

Brahmacharya: a vida escolar hinduísta na Índia Antiga.

Brahmacharya: hindu school life in Ancient India.

Arilson Oliveira¹

Resumo: O *brahmacharya* trata-se de uma ordem (*ashrama*) que representa miticamente os pés do demiurgo e da sociedade no hinduísmo clássico, constituída por estudantes das camadas superiores, celibatários e castos, entre a faixa etária média de 5 a 25 anos. Nessa fase da vida, a continência e a obediência absoluta são seus pilares. Leva-se uma vida *shramana* (ascética) e faz-se voto de pobreza e castidade, o qual pode se estender até o final de sua vida (para os intelectuais e sacerdotes ou *brahmanas*), caso decida não se casar; o que era raro de acontecer e socialmente desmotivado. Além disso, vive-se estritamente em uma situação de internato com um casal *guru* (homem e mulher mestres) em sua *kula* (casa) até sua total formação educacional, seja como comerciante, guerreiro ou intelectual. Na análise atual, observamos como esse processo educacional se constituía e quais os seus arcabouços religiosos envolvidos para a sua total coordenação, envolta de tradição, magia e sentido de vida.

Palavras-chave: Educação Hinduísta. Índia. Antiguidade.

Abstract: Brahmacharya is an order (ashram) which mythically represents the feet of both the demiurge and society in classical Hinduism, consisting of students from upper layers, celibate and chaste, with average age between 5-25 years. In this phase of life, self-restraint and absolute obedience are its pillars. One takes a sramana (ascetic) life and makes a vow of poverty and chastity, which may extend to the end of his life (for intellectuals and priests, or Brahmins), if he decides not to marry, which was rare to happen and socially discouraged. Moreover, one lives in a situation of strict boarding school with a couple guru (male and female teachers) in their kula (home) until their total educational background, whether as a merchant, warrior and intellectual. In the current analysis, we observe the educational process and what were its religious frameworks for their full coordination, wrapped in tradition, magic and meaning of life.

¹Prof. Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFCG. Indólogo, Doutor em História Social pela USP e Pós-doutorando em Religião e Sociedade pela PUC-SP. E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br

Keywords: Hindu Education. India. Antiquity.

A Hierarquia Social na Índia Antiga

Esta análise nos remete à compreensão da sociedade e da ortodoxia religiosa na Índia antiga, seu imaginário e suas principais características, as quais influenciarão histórica e significativamente as religiões ortodoxas² indianas, em seus contextos brahmânicos (hinduísmo) ou não (budismo e jainismo), principalmente no que tange à autoridade dos *Vedas*, à sacralidade do sânscrito, à sucessão mestre-discípulo e ao *status* central do *brahmana* na sociedade, fatores que caracterizam a base de uma escola religiosa ortodoxa na Índia. Isso resume, sob o olhar weberiano, que o significado central da ordem de vida brahmânica se manifesta antes de tudo na relação recíproca das partes ético-rituais da religião. Para o nosso interesse social e histórico, nos deteremos ao fato “*status* do *brahmana*”, pois ele, segundo Weber, é o mais central no hinduísmo.

Desta forma, ao nos debruçarmos sobre a sociedade indiana antiga (*varnashrama*), adentraremos o universo mental e o imaginário dos homens – de todas as camadas sociais – que a defendem, vivem e a preservam por milhares de anos na Índia. Tal análise também facilitará nossa compreensão da incondicional centralidade do *brahmana* na sociedade e da sua posição real e mítica; em que e como ele se diferencia dos demais e como ele pensa e olha o mundo ao seu redor. Para tanto, não apenas sua imagem e condição deverão nos ater nessa empreitada, visto que é necessário invadirmos as nuances das demais camadas, em seus principais aspectos sociais e religiosos, uma vez que é sob a centralidade do *brahmana* que elas agem (inclusive à sucessão discipular entre mestre e discípulo).

Tudo isso se refere ao contexto sociorreligioso que será alvo dos ataques heterodoxos (budistas, a partir do século III a.C.), bem como o seu renascimento (após o advento do filósofo Shankara, século VIII d.C.), porém, não mais como *varnashrama*, mas como *casta* – fato que não fere nenhuma das bases da ortodoxia acima mencionadas.³

² Basicamente, mantenedoras da autoridade dos Vedas, da sacralidade do sânscrito e da centralidade e *status* do *brahmana* na cabeça da sociedade.

³ Segundo Louis Dumont (1997, p. 125-127), podemos observar que a maioria dos hinduístas se inclui em dois conceitos fundamentais de afiliação corporativa: o *Jati* (grupo de nascimento ou família) e a *varna* (categoria ou tipo social). Aplica-se o termo *casta* normalmente para falar de ambos, apesar de suas peculiares diferenças. O termo *Jati* deriva da raiz sânscrita *JAN*, “gerar, produzir, causar, nascer”, e designa literalmente “o estado de nascimento”. Já a *varna* – presente nas literaturas da antiguidade indiana: Rig-Veda (um dos 4 Vedas), Shatapatha Brahmana, Itihasas e Puranas –, com o esquema de quatro divisões sociais, representa o modelo sancionado pela literatura antiga e sagrada. *Varna* deriva da raiz *VARN*, “pintar, colorir, descrever”, e significa “cor” ou “descrição”.

A priori, devemos entender que *avarnashrama*, sistema social óctuplo (quatro categorias sociais e quatro ordens ou estágios religiosos), característico da Índia antiga, possui divisões, diferenciações, orientações e, inclusive, uma regulação em busca de quatro metas ou sentidos da vida, denominados de *purushartha* ou os quatro princípios que o homem deve observar em relação à sua posição na *varnashrama*, a qual é determinada por meio do nascimento. Como afirma a *Bhagavata Purana*: “as várias divisões ocupacionais e sociais da sociedade humana apareceram de acordo com a natureza inferior e superior manifestadas na situação do nascimento do indivíduo” (BHAGAVATA-PURANA, XI.17.15).

Os Quatro Sentidos da Vida

Podemos classificar esses “sentidos da vida”, do superior para o inferior, da seguinte forma: *moksha* (libertação), *dharma* (dever ritual), *artha* (desenvolvimento econômico, fama e poder) e *kama* (prazer, erotismo e toda espécie de satisfação obtida dos sentidos, direta ou indiretamente, como, por exemplo, tudo aquilo que expressa lazer, segurança, adorno e conforto materiais).

Esses quatro sentidos consistem, portanto, na ordenação de todos os valores particulares em torno de quatro valores de referência, hierarquizados e irredutíveis uns aos outros. A ideia é que todas as ações humanas possam ser interpretadas e designadas para um desses sentidos, tomados isoladamente ou combinados entre si. Desta forma, todos os homens, em um momento ou em outro de sua vida, serão impulsionados por cada um dos sentidos em graus variados e não podem pretender, sem o devido prejuízo para si mesmos, ignorar esse ou aquele grau manifestado.

