguns dos títulos tem interesse penal, embora em menor escala.

O primeiro *vyavaharapada*, refere-se aos débitos, e é descrito por Narada nos termos seguintes:

“Which debts must be paid, which other debts must not be paid; by whom, and in what form (they must be paid); and the rules of gift and receipt, (all that) is comprised under the title of ‘Recovery of a Debt.’” (JOLLY, 1889, p. 41)

Trata da teoria dos débitos, quem deve pagar, quem recebe, de que maneira, quais substituições são aceitáveis, doações, etc. Este capítulo, que é o mais extenso da obra, é muito reconhecido pelo detalhamento dos elementos probatórios que podem ser apresentados no curso do processo, como regras sobre testemunhas, documentação, entre muitos outros. Talvez por ser o primeiro título, o autor o tenha considerado paradigmático em relação aos demais, dando os elementos que podem se utilizar no julgamento da questão.

O segundo *vyavaharapada* se refere aos depósitos. Narada descreve este como a situação em que um homem confia sua propriedade a outro, sem suspeição, nos seguintes termos:

“A sensible man should make a deposit with one who belongs to a respectable family, and who is virtuous, acquainted with his duties, veracious, influential, wealthy, and honourable.” (JOLLY, 1889, p. 120)

No terceiro, ele trata sobre as parcerias e sociedade, que ocorre quando dois comerciantes se associam para formar um negócio (JOLLY, 1889, p. 124). O quarto *vyavaharapada* é referente a recuperação de doação por arrependimento.

Em seguida temos a quebra de contrato de serviço, que ocorre quando alguém recebeu para fazer um trabalho e não entregou a prestação contratada. É nesta porção que ele fala do contrato de trabalho dos estudantes, *brahmacharyas*, já citado diretamente em outra oportunidade. No sexto *vyavaharapada* ocorre o descumprimento no sentido inverso, quando o empregador não pagou pelo trabalho que já foi realizado.

O sétimo título é referente a venda realizada por outra pessoa que não é o verdadeiro proprietário da coisa (JOLLY, 1889, p. 144). Ele distingue algumas hipóteses, como o de quem vendeu propriedade que possuía como depósito, o segundo título. Menciona também o caso de quem encontrou um bem que não lhe pertencia e o vendeu, bem como artigos roubados do verdadeiro proprietário.

O oitavo título é a não entrega de mercadoria por um comerciante que recebeu o pagamento antecipadamente, enquanto o nono envolve a desistência de aquisição da parte de um comprador arrependido.

O décimo título é destinado às regulações reais sobre as ações de grupos, sejam denominações religiosas, corporações comerciais, assembleias étnicas, ou mesmo tropas de soldados (JOLLY, 1889, p. 154). É mencionado que o rei reconhecerá as regras deles, mas intervirá em caso de violência entre esses grupos ou quando agirem contra os interesses do rei e do reino. Este tópico já fora mencionado no capítulo sobre pluralismo normativo hindu, mas é interessante perceber que o *Narada Smriti* ressalta essa independência relativa das instâncias sociais hindus. O décimo primeiro *vyavaharapada* se refere a elementos que possam solucionar disputas de limites de propriedades.

Em seguida, temos as importantes regras matrimoniais e os deveres mútuos de marido e mulher. *Narada* (JOLLY, 1889, p. 165), descreve o rito matrimonial como dividido em duas etapas. A primeira referente a corte, escolha do cônjuge, e a segunda que é basicamente a cerimônia de casamento, em que o elo matrimonial é permanentemente selado com um mantra, uma palavra de poder. Ele diz a seguir que os jovens devem procurar algum par de sua própria *varna* e

menciona as oito formas de casamento existentes, censurando as três últimas, porém não as cita diretamente.

