



O Sacrifício na Bhagavad-gītā como via de libertação:  
da incessante roda posta a girar à canção de roda fora  
do mundo

*The sacrifice in the Bhagavad-gītā as a route to  
liberation: from the incessant turning wheel to a song  
of wheel out of the world*

*Gisele Pereira de Oliveira\**

**Resumo:** Neste artigo, analisamos o conceito de yajña (sacrifício) em relação a karman (ação), considerando a transição entre uma ênfase social e coletiva na performance dos sacrifícios solenes (Śrauta) na tradição da Índia antiga e a ênfase na prática e consciência individuais na filosofia da Bhagavad-gītā, conforme os termos do Vaiṣṇavismo de Caitanya. Na Bhagavad-gītā, yajña é descrito de forma abrangente, em oposição às estritas regras e tabus da tradição ritual indiana, sendo relacionado a diferentes estágios de conhecimento e desapego que culminariam, por fim, em mokṣa (libertação), uma vez que yajña, em relação à Bhakti, tem como objetivo preliminar isentar o indivíduo do ônus da ação – um dos temas centrais da Gītā –, que mantém a entidade viva no ciclo da transmigração da alma (*saṃsāra*).

**Palavras-chave:** Bhagavad-gītā; Índia; literatura sânscrita; sacrifício; ritual

**Abstract:** In this article, we analyze the concept of yajña (sacrifice) in terms of karman (action) taking in consideration the transition from a social and public emphasis on the performance of solemn sacrifices (Śrauta) in the Indian tradition to a practice that emphasizes the individual consciousness, according to the Bhagavad-gītā philosophy as proposed by the Vaiṣṇavism of Caitanya. In the Bhagavad-gītā, yajña is described in a general manner, in opposition to the strict rules and taboos of the Indian ritual tradition, being related to different stages of knowledge and detachment which aim at mokṣa (liberation), once that yajña, in relation to Bhakti, has the preliminary goal of acquit one from the burden of action – one of the central topics of the Gītā –, which ties the living entities to the cycle of the transmigration of the soul (*saṃsāra*).

**Keywords:** Bhagavad-gītā; India; Sanskrit literature; sacrifice; ritual

---

\* Doutoranda em Literatura (UNESP/Assis); mestre em História Social (USP); gisele\_usp@yahoo.com.br.

## Introdução

Os homens, neste mundo, desejosos por obter sucesso em suas ações, oferecem sacrifícios aos *devas*. Pois, no mundo humano, rapidamente, se obtém sucesso oriundo da ação sacrificial<sup>1</sup>.

Se nem mesmo este mundo se destina àqueles que não executam sacrifícios, como poderia o outro, ó melhor dos Kurus?<sup>2</sup>

Melhor do que os sacrifícios de objetos materiais são os sacrifícios do conhecimento, o castigador dos inimigos. Todos os atos sacrificiais, sem exceção, ó filho de Pṛtha, culminam no conhecimento.<sup>3</sup>

Qualquer menção à Índia geralmente nos remete à sua religiosidade. Detentora do maior acervo documental (textual) remanescente da Antiguidade, a Índia apresenta um repertório filosófico-religioso único, seja em extensão ou em diversidade.

Para Howard J. Resnick,<sup>4</sup> esta peculiaridade se justifica pelo fato de ter sido inicial e longamente uma entidade geopolítica com uma característica provavelmente inédita na história: liberdade e autonomia pública religiosa; ou seja, desde a mais remota notícia que se tem da Índia quanto à relação entre política e cultura, ou política e religião, sabe-se que nunca houve restrições ou controle do poder sobre o pensamento, as práticas rituais ou as expressões culturais – pelo menos, até a primeira invasão muçulmana, por volta do século XI. Dessa forma, fomentou-se um amalgamado provavelmente único de diversidade filosófico-religiosa ao longo da história.