Convém inicialmente ter muito claro que *artha* e *kama*, mesmo situados na base da hierarquia dos sentidos sensoriais, são considerados como valores universais e legítimos. Não são “falsos domínios”, e nenhum estigma está associado a eles. Eis por que ambos puderam suscitar literaturas técnicas e, muitas vezes, apreciadas como sagradas, tais como o *Kamasutra* (tratado erótico) e o *Arthashastra* (tratado político).⁴

O aspecto sensual de *kama*, o fato de ele se expressar primordialmente através do corpo, de um corpo que goza e ostenta o prazer de seus órgãos, contrasta fortemente com a “diabolização, na Idade Média ocidental, da carne e do corpo, entendidos como um lugar

⁴ Diz Weber: “A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do ‘maquiavelismo’ radical, no sentido popular de maquiavelismo. Basta ler o *Arthashastra*, de *Kautilya*, escrito muito antes da era cristã, provavelmente quando governava *Chandragupta*. Comparado a esse documento, *O Príncipe* de Maquiavel, é um livro inofensivo” (WEBER, 2004, p. 117).

da devassidão, como um centro de produção do pecado” (LE GOFF, 1992, p. 153). A luxúria, termo que abarca todos os pecados ligados à carne, considerada pelos teólogos cristãos medievais como um dos pecados capitais, era tida como a fonte de todos os males. Tal ideia é endossada pelos famosos inquisidores Kramer e Sprenger, os quais, na busca das fontes da bruxaria, propõem-se “a examinar os desejos carnis do próprio corpo, de onde provém o mal desarrazoado da vida humana” (KRAMER, 1991, p. 119).

Além de se recusar a opor o espiritual ao corporal, o pensamento brahmânico trata a sexualidade humana como algo que deve ser usufruído com arte e aprimoramento. Assim sendo, agir sob a guia do *dharma*, com a dose própria de cada camada social, é agir em sabedoria, sem aprisionamentos da mente ao temporário. É por isso que a ênfase no amor físico (místico-corporal) é de fato a forma indiana de humanização da sexualidade. Nessa perspectiva, o homem adquire mérito não pela negação do corpo e de seus deleites, mas por refiná-los e trazê-los sob o controle de sua vontade.

Nesse sentido, Joseph Campbell esclarece que: “na doutrina clássica indiana das quatro finalidades para as quais se supõe que os homens vivam e lutem, duas, *artha* e *kama*, são manifestações [aproximadas] do que Freud chamou de ‘princípio do prazer’” (CAMPBELL, 1999, p. 26).

Entretanto, tem-se a reflexão do *dharma* para administrar essas duas bases (*artha* e *kama*), pois elas possuem um dispositivo autodestrutivo tão logo entregues a si mesmas, ocasionando a guerra de todos contra todos, a corrupção, o medo e, finalmente, a destruição das satisfações sobre as quais se fundam. É o sentido do adágio: “destruído, o *dharma* destrói; protegido, o *dharma* protege” (MANU, VIII.15). O *dharma* será definido, portanto, como o conjunto das regras que devem ser respeitadas para que a busca dos outros sentidos não resulte em um caos; em outras palavras, refere-se a um típico “dever ritual” – o que também podemos caracterizar como *yogasocial*.

O último sentido, extramundano e mais elevado, *moksha*, instala uma barreira entre o *dharma* e os dois sentidos menores. Com isso, não é concebível que *artha* e *kama* possam desembocar diretamente na libertação. Por outro lado, com a mediação da observação do *dharma*, manifesta-se uma condição prévia, embora jamais suficiente, a todo objetivo soteriológico. O *dharma* é, nesse contexto, a mola propulsora da libertação, é ele que possibilita ao homem sair do mundo (mesmo estando nele). Ou seja, o *dharma* legitima os limites de *artha* e *kama*, enquanto proporciona *moksha* (libertação); e *moksha* torna-se a principal preocupação do pensamento quando tudo aquilo que prende o ser

humano às suas exigências materiais já não oferece nenhuma satisfação: todas elas já foram experimentadas e agora devem ser aprimoradas para o desfecho final: compreensão e evasão do mundo. A ideia de *moksha*, portanto, envolve uma compreensão do mundo e, como consequência, um compromisso e uma responsabilidade inescapáveis em relação a ele.

Assim, dos sentidos que permeiam a *varnashrama* (sistema social), o *dharma* é impreterivelmente vislumbrado como a busca real de um ser social; é ele que caracteriza, em essência, as categorias e ordens supletivas dessa sociedade, promovendo uma ética específica para cada camada social em tempos, circunstâncias e vidas diferentes. Se hoje eu sou um sacerdote, na próxima vida poderei ser um guerreiro, um artesão ou um agricultor; se for um artesão, na próxima vida poderei ser um membro da realeza, um comerciante ou um mendicante, como também adentrar uma metempsicose (passagem da forma humana para as formas da fauna e flora, ou aquém) ou mesmo adquirir um corpo de semideus nos planetas superiores. Assim, adquirir o corpo de um inseto, de um morcego, de um lobo ou de uma grande árvore, de um verme ou bactéria, de um corvo, chacal, elefante ou semideus está dentro das 8.400.000⁵ possibilidades que a literatura, *a priori*, apresenta como as formas de transmigrações da alma inevitáveis, até quando se transmigra à forma humana. A partir da transmigração humana, as transmigrações regressivas deixam de ser inevitáveis e passam a ser possíveis. Tudo depende das ações que agora se decide realizar e do quanto se está engajado no *dharma* pessoal, pois, “o *dharma* é distinto segundo a situação social, e também não é algo absolutamente fechado, por estar submetido a um ‘desenvolvimento’. Com isto, afirma-se que o *dharma* se rege pela casta [ou *varna*] na qual cada indivíduo nasceu” (WEBER, 1996, p. 80).

Para Weber, o *dharma* também é o principal aspecto que mantém e ampara o sistema social indiano, sustentando toda a estrutura típica das possibilidades de libertação da alma, sejam elas quais forem, de acordo com as variadas escolas de pensamento indianas: renascimento em uma nova vida, seja na Terra, nos planos inferiores ou celestes materiais;⁶ acolhida ilimitada na presença de uma Verdade Absoluta ou imortalidade

⁵ Os *Puranas* afirmam que existem 900.000 variedades de seres marinhos, 2.000.000 de seres vegetais, 1.100.000 vermes e répteis, 1.000.000 de formas de aves, 3.000.000 de animais selvagens e 400.000 formas humanas em todo o sistema cósmico. No total, há 8.400.000 variedades de seres nos diferentes sistemas planetários, e em sua viagem por eles a entidade viva transmigra adquirindo diferentes corpos que servem para satisfazer o seu espírito de desfrute ao qual ela tenha inclinação.