Assim, consultando uma já muitas vezes referenciada escritura, o *dharmasutra* de *Gautama* (OLIVELLE, 1999, p. 84), podemos ter alguma ideia de que formas de matrimônio Narada se referia. O primeiro tipo de casamento, seria o de *Brahma*, em que o pai da jovem a adorna com jóias e a casa com um rapaz de conhecimento, virtude e caráter que pertence a mesma casta. Um casamento do tipo *Prajapati*, ele apenas diz que se deve pronunciar a fórmula “Possam vocês cumprirem o *dharma*” durante o ritual e o último *ashram*, dos *sannyasas*, não deve ser assumido mesmo em idade avançada. Assim é a forma mais popular de casamento nos dias de hoje. O terceiro tipo, *arsha*, ou casamento dos videntes, ocorre quando o pai casa sua filha com alguém que siga uma vida de austeridades e santidade. Um casamento do tipo *daiva*, ou divino, ocorre quando o pai da noiva tendo procurado por um bom período a casa com um sacerdote que oficia os sacrifícios de fogo, os *yajnas*. Em quinto lugar temos o casamento por amor, conhecido como *gandharva vivaha*, em que os nubentes por conta própria se juntam carnalmente. É reconhecida essa forma de união, mas considerada inferior às listadas até agora. As formas a seguir são proibidas, malvistas ou aceitas restritivamente para algumas das outras castas não bramânicas. Quando o noivo oferece dinheiro aos pais para casar com a jovem isso é conhecido como *asura-vivaha*, algo como casamento demoníaco. Normalmente ocorre quando os jovens não têm muita compatibilidade e ele compensa financeiramente a família, pela união, por aceitarem o casamento mesmo com a negativa da noiva. Quando o homem obtém o consentimento da mulher, mas não o de sua família, ele pode raptá-la e deve vencer a família da noiva em combate. Esta é uma forma normalmente proibida de matrimônio, mas permitida excepcionalmente à casta dos xátrias. Muitos xátrias conhecidos, personagens dos épicos *Mahabharata* e *Ramayana*, casaram-se por rapto. Este foi o casamento *rakshasa*. O último tipo difere do *rakshasa*, pois, enquanto neste há consentimento da noiva, no último tipo de casamento, *pisacha*, a abdução ocorre à força.

Nas leis de Manu (BUHLER, 1886, p. 79) é dito que brâmanes podem se casar pelo modo de *brahma*, *daiva*, *arsha*, *prajapati*, *asura* e *gandharva*. Xátrias podem se casar segundo o modo dos *asuras*, *gandharvas*, *rakshasa* e *pisacha*.

Vaixás e *shudras* podem os quatro últimos tipos com exceção do *rakshasa*, o rapto com ordália de combate.

Porém, deve-se frisar, que poder não é dever. As Leis de Manu dizem que os sábios reconhecem que os brâmanes só devem casar pelas quatro primeiras formas, devendo evitar o modo *asura* e *gandharva*, que embora não sejam exatamente proibidos podem trazer maus frutos, em um sentido kármico. Assim, os Xátrias que poderiam casar pelos quatro últimos tipos, devem se casar pelo modo *rakshasa*, segundo estes sábios. *Váixas* e *shudras* deveriam casar pelo modo *asura*. E, mesmo assim, o autor das Leis de Manu, porém, reprova em quaisquer situações os casamentos de tipo *Asura* e *Pisacha* (BUHLER, 1999, p. 80), tendo apenas o cuidado de mencioná-las todas e algumas das opiniões conhecidas a este respeito. Quando se discutiu sobre o status de lei jurídica ou doutrina dos Smritis, Ludo Rocher(2012, p. 131) utiliza exatamente esse trecho das Leis de Manu para dizer que a obra é escolástica, uma vez que ela lista basicamente três pontos de vista diferentes sobre o problema do matrimônio, o que, como exposto também por Jan Assmann, naquela oportunidade, é uma característica dos tratados jurídicos. Refiro-me ao aspecto de preservação da memória institucional e normativa sobre um determinado assunto, até para servir de base pedagógica para os futuros legisladores.

No *dharmasutra* de Gautama (OLIVELLE, 1999, p. 85) ele afirma que muitos consideram apenas os quatro primeiros tipos como legítimos, enquanto outros aceitam os seis primeiros. A lógica é que as formas de matrimônio listadas são regressivas, sendo as primeiras muito bem vistas e as últimas mais reprováveis. As Leis de Manu são compostas por três porções, sendo que a primeira se trata basicamente sobre os elementos do *varnashrama-dharma*. A segunda parte da *ManuSmriti* cobre também os dezoito títulos jurídicos em ordem muito similar a referida aqui, tomada do *NaradaSmriti*. Logo após as disposições citadas sobre casamento, é dito que os filhos devem repartir a herança em caso da morte dos pais (BUHLER, 1858, 345), dando início do tratamento sobre o décimo terceiro título jurídico hindu: as regras referentes a sucessão e herança. Sobre os termos específicos das divisões eles são de alto grau de complexidade e suas interpretações foram decisivas nas formações das Escolas *Mitakshara* e *Dayabhaga*

que possuem *nibandhas*, ou digestas, que analisam com maior profundidade este conjunto de tratamentos sobre heranças, particularmente.