Perante uma sociedade de tantos intelectuais inquietos e independentes, inclinados às práticas “religiosas”,<sup>5</sup> juntamente com uma longa história, temos, então, um grande espectro de conjecturas e “religiosidades” humanas, ou basicamente toda e qualquer tipo de “religião” concebível, das mais racionalistas às mais místicas (considerando os termos de Max Weber em *Economia e sociedade*). Esse compêndio de abordagens

---

<sup>1</sup> *kāi kñantaù karmaëäà siddhià yajanta iha devatäù | kñipraà hi mānuñe loke siddhir bhavati karma-jä* //(BG 4.12) [As traduções para o português de versos da Bhagavad-gītā neste artigo são uma convenção entre as de Graham M. Schweig (Bhagavad-gītā: The beloved Lord’s secret love song, 2007), do sânscrito para o inglês, e as minhas, do inglês e do sânscrito para o português.]

<sup>2</sup> *nāyaà loko 'sty ayajī asya kuto 'nyaù kuru-sattama* (BG 4.31)

<sup>3</sup> *çreyän dravya-mayäd yajī äj ji äna-yajī àù parantapa | sarvaà karmākhilaà pārtha jī äne parisamāpyate* //(BG 4.33)

<sup>4</sup> H.J. RESNICK. *Religions of India*.

<sup>5</sup> Apesar da precariedade do termo “religião”, de origem judaico-cristão, para dar conta das atividades sagradas védicas (ou baseadas nos *Vedas* – os quais apresentaremos a seguir – o adotamos com cautela, com uso de aspas, mas advertimos que, ao considerar estas práticas védicas, preferir-se-ia o termo *dharma* (*dever prescrito, dever ritual, natureza hereditária, dever vocacional, práticas sociorrituais*, etc.).

filosófico-religiosas apresenta-se em síntese crítica na Bhagavad-gītā:<sup>6</sup> considerada pela tradição como o quinto texto da tradição, ou seja, o quinto Veda,<sup>7</sup> ela não só reitera as principais práticas filosófico-religiosas (inclusive os rituais), como as revisita, cumprindo o papel da literatura sânscrita em que está inserida – que será vista adiante neste artigo –, qual seja, a Smṛti, ou o que é revisto, o lembrado, indicado por aqueles que aplicaram o conhecimento e o compreenderam para transmiti-lo de forma mais circunstancial.

Este artigo se dá, assim, entre a primeira prescrição ritual, os Vedas,<sup>8</sup> o Śruti (o que foi ouvido, o revelado) e um segundo momento em que estas instruções primordiais passam por uma revisão e se adéquam às conjunturas sociais posteriores. Em outras palavras, nossa hipótese é a de que há a predominância de um sistema ritual coletivo, sinérgico socialmente, que revolve majoritariamente em relação aos sacrifícios, contido nos textos sânscritos primordiais (os primeiros que chegam a nós, seja pela tradição, seja pelo levantamento acadêmico ocidental desde o século XVIII), os Vedas, e um segundo momento, conforme a Bhagavad-gītā, em que há uma revisão desta literatura e, nesta revisitação, uma atualização da prática sacrificial, de forma a torná-la mais particular, menos coletiva; mais introspectiva, menos performática, mais sintética, menos elaborada; e mais centrada em uma divindade, menos dispersa pelo panteão de divindades.

A Bhagavad-gītā é o texto mais famoso do Hinduísmo, ou o livro mais famoso que se originou das religiões indianas. Ela se configura, de fato, e na lógica de estar inserida na categoria Smṛti, como uma grande síntese, um tipo de divisor de águas na história das religiões indianas. Ao mesmo tempo, tamanha importância e *status* a Gītā possui, que os dois mais famosos vedantistas, Śaṅkara e Rāmānuja, mesmo que filosoficamente opostos, escreveram comentários sobre ela, e a reverenciaram como conclusão filosófica: a tradição vedantista se volta a explicar três categorias textuais, ou seja, as Upaniṣads, Nyāya (Lógica) e a Bhagavad-gītā, consideradas textos sagrados, e que se deve considerar

---

<sup>6</sup> Uma vez que a tradução da palavra sânscrita gītā seja canção e, assim, tanto em sânscrito como em português, de gênero feminino, adotaremos a concordância nominal também no gênero feminino ao nos referirmos à Bhagavad-gītā.