⁶ Na literatura brahmânica, está dito que o Cosmos se divide em três sistemas planetários: inferior, mediano e superior, sendo todos imanentes. Aqui, Weber está se referindo ao plano material superior,

individual; e, por fim, cessação da existência individual ou união em simbiose com o Absoluto (WEBER, 1996, p. 77). Portanto, a exposição de Weber admite que ao hinduísmo se lhe pode denominar *civilização dhármica* (com base no *dharma*), o que implica dizer que a variabilidade própria do *dharma* não contradiz a estrutura total do hinduísmo, pelo contrário, a confirma e a sustenta. Weber considera, portanto, que o *dharma* ou o dever ritual – como ele bem o caracteriza – é o fator decisivo no hinduísmo, sabendo que este é antes de tudo puro ritualismo, puro *Yoga* (aqui no seu sentido místico prático).

Ele ainda acrescenta que os representantes modernos do hinduísmo expressam essa ideia apontando que a doutrina e a meta de libertação são mutáveis e até efêmeras, quer dizer, que se pode eleger livremente ou filosoficamente, mas que o *dharma* é eterno e válido em todos os casos – o que implica dizer que a essência do hinduísmo não é a doutrina em si, mas o *dharma*, e um *dharma*, por conseguinte, associado à tradição sagrada e racionalmente desenvolvido nas literaturas brahmânicas.

De acordo com o sanscritista Carlos Fonseca, *dharma* é o “ponto fundamental de todas as considerações sociais na Índia antiga, a verdadeira pedra-de-toque da vida cotidiana” (FONSECA, 1987, p. 62). Fonseca ainda acrescenta que *dharma* aborda um termo aparentado ao latim “forma”, “que na Índia se resume no próprio ‘formato’ da sociedade [*varnashrama*], na sua organização e na sua dinâmica. Para cada participante dessa sociedade há um lugar a ocupar e uma função a cumprir, bem como uma longa lista de deveres e direitos” (FONSECA, 1987, p. 62).

Para Will Durant, o “*dharma* é para o indivíduo o que o desenvolvimento normal é para a semente – o ordenado desdobrar de um destino, de uma natureza inerente” (DURANT, 1995, p. 328), sempre em transformação por vidas e vidas.

Já o *Bhagavata Purana* nos dá uma pista de que o *dharma* é a prerrogativa especial do agente humano na sociedade, e que a perfeição máxima que um ser pode alcançar ao cumprir o seu dever prescrito ou ritualístico (*dharma*) é a satisfação da divindade, tendo como consequência a satisfação da coletividade. Portanto, o que os agentes sociais, têm que transformar em instrumento sociosagrado e libertador para a satisfação, tanto da divindade quanto das partes que a integram, é precisamente o *dharma*, e um *dharma* estimulado pelo mito de uma sociedade divina.

Em suma, podemos compreender que, de acordo com a lógica do *Bhagavata Purana*, uma sociedade que não está baseada na ação comunitária (adequada à natureza

a região cósmica na qual habitam os semideuses e os seres divinos, propensos ainda a renascerem nos demais planos, como o mediano terrestre.

posta de cada um) destrói inevitavelmente o seu *dharma* inerente, tendo as seguintes consequências: as características psicofísicas do indivíduo não se manifestam plenamente, a coletividade não se harmoniza e o sentido espiritual da vida não se concretiza, ou seja, assim como o calor e a luz compõem o *dharma* do fogo – pois sem calor e luz o fogo não faz sentido –, a ação comunitária combinada ao dever (particular de cada um) exprime o *dharma* universal de todas as criaturas, de toda a composição cósmica. Além disso, pode-se compreender que, sendo esse servir algo inerente do ser social, deve-se servir – dizem os *Puranas* – inicialmente aos propósitos superiores e não perecíveis, os quais possam elevar o ser ao estágio de liberto do mundo, promovendo a inter-relação salutar entre as camadas sociais e os êxitos espirituais de libertação e devoção.

Nesta lógica indiana – e aqui estamos falando novamente de toda a Índia – a igualdade só é vislumbrada diante da natureza espiritual ou do propósito do dever, nunca em sentido material. A igualdade material é uma ilusão caótica desprovida de realidade. A hierarquia, por sua vez, toma o *status* de ordem social.

E toda essa teoria foi traduzida em quatro estágios fixos sociais (as *varnas*): *brahmana* (sacerdote ou mago e intelectual), *kshatriya* (guerreiro, príncipe e administrador), *vaishya* (comerciante e fazendeiro) e *shudra* (trabalhador manual); e em quatro etapas passageiras e sucessivas (os *ashramas*): *brahmacharin* (estudante), *grhastha* (chefe de família), *vanaprastha* (retirante anacoreta) e *sannyasin* (renunciante).

Brahmacarya (vida de estudante)

O *brahmacharya* trata-se da ordem espiritual (*ashrama*) que representa miticamente os pés do demiurgo (O'FLAHERTY, 2004, p. 30-31) e da sociedade no hinduísmo clássico, constituída por estudantes celibatários e castos, entre a faixa etária média de 5 a 25 anos.

De acordo com a Código de Manu (MANU-SMRTI, II.16), a jornada da alma não se inicia com o nascimento, mas antes mesmo de sua concepção, pois os pais da futura criança fazem uma cerimônia de concepção chamada *garbhadhana*. Essa cerimônia representa a primeira, dentre dezesseis principais iniciações que perfazem o ciclo *samskara*. *Samskara* é, portanto, o conjunto de todos os ritos de passagem que envolvem a vida dos “duas-vezes-nascidos” ou as três camadas sociais superiores. Esse ciclo de ritos inicia-se com o rito de concepção *garbhadhana*, através do qual os pais fazem toda uma

caminhada mágica com a intenção de invocar uma alma virtuosa a ser concebida. A cerimônia se encerra com o intercuro sexual do casal realizado do 4º ao 16º dia após a menstruação da esposa, e nunca durante uma noite de lua nova ou oitavo dia lunar, ou, ainda, na lua cheia ou décimo quarto dia lunar (MANU, IV.128). Para se conceber um filho homem, deve-se realizar o intercuro em uma noite par, a partir do 4.º dia da menstruação, e para a concepção de uma filha, em uma noite ímpar (MANU, III.48).

Durante a gestação da criança, a mãe e o pai participam das seguintes cerimônias: no 3.º mês há o banho mágico da mãe, em que se fazem oferendas de sementes e plantas e o toque do marido na narina esquerda da esposa para introduzir ares vitais auspiciosos e o rito de recepção dos hóspedes, no qual o casal ingere doces, mel, leite, manteiga e coalhada oferecidos aos hóspedes convidados; no 4.º mês de gestação, há o “risco do cabelo” visando o bom desenvolvimento do feto. Nessa cerimônia do risco dá-se um banho mágico na mãe, enfeita-a com uma guirlanda de frutos verdes de figueira (árvore sagrada para os indianos), e faz-se a repartição do cabelo⁷ e ingestão de diversos grãos; no 9.º mês, faz-se um rito de purificação do quarto de nascimento da criança para propiciação do parto no qual se coloca uma planta sagrada aos pés da gestante e água pura próxima da cabeça; e, enfim, rito do nascimento com recitação dos *Vedas*, comunicação do nome secreto da criança e corte e enterramento do cordão umbilical.