No décimo quarto título, *Narada* aglutina todas as ações resultantes do uso excessivo da força, de homicídio até insultos. O autor desta *Smriti* divide os crimes em escalas de gravidade. No primeiro grau consta a destruição dos meios de trabalho de alguém, como os instrumentos agrícolas de um camponês, por exemplo. De grau intermediário seria a depredação da própria residência deste mesmo camponês e seus bens pessoais, alimento, água. Em um grau máximo de gravidade estaria a colocar a própria vida dele em risco, sendo considerados muito graves o uso de veneno, armas e atacar a esposa deste. Estas condutas do tipo mais grave recebem o título de *Sahasa*. Para *Narada* alguém que tenha incorrido nas duas primeiras tem condições de ressocialização e se misturar novamente na sociedade após concluída sua punição, mas alguém que cometeu *Sahasa* deve ser banido da comunidade (JOLLY, 1889 p. 203).

Os comportamentos associados ao décimo quinto e décimo sexto *vyavaharapada* são similares aos crimes de injúria e agressão. No primeiro caso, são ofensas que tomam por alvo a nacionalidade da pessoa, sua casta, família, etc. *Narada* divide estes abusos em três formas progressivamente mais graves: *Nishtura*, *Aslila* e *Tivra*. Abuso verbal em tom de reprovação é *Nishtura*. Abuso em tom mais insultuoso é *Aslila*. *Tivra* é a acusação difamatória de conduta tão grave que poderia fazer a vítima ser expulsa de sua casta (JOLLY, 1898, p. 208) tivesse sido verdade. O autor também fala de agressão ou vias de fato, decorrentes das ofensas, o décimo sexto título. O décimo sétimo título é referente a questão dos jogos de azar e apostas, como conflitos entre apostadores, entre outros.

O último *vyavaharapada* é uma categoria geral que abarca muitas situações de exceção, sobretudo as de interesse maior ao governante, que envolvam a transgressão de alguma ordem dele. É um espaço que *Narada* utiliza para enfatizar muitas das atribuições do Rei, como o administrador dos conflitos sociais e responsável pela ordem de *varnas* e *ashramas*.

3.4. DANDA E PRAYASCITTA: ELEMENTOS PUNITIVOS

Vimos que os *Vyavaharapadas* tipificam também muitas formas de condutas criminosas, porém cabe agora discorrer sobre os elementos punitivos, que são mais reconhecíveis no direito hindu, visto que as condutas criminosas tendem a ser as mesmas na maioria das culturas. A maioria dos povos reprova estupro, homicídio, roubo, agressões, entre outros, recaindo pouco interesse em se fixar nisso. O sistema punitivo hindu, por outro lado, possui uma grande singularidade.

Os Institutos de Vishnu (JOLLY, 1900, p. 131), ou Vishnu *Smriti*, dizem que os homens possuem três inimigos interiores: a fúria, a cobiça e o desejo carnal. Movidos por estes impulsos, eles são capazes de realizar crimes de muitos patamares de gravidade, o que no direito hindu os torna sujeitos a dois gêneros de punições.

O estudioso do Direito Hindu, Davis Jr. (2010, p. 133), indica duas formas de resolução de uma punição nos *Smritis*. A primeira, *danda*, que pode ser definida como a punição propriamente dita. A segunda, *Prayascitta*, são penitências que a pessoa deve realizar de modo a expiar a gravidade de suas ações. Elas não se colocam em oposição. Enquanto *danda* é punição levada a cabo pelas autoridades, tanto na esfera civil como penal, as penitências são voluntárias e tem uma finalidade complementar.