<sup>7</sup> A primordial literatura em língua dita sânscrita é conhecida como os Vedas. O termo veda, advindo da raiz sânscrita VID, isto é, saber, conhecer ou compreender (deste termo originaram-se termos como video, do latim, widea, do grego, wit, do alemão, wisdom e vision, do inglês, entre outros), é geralmente traduzido como conhecimento, sabedoria ou conhecimento real/ sagrado/ ritual (todas as referências ao léxico sânscrito são feitas com o auxílio do *A Sankrit Dictionary*, de Monier-Williams e *A Sanskrit Reader*, de Charles Lanman, quando não indicado diferentemente).

<sup>8</sup> Apesar de os termos em sânscrito não fazerem o plural com “s” e não terem a diferenciação de letras maiúsculas e minúsculas, para facilitar a leitura e aproximar o trabalho do formato acadêmico comum, faremos uso de ambos: do plural em “s” e da diferenciação de letras maiúsculas/minúsculas.

no intuito de dar conta da tradição filosófico-religiosa védica – colocando a Bhagavad-gītā, assim, em equiparação com a literatura Śruti.

Uma vez que nosso *corpus* é textual, citamos Peter Heehs ao nos elucidar quanto à importância desses documentos, em sua tentativa de aplicar (e ampliar) o conceito de orientalismo de Edward Said para com a Índia:

Mesmo um estudo superficial das informações textuais, históricas e antropológicas [para compreender a formação das ideias culturais da Índia] deixa claro que a religião teve um papel importante na vida dos povos do subcontinente por tanto tempo quanto podemos ter notícia. Dessa forma, uma teoria apropriada da construção das formas culturais indianas teria que incluir uma leitura crítica dos textos religiosos pré-coloniais.<sup>9</sup>

Esses textos tradicionais da Índia, nosso *corpus*, são uma prescrição ideal do que os pensadores (sacerdotes) julgavam ser propício para a manutenção sociorritual da Índia antiga, e que, na categoria de ideal, não nos permite medir quanto desta foi posto em prática factualmente. Entretanto, a sobreposição de episódios reiterados, de paradigmas de ação, ao longo da extensa literatura sânscrita, nos dá um panorama consideravelmente coeso do que possa ter sido realmente a vivência sociorritual da Índia antiga.

De fato, deve-se ter em mente que, como se pode vislumbrar nessa literatura – e é o que adotamos como a base de nossa hipótese –, apesar de haver momentos históricos em que se supõe uma ênfase em uma prática, como a ritual, ou sacrificial, não significa que outra prática (por exemplo, o ócio contemplativo, ou a meditação ióguica) não fosse simultaneamente praticada, reiterando, aqui, a ideia da diversidade e liberdade filosófico-religiosas indianas ao longo do tempo.

Mais especificamente, apresentamos neste artigo um panorama do sacrifício na sociedade como prescrito pela literatura sânscrita primordial, ou védica, enfaticamente ritual (seu compêndio textual, aspectos da sua história e manutenção), e, em seguida, o sacrifício na religião Vaiṣṇava, nos moldes prescritos pelo movimento medieval de bhakti de Caitanya Mahāprabhu, de acordo com a Bhagavad-gītā – um dos principais textos aceitos como normativos para os adeptos.