A partir do rito de nascimento ou *jatakarma*, dá-se início a inúmeros outros ritos sobre os quais nessa aqui não nos cabe discorrer. No entanto, é interessante notarmos que a criança será acolhida e tratada pelos progenitores, durante toda a sua vida, de acordo com os sinais mágicos (presságios) que surgem nesses ritos.

O principal rito de passagem ou iniciação da criança, no qual ela receberá o “cordão sagrado”, é o *upanayana*: aos oito anos, a partir da concepção, para os *brahmanas*; aos onze anos para *kshatriyas*; e aos doze para os *vaishyas* (MANU, II.36). A partir dessa cerimônia, a criança passa a ter responsabilidade sobre seu *karma*, o qual até então estava nas mãos dos seus progenitores. Essa iniciação se realiza já na escola do mestre e pelo mestre, a qual lhe abre as portas para o conhecimento védico secreto, destinado aos “duas-vezes-nascidos”.

Nessa fase de *brahmacharya*, a castidade e a obediência absoluta são seus pilares (CAMPBELL, 1999, p. 53). Leva-se uma vida *shramana* (ascética) e faz-se voto de pobreza e castidade (WEBER, 1996, p. 241-242), o qual pode se estender até o final de sua vida,

⁷ A risca do cabelo representa o estabelecimento da ordem (*rita*) cósmica, evitando, assim, qualquer desordem no parto e na invocação de um bom e saudável filho.

caso decida não se casar. Além disso, vive-se estritamente em uma situação “monástica” com um *guru* (mestre) em sua *kula* (casa ou local) até sua total formação educacional.

Gurukula é a designação mais comumente utilizada para “escola”, ou *kula* (“casa”) do *guru* (“mestre”). Isto porque, na cultura brahmânica, o ambiente educacional de desenvolvimento intelectual, artístico e religioso fica sob a responsabilidade das habilidades de um educador prioritariamente autorrealizado, ou seja, de alguém que possui a sanção e o respeito social (nascimento e conduta apropriados) da família por se apresentar dotado de *Shakti* (poder divino).⁸ Portanto, o *guru*, segundo tal concepção, é capaz de ensinar um conhecimento através da tradição oral e de seu exemplo pessoal. Assim, o educador deve ser um *brahmana* ou um *acharya*, homem capaz de ensinar com o seu comportamento pessoal e sua versatilidade filosófica. Na *Bhagavata Purana*, *Krishna* explica que “deve-se saber que o *acharya* Sou eu mesmo e não deve ser desrespeitado de forma alguma. Não se deve invejá-lo, julgando-o um homem comum, pois ele é o representante de todos os semideuses” (BHAGAVATA-PURANA, XI, 17.27).

Na prática, os *brahmanas* exemplares não só representam todos os Deuses, como por vezes são considerados os próprios Deuses, pois até o próprio deus, ao se encarnar no mundo, também possui seu mestre: o mais renomado exemplo vem de *Sandipani Muni*, mestre do menino deus encarnado, *Krishna*.

Weber afirma que o jovem estudante possui uma estrita subordinação pessoal à autoridade e disciplina doméstica do mestre.

A obediência só tinha um limite: quando o mestre exigia um pecado mortal ou ensinava algo que não se encontrava nos *Vedas*. Portanto, o mestre devia ser venerado de joelhos [com mãos postas ou estendido reto ao chão], e não se podia venerar em sua presença a outro mestre. Aos *brahmacharin* era proibido o consumo de carne, de mel, de fragrâncias, de licores; caminhar sobre carruagem, resguardar-se da chuva, pentear-se, limpar os dentes [sem necessidade]. As prescrições eram: banho regulamentado, controle periódico da respiração (que se corresponde com a posterior técnica do *Yoga*) e a devoção da sílaba *Om* (WEBER, 1996, p. 241, nota 17).

⁸*Shakti*, da raiz verbal *shak*, denota o “ser capaz de ter o poder de fazer algo” ou a “energia ativadora”; *Shakti* também se refere às Deusas dos ritos védicos: *Durga*, *Kali*, *Uma*, dentre outras. Para tal cultura, a energia feminina representa a fama, a fortuna, a oratória, a memória, a inteligência, a firmeza e a paciência (BHAGAVAD-GITA, X.34, p. 147); todas elas, presentes num ser humano, indicam sintomaticamente a bênção das Deusas; por isso, *Devi*, a Deusa suprema, personificação feminina da energia total da manifestação cósmica, é denominada de *Tripura-sundari*, “a mais bela das três cidades”, isto é, a mais bela dos três mundos (inferior, mediano e celestial) e a senhora do universo.

Para todo esse domínio, o professor também estava dotado de direitos e deveres míticos, retomando sempre o que os Deuses fizeram no princípio: ouvir, praticar sacrifícios, se autorrealizar e transmitir o conhecimento aprendido através de uma história arquetípica e de gestos paradigmáticos repetitivos, os quais revelam uma ontologia original, um ato mítico que legitima e modela a sua ação, o seu conselho e sua prédica. Um mestre *bona fide* dever ser inicialmente um *dhira* ("abstinente", "lúcido", que não se perturba com a ilusão material), sendo capaz de controlar a *vaca* (fala), a *mana* (mente), a *krodha* (ira), o *jihva* (desejos da língua) e a *udaropastha* (a fome, a gula e os impulsos sexuais).

Alberto da Fonseca explica que um *brahmacharin*, colocado sob os cuidados de um mestre *brahmana*, entra em contato com as letras, a filosofia, a religião, a economia, a política, a ritualística, os mitos, a literatura artística etc. O currículo, continua Fonseca, se modifica de acordo com a origem da criança:

Sendo ela um *brahmana* (e dado que todos os mestres possíveis pertenciam a esse grupo), ela já havia começado seus estudos nas disciplinas mais específicas; sendo ela um *kshatriya*, já possuía aos 11 anos muitas das noções necessárias ao cumprimento de sua missão futura de governar a terra e defender o povo; sendo ela um *vaishya*, já possuía aos 12 anos alguma experiência de gerenciamento de comércio, da indústria e da produção agrícola (FONSECA, 1991, p. 80).

O currículo é composto em geral de 64 matérias (BHAGAVATA-PURANA, X.45.35-36), das quais as 25 principais são: cantar, reconhecer melodias e tocar diversos instrumentos musicais; pintar; praticar a arte do disfarce; fazer e resolver enigmas; memorizar e recitar versos poéticos; elaborar questões filosóficas; recitar corretamente os épicos; decifrar questões filosóficas; construir arcos de guerra; praticar carpintaria e arquitetura; conhecer a fundo os metais preciosos e a arte de ourives; aplicar ervas medicinais e curar com unguentos; utilizar corretamente os amuletos mágicos; dominar a oratória; idealizar um remédio ou uma obra literária inspirada nas *ushniks* (expressões literárias míticas surgidas de *Prajapati*, deus progenitor); construir altares; lexicografar e elaborar poesia métrica; conhecer diversos jogos; e, finalmente, disciplinar-se através do poder mágico.