As punições, *danda*, e as expiações, *Prayascitta*, também se entende que afetam o *karma*. Isto porque a visão hindu vê o direito como um ritual, conforme já exposto em capítulo sobre a hermenêutica. A punição ou penitência são vistos, então, não só como política pública de reabilitação ou castigo do condenado, mas como meios ritualmente eficazes de mitigar os efeitos perniciosos das ações humanas que ferirem a ordem natural. Neste contexto, alguém pode pensar que tendo um réu escapado por sorte de uma ação que se sabe culpado, este fato pode ter implicações sobre o destino futuro dessa pessoa, uma vez que os ritos de punição e expiação a ajudariam a livrar do *karma* gerado pela conduta. Isso explicaria uma situação insólita, aos olhos de um ocidental, como a da citação abaixo:

“Punishment and penance, although conceptually distinct, nevertheless overlap in, for example, descriptions of thieves begging rulers for punishment (as a form of penance) or judges declaring both a punishment and a penance for adultery.” (DAVIS JR., 2015, p. 245) Basicamente um ladrão implorando ao governante por punição ou penitência, temendo os frutos de suas ações sobre sua vida futura. *Prayascitta* é indicada para retificar os pecados, *papman*, ou delitos, *adharmas*, como nesse caso acima, quando a pessoa se sentir mentalmente desconfortável com sua conduta, muito embora o efeito almejado não se restrinja ao alívio psicológico (LUBIN, 2007, p. 105).

Um outro elemento das penitências, é que elas também possuem um caráter pedagógico para a sociedade, mesmo sendo facultativas. O autor (DAVIS JR., 2010, 137) menciona, por exemplo, a pessoa que como penitência passou por uma cerimônia pública de expiação. Para todos aqueles que estão ali, é uma mensagem clara sobre a gravidade da conduta. As punições, *dandas*, são, por outro lado, um *dharma* das autoridades que não podem se furtar.

Como já dito, muitos *Smritis* possuem uma divisão tríplice do *dharma* em *acharas*, *vyavahara* e *prayascitta*. Assim, as prescrições expiatórias, e as situações cabíveis, também possuem uma grande centralidade temática nestes textos. Zrenner (2015, p. 62) aponta mesmo que nenhuma penitência é válida e seus frutos são nulos quando prescritas sem consulta aos *dharmashastras*.

A título exemplificativo, podemos pegar uma das penitências dispostas no *Dharmasutra* de *Apastamba* (OLIVELLE, 1999, p. 35), prescrita neste caso para o gravíssimo caso de alguém que matou um brâmane. Ele deve construir uma cabana no mato, parar de falar, carregar um crânio como identificação do local, e cobrir o corpo com um tecido de cânhamo. Deve sair do caminho das outras pessoas e se dirigir a vila para pedir alimento em sete residências. Assim é como ele manter-se-á vivo. Se ele não receber alimento de nenhuma dessas casas, deve jejuar. Ele deve cuidar das vacas e retorná-las quando se perderem. Tendo vivido doze anos assim, e se purificado, ele pode novamente se associar com boas pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, o direito hindu não compartilha de nenhuma dessas premissas do direito moderno ocidental. Ele não é igualitário. Vejamos que as suas prescrições são sempre dirigidas para sujeitos em situação muito particular e sua origem e condição é sempre levada em conta. Ele não toma por referência o indivíduo. O indivíduo é uma formulação completamente estranha ao holismo das sociedades orientais. Cada um é sempre visto como membro de uma família, um clã, uma casta, comunidade religiosa e em funções dos papéis sociais que exerce.

O direito hindu não é legalista. A ideia de uma norma superior imposta a todos é ridícula aos olhos da sociedade tradicional hindu, como visto no desastroso caso da aplicação das Leis de Manu universalmente. As decisões judiciais foram sempre mais baseadas em costumes, máximas sapienciais e levando em conta a opinião de pessoas respeitadas pelas comunidades envolvidas.

O direito hindu não é estatal. Embora tenha havido participação de cortes e príncipes, as principais contendas e normas aplicáveis no direito hindu foram formuladas pelas próprias comunidades envolvidas ou por determinadas categorias profissionais, como guildas, o que se denomina normalmente de pluralismo normativo.