Apresentamos, a seguir, os Vedas, sua organização, temas e extensão, no intuito de demonstrar a importância que os povos do subcontinente davam/dão aos rituais. Não nos deteremos na descrição dos sacrifícios contidos na literatura védica, seja por haver longa bibliografia disponível sobre o assunto, seja por não ser o foco deste artigo. Concomitantemente, apresentaremos excertos da Bhagavad-gītā no que se refere aos

---

<sup>9</sup> J. HEEHS, *Shades of Orientalism*: pp. 189-190 [Todas as citações de obras em inglês, francês ou espanhol são feitas com traduções nossas para o português].

sacrifícios, em sua revisita à teoria ritual, como dissemos anteriormente, e sua crítica e alternativas.

### **Os Vedas e a Bhagavad-gītā: de uma literatura majoritariamente ritual que funda e mantém uma sociedade ritualística para uma do sacrifício introspectivo e pessoal**

Os Vedas, como primordial literatura sânscrita, contêm toda uma variedade de temas, abarcando todas as teorias filosófico-religiosas e práticas sociorrituais aceitas pela tradição bramânica indiana desde tempos imemoriais.

Mas, afinal, qual conhecimento é transmitido pelos Vedas especificamente? Como os Vedas se organizam e se legitimam? E qual a relação entre eles e o sacrifício?

Grande parte sua, e que nos interessa aqui, trata do sistema dos rituais solenes, chamados Śrautas (aquilo que se baseia no Śruti, ou seja, nos Vedas).

A profusão e complexidade dos rituais em si, a abundância e intrincamento dos textos que os descrevem e explicam, a impregnação dos rituais na vida cotidiana (pelo menos teoricamente) são surpreendentes. Não nos deteremos em uma extensa descrição e explicação do sistema Śrauta (há toda uma bibliografia disponível sobre o assunto<sup>10</sup>).

A organização ritual e sua dinâmica, suas regras e tabus, refletem significados da experiência humana, da sua elaboração e diferenciação do natural e do cultural; na Índia, significam a diferença entre o cru e o cozido, conforme categorias de análise de Lévi-Strauss e nos termos de Malamoud: o cozimento do mundo a partir dos ingredientes e dos passos receituários, como a linguagem, os gestos, as performances, os utensílios, os altares, o fogo, os oficiantes, etc., tudo milimetricamente pensado, degustado pela meditação contemplativa, a contraparte da ação ritual e das atividades bramânicas (sacerdotais):

Trabalhando para entender a cadeia de sequências rituais, os autores e escolas védicas ritualísticas que a comentam são encorajados a estabelecer paradigmas e, ao mesmo tempo, identificar as categorias semânticas de continuidade e descontinuidade, da repetição e da diferença, do “principal” e do “remanescente”, dos perecíveis e do permanente, do imediato e do adiado, do cheio e do vazio, do implícito e do aplicado: categorias universais, mas que têm na Índia essa especificidade de terem sido pensadas a propósito do ato sacrificial. Alguns

---

<sup>10</sup> Os trabalhos mais citados pela Indologia incluem, dentre outros: S.LÉVI. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*; H.HUBERT, Henri ; M.MAUSS. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*; S.JAMISON. *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun*. Há também as publicações sobre rituais específicos, por exemplo, P.É.DUMONT. *L'Asvamedha*. Também contribuimos com os estudos dos ritos védicos (em língua portuguesa!) com nossa pesquisa de mestrado “As Faces da Devé: a mulher na Índia antiga em sacrifício, ritos de passagem e ordem social na literatura sânscrita” (FFLCH/USP, 2007).

filósofos na Índia se questionaram sobre os pressupostos linguísticos e significados metafísicos do “deve-se”, cuja forma típica é a obrigação ritual. [...] É notável, mas não surpreendente, que é a partir do ritual que a Índia formula a oposição clássica da vida ativa e da vida contemplativa, que abrange parte da oposição entre a aldeia e a floresta: a vida ativa é envolta pelos ritos; a vida contemplativa, destacada ou interiorizada de tal forma que os atos não sejam mais realmente atos.<sup>11</sup>

Nesse contexto, há a oposição fundamental entre o ativo como o socialmente construído e compartilhado por meio do ritual, no meio urbano, e o passivo como a renúncia do mundo, o eremitismo na floresta.