Os meninos *kshatriyas*, por exemplo, são treinados em ciência militar (*Dhanurveda*), política e administrativa, em astronomia, psicologia e línguas (inclusive dialetos), e na arte de identificar presságios.⁹

Em suma, o *dharma* do *brahmacharin* é aprender e obedecer. Nesta fase não há busca pessoal de *kama* ou *artha*, apenas vislumbre e aprendizado de/para *moksha*. Isso, através do permanente cultivo de *aparigraha*, isto é, não aceitação, rejeição ou renúncia a todas as poses que o prendem ao mundo, ao ego e a todas as futilidades que lhes roubam o tempo, as quais constituem um obstáculo no caminho da *manana* (reflexão, meditação ou pensamento) rumo à perfeição religiosa e educacional.

Os estudantes assim caracterizados representam, como os *shudras* – neste caso, movendo e preservando o saber tradicional –, os pés da divindade e uma das patas do símbolo máximo da religião védica, o touro mítico (BHAGAVATA-PURANA, I.17.24). Nesta sociedade, como já mencionado, a religião é simbolizada por um touro, no qual cada pata representa a educação, a caridade, a penitência e a veracidade, e cada uma delas se relaciona com um dos quatro *ashramas*. O *brahmacharin* se enquadra na educação, enquanto os *grhasthas*, *vanaprasthas* e *sannyasins* representam respectivamente a caridade, a penitência e a veracidade.

A educação do *brahmacharin* volta-se para a limpeza do espírito, da mente e do corpo, por isso o celibato e a castidade. Por outro lado, a caridade do *grhastha* conduz este à compaixão consciente, à proteção aos animais e à economia comunal, por isso o desenvolvimento econômico. A penitência do *vanaprastha* o leva à austeridade, por isso sua reclusão. Enfim, a veracidade do *sannyasin* causa a destruição do egoísmo e do orgulho – presentes na fala, no corpo e na mente –, por isso a renúncia à família, para que possa ter toda a humanidade como seu parente e obter a filosofia do poder “dizer não” aos desejos materiais como princípio ativo da vontade.

Como já assinalado por Weber, os *brahmacharins* também se caracterizam como aqueles que servem e acompanham seu *guru* com obediência. E a qualidade de *shishya* (discípulo) designa o estudante aprendiz que deve ser ensinado em *yama* (disciplina em geral), e que é simbolicamente unido ao *guru* por meio do cordão sagrado (*upavita*). Este

⁹ Na Índia antiga se considerava um bom presságio se deparar com um pote cheio d'água, leite junto a um bezerro, um formigar do lado esquerdo do corpo etc.; por outro lado, um mau presságio seria a ocorrência de relâmpagos, o brilhar dos planetas *Shanaishchara* (Saturno) ou *Angaraka* (Marte) no céu, o murchar repentino de uma flor de lótus, a visão de halos de neblina durante um eclipse, o uivo de fêmeas chacais, o zurro e o correr em disparada de um asno, o pranto de uma coruja, a produção de sangue em vez de leite de uma vaca, o verter de lágrimas de uma deidade ou qualquer grande distúrbio das forças naturais.

cordão, que une umbilicalmente o *dvija* (“duas vezes nascido” ou iniciado) ao *Brahman* supremo, representa o símbolo externo e visível do cordão espiritual (*sutratman*). Uma vez com ele adornado – circularmente do ombro esquerdo até o quadril direito –, imagetivamente não tem só o corpo circulado, mas, e principalmente, a divindade presente no coração como fonte de energia da alma e fonte de energia do corpo. O cordão sagrado também é o símbolo externo e visível da união mística entre todos os seres, pela qual todas as existências individuais são ligadas inseparavelmente na sua origem divina.

Quanto à posição de *dvija*, é nesta fase que o jovem, como *brahmacharin*, passa do estado de mero homem animal – sendo imolado – para homem espiritual *dvija*, renascido das cinzas produzidas pelo fogo sacrificial (*agni-hotra*) de seu rito de passagem *upanayana*. Aqui, ele faz alguns votos, de acordo com a tradição ortodoxa brahmânica antiorgiástica, para o seu desenvolvimento intelectual e ético: não pensar em mulheres, não falar sobre vida sexual, não flertar com mulheres, não olhar luxuriosamente para elas, não falar intimamente com elas, abster-se de quaisquer relações sexuais e tampouco esforçar-se ou cultivar-se a quaisquer atos eróticos (BHAGAVATA-PURANA, VI.1.14).

Relembrando que na sociedade brahmânica, e para o estudante, tenta-se sublimar a energia sexual voltando-a para a intelectualidade e regeneração espiritual, pois, segundo *Patanjali*, “estando firmemente estabelecido na continência sexual, o vigor é adquirido” (Yogasutra, II.38). Assim, a atividade sexual não está baseada na mera ideia de que esta seja profana ou maligna, mas em um direcionamento desta para com os Deuses, visando o benefício da sociedade e o intercâmbio com o divino.

Desta forma, a energia sexual é direcionada para a autorrealização, lembrando ao *brahmacharin* a abstenção total de *artha* e *kama*, *moksha* como meta última e obediência como *dharma*. Eliade explica que *brahmachainé* o refreamento das forças geratrizes, e que se abster sexualmente “não consiste só em privar-se de atos sexuais, mas em ‘queimar’ a própria tentação carnal. O instinto não deve ficar subjacente, difuso no subconsciente [...]” (ELIADE, 1996, p. 55). Zimmer também afere nesse sentido ao comentar sobre a etapa *brahmacharin*:

Castidade absoluta é exigida; e, se através de qualquer experiência com o outro sexo ele viola esta proibição, rompendo assim a continuidade da profunda identificação com seu *guru*, aplicam-se-lhe as mais rigorosas e complexas punições. São estes os períodos de *shraddha* (fé cega no mestre e conhecedor do caminho) e *shushrusha* (a vontade e o desejo de “ouvir” [*shru*] e aprender de memória; ouvir, obedecer e adaptar-se) é quando o homem natural, o homem animal humano, deve ser sacrificado

completamente, e a vida do homem espiritual, a sabedoria e o poder supranormal do “duas vezes nascido” devem se fazer efetivas na carne (ZIMMER, 1997, p. 119).

A energia sexual, inserida no método mágico de transformar um jovem em *yogi* (praticante do *Yoga*), é tentativamente sublimada; pois, sendo desperdiçada, a mesma liberta os ares vitais (*prana*) e anima as faculdades sensoriais, nutrindo a forma do corpo denso (*annamaya*), o envoltório do alento vital (*prana-maya*) e os sentidos e mente (*mano-maya*) – elementos que, de acordo com o imaginário brahmânico, nutrem ou destroem a consciência espiritual e o poder intelectual. Sendo assim, na Índia, esta proibição da vida sexual não está baseada na ideia de que uma vida sexual normal seja má, mas na crença de que, se as energias têm que se mover em uma direção, não se deve fazer com que fluam em outra direção ao mesmo tempo (ZIMMER, p. 321).