É um direito que se assenta em um critério de perenidade, o *Sanatana Dharma*, como um quadro axiológico fixo e compartilhado entre direito e ética, mas que reconhece a influência do tempo na reformulação dos costumes e se atualiza de uma forma muito orgânica. Assim, suas escrituras não são vistas como uma referência dogmática, mas como momentâneas e pontos de vista reconhecidos e respeitados, válidos relativamente.

O elemento mais reconhecível e fundamental deste sistema jurídico é a sua ênfase na vida local, nas comunidades e grupos de pessoas. A figura do rei, para além do caricato despotismo oriental que lhe poderiam atribuir, é finalmente comparada a um elemento regulador, protetor dessas normas locais, guardiões dos *dharmas* de cada grupo e comunidade, tal qual uma sentinela que autoriza e supervisiona a administração de justiça pelas cortes locais, até mesmo tribais, e outras organizações de alguma classe.

E, com tudo de nocivo que se possa atribuir a institucionalidade popular hindu, é uma nação que consta entre as mais antigas do mundo, ao menos contemporânea dos egípcios, e que ainda hoje, milhares de anos depois, possui comunidades tribais autônomas, dando testemunho de uma cultura verdadeiramente plural e permissiva com relação aos elementos discrepantes. É um país que recebeu a imigração dos persas zoroastras, quando da invasão islâmica, e popularmente se diz que todas as religiões do mundo existem na Índia. Neste mesmo sentido, é uma religiosidade que não produziu catequeses, inquisições, nem guerras de conversão.

É uma cultura muito pouco dogmática e permissiva que conseguiu ainda assim sobreviver, mesmo com todas as mazelas de um empobrecimento pós-colonial, e preservar sua identidade e religião, após mais de mil anos de invasões e ocupações estrangeiras, primeiramente por muçulmanos e em seguida por europeus, como os portugueses e ingleses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSMANN, Jan. **The Price of Monotheism**. California: Stanford University Press, 2010.

_____, **Of God and Gods: Egypt, Israel and the rise of monotheism**. Wisconsin: university of Wisconsin press, 2008, p. 90-104.

AVALON, Arthur. **Shakti and Shakta**. London: Luzac & Co., 1918. Disponível em: <http://sacred-texts.com/tantra/sas/index.htm>. Acesso em 15 de jan. de 2017.

_____. **Mahanirvana Tantra**. 1913. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/index.htm> Acesso em 10 de fev. de 2017.

BELIER, Wouter W. **Decayed Gods: origins and development of Georges Dumézil's "ideologie tripartie"**. Leiden: E. J. Brill, 1991.

BUHLER, Johan Georg. **Laws of Manu translated. With extracts from seven commentaries**. Oxford: Clarendon Press, 1886.

DANIÉLOU, Alain. **The Complete Kama Sutra: The First Unabridged Modern Translation of the Classic Indian Text**. Vermont: Inner Traditions/Park Street Press, 1994. 576p.

DAVID, Rene. **Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 545-581.

DAVIS JR., Donald R. **The Spirit of Hindu Law**. Cambridge: Cambridge University press, 2010.

_____, A Realist View of Hindu Law. **Ratio Juris Vol. 19**, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006.

_____, Being Hindu or Being Human: A Reappraisal of the Purusharthas. **International Journal of Hindu Studies**, volume 8, 2004, p. 1–27.

DE JONG, C. G. Dumézil's theory of the tripartite Indo-European society applied to the Ramayana. **South African Journal of Sociology**, South Africa, 1972, p. 29-38.

DUTTA, Sutapa. 'India' or 'Bharat' – What's in a name? **Luminaire**, Bangalore, 2014, p. 1-10.

GALANTER, M. HAYDEN, RM. **Judicial and legal systems of India**. Nova York: Charles Scribner's Sons, 2000, p. 411–14.

GUENON, René. **Introdução Geral ao Estudo das Doutrinas Hindus**. São Paulo, IRGET, Editora e Distribuidora, 2009.

_____. Traditional Forms and Cosmic Cycles. Nova York: Sophia Perennis, 2004.

_____. Studies in hinduism. Nova York: Sophia Perennis, 2001.

JAIN, Aarti. Caste System in India. **International Research Journal of Management Sociology & Humanity**, Volume 6, Chennai, 2015, p. 268-275.