O universo pensado e cozido dos sacrifícios é constituído a partir do yajamāna, que é o responsável pelo sacrifício (contrata os sacrificantes, distribui o dakṣiṇa, ou “presentes”, pelo trabalho ritual, e recebe os benefícios ou malefícios decorrentes do sacrifício), juntamente com sua esposa (patnī), os oficiantes (especialistas em cada Saṁhitā: Ṛg, Sama ou Yajur – que são descritas a seguir) e seus assistentes.

Hubert e Mauss, ao explicarem o esquema do sacrifício védico, nos dizem que:

O sacrifício é um ato religioso que só pode ser realizado num ambiente religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos. Ora, em geral, antes da cerimônia, nem o sacrificante, nem o sacrificador, nem o lugar, nem os instrumentos, nem a vítima têm este caráter no grau que convém. A primeira fase do sacrifício tem por objeto dar-lho. Eles são profanos. É preciso que mudem de estado. Para isto, são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e aí os comprometam de maneira mais ou menos profunda, segundo a importância da função que em seguida irão desempenhar. É isto que constitui, segundo a própria expressão dos textos sânscritos, a *entrada no sacrifício* [*prāyanīyestī*].<sup>12</sup>

Tudo na sociedade indiana da Antiguidade revolve, dessa forma, em relação ao ritual; mais especificamente, ao sacrifício, ao yajña. Yajña é a transmutação do profano para o sagrado, do cru ao cozido, do dado ao cultural, do bruto ao elaborado. É direta e completamente relacionado com “devolver”, “retornar”, “dar de volta” algo que ontologicamente é sagrado, mas na ausência do sacrifício se apresenta profano e, por meio dele, volta a sua essência: sacrifício, de acordo com a Bhagavad-gītā, é descrito como “a roda que foi posta a girar” – “Assim, a roda [do sacrifício] foi posta a girar e aquele que não a mantém em movimento, cuja vida é impura, que se regozija na gratificação dos sentidos, vive em vão, ó Pārtha”.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> C. MALAMOUD, *Cuire Le Monde*. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne, p. 8.

<sup>12</sup> H.HUBERT; M.MAUSS. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, pp. 212-213.

<sup>13</sup> *evaà pravartitā cakraà nānuvartayatēha yaù | aghāyur indriyārāmo moghā pārtha sa jēvati //* (BG 3.16)

A ideia é a de que, ao nascer no mundo fenomenal, uma pessoa recebe diversos dons (presentes), por exemplo, o corpo, o conhecimento, a vida, a água: “Dos alimentos, seres vêm a existir. Das chuvas, os alimentos se manifestam. “Do sacrifício, as chuvas se originam. O sacrifício é o fruto da ação [aquela de acordo com o dharma, ou o dever prescrito]”.<sup>14</sup> Assim, ao nascer, a pessoa adquire débitos; isto é, ela deve por todas essas facilidades.

Portanto, na “roda que foi posta a girar”, tudo se origina da Pessoa Suprema, conforme a Bhagavad-gītā, e passa pelos devas (“semideuses”, seus assistentes ou ministros) e, então, para as demais entidades vivas (jīvas): “No início, juntamente com o sacrifício, Prajāpati [progenitor universal] criou gerações de homens e devas e lhes disse: ‘Que vocês prosperem com esse yajña que confere todos os tipos de coisas desejáveis’.”<sup>15</sup>

As atividades rituais da Índia antiga são tidas essencial e fundamentalmente como interações entre os homens e os devas. Deva, semelhante ao termo em latim “semideus” e no inglês demigod/demigoddess, significa “um ser parcialmente humano e parcialmente divino”.<sup>16</sup> A tradução em espanhol, como semidiós/semidiosa, ou em português, semideus/semideusa, significaria um personagem de natureza superior à dos homens e inferior à dos deuses,<sup>17</sup> ou uma deidade de segunda ordem.<sup>18</sup> Dos significados listados aqui, o que mais se aproxima do sânscrito seria o último, ou seja, um ser de natureza superior àquela dos homens e inferior à da Suprema Pessoa (a Verdade Absoluta).