Em relação aos tipos de estudantes, as divisões são: *savitrya* (aquele que é entusiasta e enérgico como o sol), *prajapatya* (aquele que produz como o senhor das criaturas, *Prajapati*), *brahma* (aquele que possui uma visão equânime e realizações profundas do espírito) e *brhat* (aquele que é forte como o elefante) (GHURYE, 1995).

Também são descritos como:

a) *svarupa-brahmacharin*, conhecedor da sua identidade pessoal, fixo em seu *dharma* e sempre feliz;

b) *prakaça-brahmacharin*, aquele que conhece a forma cristalizada de *Brahman*, estando além do *sthula-sharira* (corpo grosseiro ou denso) e do *sukshma-sharira* (corpo sutil consistente de mente, inteligência e ego); ele também é um entendedor das oito fases do *Yoga* místico conhecido como *ashtanga-yoga*, apresentado eloquentemente por *Patanjali* (século V a.C.) e composto de: 1) *yama*, refreamento, controle ou disciplina dos sentidos para que as palavras e os pensamentos se ajustem aos atos; abstinência de diversos alimentos – o que significa não causar dor a nenhuma criatura e por nenhum meio – castidade e celibato; todos, observados no intuito de purificar o estudante de algumas faltas reprovadas pela moral, mas toleradas pela vida social; segue-se com, 2) *niyama*, estrita observância das regras e regulações do *Yoga*, inclusa meditação periódica e estudo contínuo da metafísica; 3) *asana*, prática de diferentes posturas sentadas; 4) *pranayama*, controle da respiração; 5) *pratyahara*, emancipação da atividade sensorial da influência dos objetos exteriores; 6) *dharana*,

concentração mental; 7) *dhyana*, meditação; e, por fim, 8) *samadhi*, autorrealização ou completo transe espiritual, êxtase.

Todavia, seria errôneo considerar esse modo de ser do espírito brahmânico como simples “transe”, através do qual a consciência estaria vazia de todo conteúdo ilusório. O transe aqui estabelecido está saturado de uma intuição direta do ser, produzindo uma vacuidade total do fenomênico, sem conteúdo sensorial e sem estrutura intelectual. Trata-se de um estado incondicionado que não é mais “experiência” (porque já não existe relação entre a consciência e o mundo), mas apenas “revelação”. Aqui o praticante torna-se “libertado em vida” (*jivan-mukta*),¹⁰ sem a percepção temporária do tempo e do espaço, vivendo na “duração”, mas participando da imortalidade. Nessa fase o *Yoga* se completa e a união com a divindade ou energias espirituais se estabelece, transformando o praticante em “homem-deus”: aquele que tem domínio de si mesmo ou o que rompe a nível cósmico com o ego, para se inserir na magia da absorção integral do *self* puro.

Patanjali (YOGASUTRA, II.44-45) afirma que “do autoestudo resulta a união com a deidade desejada” e que o *samadhi* é resultado dessa entrega, sendo ele de duas espécies, ou mais exatamente que existem dois caminhos, duas possibilidades para atingi-lo: a via técnica (*upaya*) e a via natural (*bhava*) (YOGASUTRA, I.19-20), sendo a primeira a dos *yogés* que conquistam o *samadhi* através do *Yoga*, e, a segunda, daqueles que o conquistam através da inteligência ou misticismo.

c) *ananda-brahmacharin*, aquele que adquiriu conhecimento acerca de *Brahman* e que está sempre a meditar nele, tentando manter-se sempre em bem-aventurança;

d) *caitanya-brahmacharin*, menino erudito que consegue distinguir entre matéria e espírito, comportando-se como imperturbável e sempre a meditar filosoficamente no *Brahman*. Diz-se que a adoração do *brahmacharin* volta-se para os Deuses do fogo (*Agni*) e do sol (*Arka*), ao *acarya* vigente ou local, à vaca, aos sábios, ao mestre pessoal e aos idosos respeitáveis (BHAGAVATA-PURANA, XI.17.26). Na *Taittiriya Upanishad* (IX.1.2), ao se discutir sobre os deveres do estudante, também se afirma:

Que tua mãe seja uma divindade para ti!
Que teu pai seja uma divindade para ti!
Que teu mestre seja uma divindade para ti!

¹⁰ No pensamento indiano, o estado de *jivan-mukta* pode ser obtido igualmente por outros processos além dos propostos pelo *Yoga* clássico, mas só se prepara para obtê-lo quem se utiliza das disciplinas *yóguicas* de meditação e concentração. A orientação permanece a mesma: reagir contra a normalidade “profana”, em última instância, meramente “humana” ou fora do seu *dharma*.

Que teu hóspede seja uma divindade para ti!

Notemos que é por etapas que o praticante se desprende da vida. E, no caso do *brahmacharin*, começa-se a suprimi-la, em fase inicial, eliminando, de seu cotidiano, os hábitos vitais menos essenciais, a vã perda de tempo, a dispersão de suas forças mentais e as comodidades; cerceamento que será bem desenvolvido quando o mesmo se retirar da vida familiar no final da vida, após cumprir o seu *dharma* de chefe de família com todas as honras esperadas. Não obstante, nenhuma fase do *asrama* é concluída (dando início a outra subsequente) sem o cumprimento de acordo com o Código de Manu.

Na fase de *brahmacharin* o homem atinge a cosmização, ou seja, transforma o caos da vida biamental profana em um Cosmos sagrado, ritmizando o corpo e a mente com o galopar dos astros. Na fase de renúncia, preferencialmente para os de nascimento *brahmana* (raríssimos *brahmanas!*), dá-se prosseguimento ao processo de cosmização, refazendo o homem em outras proporções, dessolidarizando-o até mesmo do próprio Cosmos. Essa retirada final do mundo equivale a uma ruptura real para a transcendência.

Sentimo-nos tentados a ver nesse ideal a conquista consciente da liberdade e a criação de uma dimensão espiritual desta, da cessação do sofrimento, da interiorização do sacrifício, do desejo incomensurável de ser feliz sem depender da existência material e de seus subprodutos. Isso, apesar do homem indiano perceber e acreditar que a força divina está em cada partícula elementar da natureza, toma posse da desistência de viver nesse plano cósmico sabendo que as “maravilhas” do mundo não passam de um subterfúgio do divino para forçá-lo a buscar uma realidade sem *karma*, sem ansiedades, sem nascimentos, sem mortes.