JOLLY, Julius. **The Laws of Narada. Sacred books from the east: The Minor Law Books. Part I. Brihaspati**. New York: Charles Scribner's Sons, 1889.

_____. **The Institutes of Vishnu. Sacred books from the east: The Minor Law Books**. New York: Charles Scribner's Sons. 1900. 316 p.

KRISHNANANDA, Swami. **The Laws and the Stages of Life in Hinduism by Swami Krishnananda**. Rishikesh: The Divine Life Society, sem data. Disponível em: http://www.swami-krishnananda.org/disc/disc_146.html Acesso em 10 de mar. de 2017.

_____. **The Path to freedom: mastering the art of total perception.** Rishikesh: The Divine Life Society, 1970. Disponível em: <http://www.swami-krishnananda.org/freedom/The.Path.to.Freedom.pdf> Acesso em 15 de abr. de 2017.

_____, **The Heritage of Indian Culture.** Rishikesh: The Divine Life Society, 1980. Disponível em <http://www.swami-krishnananda.org/heritage.html> Acesso em 05 de abr. de 2017.

_____, **A short history of religious and philosophic thought in India.** Rishikesh: The Divine Life Society, 1994. Disponível em http://www.swami-krishnananda.org/hist_0.html Acesso em 10 de abr. de 2017.

_____, **The struggle for perfection.** Rishikesh: The Divine Life Society, 1989. Disponível em: <http://www.dlshq.org/download/struggle.pdf>. Acesso em 08 de abr. de 2017.

_____, **Essays in life and Eternity.** Rishikesh: The Divine Life Society, 1989, p. 206-211. Disponível em: http://www.swami-krishnananda.org/life/Essays_in_Life_and_Eternity.pdf. Acesso em 18 de mai. de 2017.

LAMB, Ramdas. Caste System. In: *ENCYCLOPEDIA OF ANTHROPOLOGY*. 5ª edição. California: Sage Publications, 2005.

LEMAITRE, S. Hinduísmo ou Sanatana Dharma. In: *ENCICLOPEDIA DO CATÓLICO NO SEC. XX: DÉCIMA QUARTA PARTE*. São Paulo: Livraria Editora Flamboyant, 1958.

LUBIN, Timothy. **Hinduism and Law: chapter 3. Hinduism in India: Modern and Contemporary Movements.** California: Sage Publications, 2016, p. 41–68.

_____. Punishment And Expiation: Overlapping Domains In Brahmanical Law. *Indologica Taurinensia*, Torino, volume 33, 2007, p. 93-122.

OLIVELLE, Patrick. **Dharmasutras: The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhayana, and Vasistha.** Oxford: Oxford Press, 1999.

_____. **The Asrama System.** New York: Oxford University Press, 1993.

_____. **Pancatantra: The Book of India's Folk Wisdom.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

PRABHUPADA, Bhaktivedanta. **O Bhagavad Gita como ele é.** São Paulo: Círculo do livro SA, 1976. Disponível em: www.prabhupada-books.de/translations/gita-portuguese/O_Bhagavad-gita_Como_Ele_E_Bhaktivedanta_Swami_Prabhupada.pdf. Acesso em 07 de mai. de 2017.

ROCHER, Ludo. **Studies in hindu law and Dharmashastra.** Nova York: Anthem Press, 2012.

SHAMASASTRY, R. **Kautilya's Arthashastra.** Bangalore: Government Press, 1915.

SCHMITT, Carl. **Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty.** Chicago: University of Chicago Press, 2005, 70.

VOLK, Kathrina. A Wise Man in an Old Country: Varro, *Antiquitates rerum diuinarum* and [Plato], Letter 5. **Rheinisches Museum für Philologie**, Colônia, edição 159, 2016, p. 429-433.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 90-117.

ZRENNER, Michael. **The Concept of Prāyascitta in the Introductory Passages of the Ratnakaraṇḍikā.** Dissertação (Mestrado). Munique, 2015. Disponível em:

https://www.academia.edu/12210206/The_concept_of_Prāyaścitta_in_the_Introductory_Passages_of_the_Ratnakaraṇḍikā. Acesso em 20 de mai. de 2017.