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

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

<sup>14</sup> *annād bhavanti bhūtāni parjanyaḍ anna-sambhavaù | yaji ḍ bhavati parjanya yaji ḍ karma-samudbhavaù* / (BG 3.14)

<sup>15</sup> *saha-yaji ḍ prajāù sāñvā purovāca prajāpatiù | anena prasaviñyadhvam eña vo 'stv iñña-kāma-dhuk ||* (BG 3.10)

<sup>16</sup> Cf. Cambridge Dictionary Online – tradução nossa.

<sup>17</sup> Cf. Dicionário Houaiss.

<sup>18</sup> Cf. Dicionário Aurélio.

Tendo em vista a noção de um ciclo de nascimentos e mortes, ou a transmigração da alma, ou *saṃsāra*, parece-nos que a ascensão à posição de deva nos planos celestiais (*Devaloka*), ou de ser humano na Terra (*Bhūmi*), ou, ainda, em planos inferiores (*Pātāloka*), advêm das ações individuais e suas devidas reações (*karman*).

Nessa perspectiva, ao nascer na Terra, o que se recebe, como as utilidades básicas para a vida, para o pensamento bramânico, é o sacrifício que produz para a subsistência<sup>19</sup> e, para esta continuar, tudo deve ser oferecido de volta em *yajña*, já que: “De fato, os devas satisfeitos com a execução de *yajña* concederão todas as necessidades de subsistência, enquanto aquele que desfruta de tais facilidades sem devolvê-las [em sacrifício] aos devas é certamente um ladrão”.<sup>20</sup>

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

Os Vedas são de domínio do *brāhmaṇa* chamado *ṛṣi* (termo supostamente oriundo da raiz sânscrita *ṚṢ*, ir, mover-se, denotando o caráter de mover-se de um lugar para outro, narrando os Vedas<sup>21</sup>, ou da raiz *DRIŚ* que significa ver, observar, compreender<sup>22</sup>) que recebeu o conhecimento ritual por transmissão por via de um mestre (*guru*) e

<sup>19</sup> “Todas as entidades vivas subsistem com os grãos, que são produzidos pelas chuvas. As chuvas são produzidas pela execução de *yajña* [sacrifício], que se origina da execução dos deveres prescritos” [*annād bhavanti bhūtāni parjanyaḍ anna-sambhavaù | yaji ḍd bhavati parjanya yaji àù karma-samudbhavaù //* - BG 3.14].

<sup>20</sup> *inān bhogān hi vo devā dāsyante yaji a-bhāvitāù | tair dattān apradāyaibhyo yo bhui kte stena eva saù //* (BG 3.12)

<sup>21</sup> “O termo *ṛṣi* designaria, então, um “andarilho”. E, com certeza, haveria de ser essa a condição da existência desse personagem: elaborado o poema com referências às “divindades”, à reafirmação das analogias entre o divino e o humano e ao enaltecimento dos bons costumes árias, deveria seu autor divulgá-lo de aldeia em aldeia para que passasse a ser cantado pelos *udātṛ*” (C. FONSECA, Alguns pontos de partida par uma reflexão sobre posturas sociolinguísticas no cotidiano linguístico da Índia antiga, p. 90). E “Os primeiros textos [védicos] são elaborados por uma classe de *brāmanes* chamados *ṛṣiṣ*, ‘poetas’, dedicados à louvação das divindades e dos costumes do momento” (C. FONSECA, op. cit., p. 74).