E dando início a tal jornada em direção ao além-mundo, o dia-a-dia de um *brahmacharin* vai ser resumir em: levantar antes do mestre, ou pelo menos uma hora antes da alvorada; oferecer oblações para os diversos Deuses (durante as três junções solares), e cantar *mantras* de purificação; ficar sempre em *kashtha-mauna* (silêncio) durante o banho,¹¹ a alimentação, as práticas ritualísticas, a meditação e as atividades higiênicas, ou mesmo durante os atos de defecar e urinar; tentar conseguir doações;¹² sempre se

¹¹ O *brahmacharin* deve tomar um único banho por dia, o *grhastha* dois, o *vanaprastha* dois ou três, e o *sannyasin* três; tudo sendo observado de acordo com tempo, lugar e circunstância. E todos devem se purificar com água sempre antes e após as refeições e após a evacuação ou relação sexual (no caso, para o *grhastha*).

¹² Estas doações são pedidas e recebidas de acordo com a posição social do estudante “duas-vezes-nascido”, pois, sendo um *brahmana*, este deve iniciar sua empreitada com a palavra “*prabhu*” (senhor

alimentar após o *guru* – se e quando este o autorizar – e de preferência voltado para o Oriente, o que prolongará sua vida;¹³ memorizar o conhecimento oral transmitido e os diversos versos sagrados em *devanagari* (sânscrito não latinizado), tendo a permissão de descansar até seis horas por dia.

Quanto a este último, de acordo com Weber (2000, p. 378),

A ética védica e a confuciana vinculam a qualificação ética plena à formação literária transmitida em forma escolar, formação que em grau muito amplo é idêntica a um saber perpetuado pela memória. O “compreender” intelectual, como exigência, já conduz à forma de salvação filosófica ou gnóstica.

A memória para o estudante, portanto, bem como para todo homem da Índia antiga, é uma substância sagrada – sem ela a vida religiosa ou intelectual não se concretiza. O lugar da memória é, pois, o lugar da imortalidade, o lugar das canções e danças, do rito e da sensibilidade profunda, do conselho e do reviver espiritual – o portal para sentir a sua verdadeira e original identidade.

O estudante compreende que o “esquecimento” é, no fundo, o esquecimento de sua natureza imortal, e que os encantos de *Maya* (ilusão) representam as miragens da vida profana; apenas superada com os sinais secretos, a linguagem simbólica, o rito de ligação com a origem e o ato mágico em contato com a divindade.

Sendo assim, a literatura brahmânica utiliza as imagens de cativo, aprisionamento, esquecimento, ignorância e sono ao designar a condição existencial de todos os seres e, por outro lado, as imagens de libertação das amarras de *Maya*: a memória, o despertar e a vigília são usados para exprimir a libertação ou transcendência desta mesma condição circunstancial. Em suma, a memória serve para retornar à consciência da imortalidade, a qual deve ser cultivada com um treinamento incansável, pois com ela se desperta para o além-mundo.

O recordar com a ajuda da memória facilita em algum momento da vida sociorreligiosa a iluminação definitiva tão desejada, capaz de transportar o ser para sua

ou senhora); sendo um *kshatriya*, a palavra *prabhu* vem no meio da frase suplicante; e caso seja um *vaishya*, ela vem ao final (Manu, II.49).

¹³ Caso se alimente voltado para o Ocidente, obterá felicidade material; voltado para o meio-dia, à glória; voltado para o Norte, desenvolverá veracidade; e, voltado para o Sul, não está explicitado por Manu (II.52), querendo indicar algo pestífero. Manu ainda acrescenta que, para um *brahmacharin*, o alimento ofertado aos Deuses e devidamente reverenciado proporciona força viril e muscular (MANU, II.55).

própria história original no além-mundo – dispersa em suas transmigrações como subterfúgios. Noutras palavras, “unir o começo ao fim”, dando uma volta em círculo, até que o *Yoga* o ajude a recordar em sua totalidade que o ser é “estrangeiro” nesse mundo, e que seu *self* não pertence a esta face do *Brahman*. Ele deve, portanto, “voltar atrás”, partindo de um momento qualquer da duração temporal em direção, finalmente, ao não-tempo ou eternidade. Isto equivale a transcender a vida humana e penetrar no *Brahman*: “ser pelo recordar”.

No contexto mítico, portanto, recordar significa resgatar um momento originário e torná-lo eterno em contraposição à nossa experiência ordinária do tempo como algo que passa, que se escoa e se perde. A recordação, como resgate do tempo, confere, desta forma, imortalidade àquilo que ordinariamente estaria perdido de modo irrecuperável sem esta reatualização. Traz de novo à presença da divindade os feitos exemplares que executam os iluminados, os quais são seguidos como arquétipos, colocando-os novamente na presença das tradições dos antepassados que os tornam o que são. Portanto, o papel da memória não é apenas o de simples reconhecimento de conteúdos passados, mas um efetivo reviver que leva em si todo ou parte deste passado; é o de fazer aparecer novamente as coisas depois que desaparecem. É graças à faculdade de recordar que, de algum modo, o ser social escapa da morte que aqui – mais que uma realidade física – deve ser entendida como a realidade simbólica que cria o antagonismo-chave em relação ao esquecimento. O esquecimento é a impermanência, a mortalidade, pois, como nos dirá Platão (1972, p. 45) mais tarde, “a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal”.

Entretanto, além de sua condição psíquico-intelectual, o estudante deve observar alguns preceitos externos e, assim, se caracterizar socialmente. Por exemplo, ele se veste com roupas destinadas a mendicantes: *ajina-vasamsi* (trajes de pele de veado, caprino macho ou gazela negra), uma túnica (de lã de ovelha, linho, *Crotalaria juncea* ou *Cannabis sativa*) e *mekhala* (cinturão de palha). Além disso, também usa cabelos longos e emaranhados, carrega consigo um *danda* (cajado), feito de *palasha* (galhos de *Butea frondosa*) caso seja um *brahmana*, e feito de *khadira* (*Mimosa catechu*) ou da grande figueira indiana (*Ficus indica*) caso seja um *kshatriya*, e, sendo um *vaishya*, o bastão é de *Careya arborea* ou *udumbara* (*Ficus glomerata*) (MANU, II.45-46). Estes bastões devem ser revestidos de acordo com a posição social, nada que amedronte o possuidor do bastão pode tocá-lo e ele nunca deve tocar o bastão com o fogo (MANU, II.47). O *brahmacharin* também usa um *kamandalun* (cântaro d’água) e uma *kusha* (grama para assento), e possui

um *brahmasutra* (cordão sagrado de *dvija*) e um colar de *aksha* (contas de madeira, tipo rosário, para meditação em um determinado *mantra*).

É, ademais, desaconselhado para o *brahmacharin* polir os dentes sem necessidade ou alvejar as roupas, cortar o cabelo e as unhas ou raspar a púbis. Um *brahmacharin* jamais deve perder *reta* (sêmen), e, caso isso aconteça involuntariamente, deve tomar banho imediatamente. Deve controlar a respiração através do *pranayama* e cantar a *Gayatri mantra* nos horários previstos (BHAGAVATA-PURANA, XI.17.25).