<sup>22</sup> *tad viddhi praēipātena paripraçnena sevayā | upadekīyanti te ji ānaḍ ji āninas tattva-darçinaù* [Tenta compreender o conhecimento acerca de diferentes sacrifícios se aproximando dos *videntes da verdade* que o detêm, oferecendo-lhes serviço e inquirindo submissamente e eles lhe iniciarão nesse conhecimento. (BG 4.34)]

possui, assim, a visão, a realização, deste conhecimento e, então, o transmite oralmente, por sua vez, para outros ṛṣis responsáveis pela transmissão subsequente do que foi ouvido, o Śruti (iti śruteḥ , *conforme foi ouvido*) – outro termo aplicado aos Vedas.

O *corpus* dessa literatura, do Śruti, se dá primeiramente e a partir do Ṛg-veda, tido como o mais antigo monumento da poesia ritual; sendo, ainda, provavelmente, o mais extenso documento escrito preservado da Antiguidade.

Trata-se de uma coletânea (samhitā) de 1.028 hinos laudatórios (sūkta ou ṛc)<sup>23</sup>, ou poema ou cântico para glorificar deuses ou heróis, recitados durante os sacrifícios<sup>24</sup>, os rituais solenes baseados no Śruti (śrauta) pelo oficiante invocador, o hotṛ. Toda a coletânea é constituída de 10.589 versos (ṛca) organizados em dez livros, círculos, ou ciclos (maṇḍala<sup>25</sup>), tendo como título traduzido O Saber da Estrofe Recitada. Em outras palavras, trata-se do conjunto de hinos que narram o que aconteceu *in illo tempore*, num tempo ideal, pois fecundador da realidade em estado puro, uma vez que ritual, e para reviver, voltar, instaurar novamente este momento ontológico, os hinos devem ser recitados, já que a palavra ritual (vāk) não é diferente do ato ritual: mais do que isso, é a palavra que aciona o rito, que o torna real.

A partir do Ṛg-veda, ou seja, com a repetição de grande parte de seu conteúdo e devidos acréscimos de acordo com o fim específico da coletânea, há três outras samhitās, a saber: 1) o Sāma-veda, O Saber da Estrofe Cantada, cujos hinos (sūktas) destinam-se ao oficiante udgātṛ, o qual, como o nome da coletânea indica, canta os hinos durante os rituais; 2) o Yajur-veda, O Saber da Estrofe Litúrgica (subdivido em Taittirīya-

<sup>23</sup> Macdonell nos diz que o propósito desses antigos hinos seria propiciar os deuses por meio de louvores acompanhados pelo oferecimento de substâncias ao fogo sacrificial (cf. A.A.MACDONELL. *A Vedic Reader for Students*, p.xii).

<sup>24</sup> Dentre muitos ślokas (versos dísticos) que falam sobre os hinos e os sacrifícios, citamos este, com nossa tradução: *sūktavakāḥ prathamamādidagnimādid dhavirajanayantadevāu | sa eṇāḥ yajī o abhavat tanūpāstāḥ dyaurvedataḥ pāthivī tamāpau ||* (RV X.88.8) [No início, havia os hinos. Então, os deuses engendraram Agni (“fogo”, “deus do fogo”) e, em seguida, dos hinos se originou o sacrifício, com o qual o céu, o conhecimento e a terra obtiveram sua preservação]. Esse śloka se destaca como uma metáfora da manifestação do mundo fenomenal na forma do sacrifício, uma vez que quase todos os termos referentes aos elementos materiais, para esta tradição e citados nas fontes, são usados: o eu (tanū), a inteligência (veda), o éter ou o som (sūktavaka), o ar (dyaus), o fogo (agni), a água (āpa) e a terra (pāthivī).