Este processo de *pranayama*, o quarto estágio do *Yoga* óctupla – apresentada anteriormente – consiste no processo de controle da respiração praticado junto a *hatha-yoga* ou *asana*, ou seja, através de diferentes posturas corpóreas. Com esta prática tenta-se controlar os ares dentro do corpo, invertendo as direções da inspiração (*apana*) e expiração (*prana*), até o ponto de cessação completa de ambas as atividades: o ar *apana* desce, e o ar *prana* sobe. O processo *pranayama*, portanto, inverte o movimento respiratório até que as correntes sejam neutralizadas em *puraka*, “equilíbrio”.

O *pranayama* é um poder lustral em operação de limpeza, ou seja, destrói o mau *karma* e purifica o corpo, é um método, ademais, de purgação total do corpo que disciplina (*yama*) e manifesta o poder da alma através do ar vital (*prana*): *prana* + *yama* = disciplina do ar (DURAND, 2002, p. 177). Por outro lado, o *pranayama* organiza a vida psicamental do homem profano, o cosmiciza e o transforma pouco a pouco em um Cosmos, ora repelindo, ora revivendo o Grande Tempo Cósmico, as criações e as destruições míticas. Diz Eliade que é uma grande técnica para a “saída do mundo”, a reintegração dos contrários, a “saída do tempo”, a suprema união de *ida* e *pingala*, duas veias pelas quais circula a energia psicovital do sol (inspiração) e da lua (expiração) (ELIADE, 1991, p. 82-88).

De maneira especial, o *brahmacharin* é um típico aprendiz do *Yoga* místico, tendo o deus *Shiva* como o seu arquiasceta, uma espécie de deus instrutor. Na *BhagavataPurana* (XI, 17.23) explica-se o propósito de toda essa austeridade emblemática para tal estágio da vida:

A vida de *brahmacharin* destina-se à austeridade e à obediência ao mestre espiritual (*guru*), para que mais tarde, quando ele se tornar negociante, político ou *brahmana* intelectual, seja capaz de valer-se de recursos tais como: caráter, disciplina, autocontrole, austeridade e humildade.

Após completar o seu primeiro percurso religioso (como estudante), ele, o *brahmacharin*, se volta para a vida de casado, caracterizando-se como *upakurvana-brahmacharin*, ou aquele que faz um voto de celibato até os 25 anos de idade.

Aquele que completa sua educação brahmânica e védica e toma esta decisão diante do *guru*, a de entrar na vida familiar (*grhastha-ashrama*), deve oferecer uma *dakshina* (doação) apropriada a ele e, em seguida, tomar um banho, cortar o cabelo, pôr roupas novas e adequadas e, pedindo permissão (bênçãos) ao *guru*, deve voltar para a casa dos progenitores. Este processo é denominado *samavartana* ou o “retorno do filho”, agora já educado, ao lar (MANU, III.4).

Todavia, ele pode optar por ficar na residência do *guru* por mais algum tempo ou seguir com um *sannyasin* na fuga do mundo, tomando a decisão de nunca aceitar uma esposa – decisão que o fará renunciar a todas as frivolidades do mundo, passando a viver como mendicante por toda a vida, sem nenhum direito a herança ou nome da família. Todavia, tal situação era e sempre foi rara de se ver, já que tal renúncia era fator de desaprovação familiar (devido aos perigos evidentes: falta de varão-adorador dos antepassados, falta de protetor da mãe nos seus últimos dias, desonra e queda social de gerações atuais e futuras, caso falhe com seu *dharma*, etc.). Portanto, ao fazer *brhad-vrata*, se faz um voto de permanecer sempre *brahmacharin*. O *brhad-vrata-brahmacharin* não retorna da residência do *guru*, permanecendo ali e, mais tarde, recebendo a iniciação *sannyasin*. Este caso é notadamente raro, pois a vida familiar tem suas vantagens e *status* social próprios, além de estar inserida no curso natural da vida, o que conduz muitos jovens a aceitá-la sem demora.

Em suma, existem duas decisões após a educação formal de *brahmacharin*: por uma se retorna ao lar, casa-se e torna-se um pai de família, a mais comum; enquanto, pela outra, *brhad-vrata-brahmacharin*, raríssima.

Conclusão

Nossa pesquisa envolve, portanto, duas noções distintas de *brahmacharin*. A primeira se refere ao estágio de vida inicial do estudante, uma aplicação geral, que o prepara para o exercício do *dharma* e, mais especificamente, para o exercício do estágio seguinte, o *grhastha* (vida familiar). A segunda se refere, originariamente, a subdivisões iniciatórias ou noviciais, estando, assim, comprometida, de forma imediata, com

disciplinas que visam à realização *moksha*. Se, portanto, o sentido etimológico de uma vida celibatária e dedicada aos estudos e à reflexão é algo comum a ambas, sua teleologia é distinta: *brahmacharin*, no primeiro sentido, constitui condição provisória visando o exercício do *dharma* como instrumento de realização de aspirações objetivas; *brahmacharin*, no segundo sentido, constitui condição permanente visando a realização de *moksha* enquanto superação de todas as aspirações objetivas, enquanto desapego e superação de todos os desejos. Consequentemente, a noção de que não há busca pessoal de *kama* ou *artha*, apenas vislumbre e aprendizado de/para *moksha*, refere-se apenas ao segundo sentido.

Referências Bibliográficas

BHAGAVAD-GITA. By Graham M. Schweig. **The Beloved Lord's Secret Love Song**. New York: Harper One, 2007.

BHAGAVATA PURANA. Tradução, organização e comentários de Swami Prabhupada. **Srimad-Bhagavatam**. São Paulo: BBT, 19 volumes, 1995.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1999.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 1997.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURANT, Will. **Nossa Herança Oriental**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Yoga: Imortalidade e Liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FONSECA, Carlos Alberto da. A Mulher na Índia Antiga: quando se apaga a brasa do incenso. **Revista Bharata, Cadernos de Cultura Indiana**, v. 1, São Paulo: USP, p. 57-69, 1987.

_____. "O Sabor do Saber: a educação para o viver cortesão na Índia Antiga". In: **Revista Bharata, Cadernos de Cultura Indiana**, v. 3, São Paulo: USP, p. 79-88, 1991.

GHURYE, G.S. **Indian Sadhus**. New Delhi: South Asia Books, 1995.

KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: o martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LEGOFF, Jacques. **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1992.

MANU-SMRTI. Versión Castellana de V. García Calderón. **Manava-Dharma-Sastra**. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924.

O'FLAHERTY, Wend D. **The Rig Veda**. London: Penguin Books, 2004.

PLATÃO. **O Banquete**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1972.

TAITTIRIYA UPANISHAD. Tradução, organização e comentários de TOLA, Fernando. **Doctrinas Secretas de la Índia, Upanishads**. Barcelona: Barral editors, 1973

WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.

_____. **Economia e Sociedade**. Vol. I, Brasília: Editora UNB, 2000.

_____. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2004.

YOGASUTRA. Tradução, organização e comentários de TOLA, Fernando. **Los Yogasūtras de Patañjali**. Barcelona: Barral Editors, 1973.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1997.

Recebido em Agosto de 2012

Aprovado em Novembro de 2012