<sup>25</sup> Fonseca nos elucida dizendo que: “Com relação à primeira classe de divisão, em maṇḍala, apresenta ela um caráter superficial, claramente genealógico. As maṇḍalas, dez ao todo, são na sua maioria, “livros de família” e reúnem a poesia produzida [a tradição dirá, em maioria, recebida, mantida e transmitida, e não produzida] por gerações de poetas [ṛṣi] pertencentes ao mesmo tronco familiar. Esses “livros” (como se costuma traduzir o termo) são, como indica etimologicamente o termo, um ‘eixo de força, um conjunto de linhas de força que gravitam ao redor de um eixo ou ponto central’ – em outras palavras, um conjunto de poemas vinculados aos cultos particulares de uma família de poetas” (C.A.FONSECA. *Literatura Sânscrita: Formas e Formalizações*, p.57).

samhitā ou O Yajur-veda Negro, de difícil decifração, e o Vājasaneyi-samhitā , ou O Yajur-veda Branco), cujo conteúdo orienta o oficiante adhvaryu, aquele que prepara o terreno do sacrifício e o altar, e manuseia os utensílios do ritual agindo, assim, liturgicamente; e 3) o Atharva-veda, O Saber da Estrofe Mágica, o qual, por não ser mencionado pelas três samhitās supracitadas, tem sua posição como o quarto Veda debatido, ou pelo menos, sua data de adesão ao conjunto considerada posterior, mesmo apresentando 1/6 do conteúdo do Ṛg-veda-samhitā; além disso, se diferencia por tratar de temas e ritos para sanar doenças, satisfazer desejos e prejudicar outrem, afastando-se do padrão de descrever e prescrever sacrifícios e louvores aos devas, comum nas três Samhitās,<sup>26</sup> sendo considerado de cunho popular.

Havendo necessidade de apreensão do significado das Samhitās na Índia antiga para os próprios brāhmaṇas, seja para a interpretação dos hinos ou para a padronização dos rituais para os oficiantes, anexam-se a essas as literaturas exegéticas, chamadas Brahmanas, em prosa e destinadas a instruir os oficiantes quanto aos sacrifícios. Além disso, há a anexação da literatura para os oficiantes renunciantes que se aposentam retirando-se para a floresta: as Āraṇyakas (literalmente “da floresta”).

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

Os Vedas não só constituem um texto que contém as crenças religiosas da época, senão que também proporcionam informações sobre feitos históricos, concepções cosmogônicas, práticas rituais e apresentam algumas intuições filosóficas notáveis.<sup>27</sup>

Tais registros eram (e são) transmitidos fidedignamente devido à exatidão poética (por meio da métrica estrita e o ritmo detalhadamente marcado) a cargo das famílias de ṛṣis, para os quais a memória é sagrada, pois é seu dharma estudá-los, memorizá-los e transmiti-los para outros brāhmaṇas, além de ser sua via de libertação (mokṣa) do ciclo repetitivo de nascimentos e mortes (*samsāra*). Os hinos, como nos diz Jamison,

devem sua preservação à diligente transmissão oral por muitas gerações, abarcando séculos – de fato, milênios – e os procedimentos de transmissão

<sup>26</sup> Informações sobre as quatro Samhitās conforme: H.P.RODRIGUES. *Introducing Hinduism*, pp. 25-26); G.N.ILIEVA. *Decoding Gender in the Rig Veda*, pp. 4-5); e A.S. de OLIVEIRA. *O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação*, p. 130).

<sup>27</sup> F. TOLA; C. DRAGONETTI, *Filosofia de La Índia*, p. 87.

oral deram forma aos tipos de textos preservados. Para transmitir esses textos sagrados sem alteração, esquemas de complexos sistemas mnemônicos eram herdados de forma a agir como mecanismos de autoverificação para se certificar de que nenhuma sílaba fosse perdida ou alterada.<sup>28</sup>

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

Para alguns estudiosos, o problema todo [em relação à tradição oral] se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem.<sup>29</sup>

Ao tomarmos a tradição oral da Índia antiga, nessa perspectiva, devemos levar em consideração que sua própria estrutura social parece existir em função da preservação da palavra ritual (oral e documental) e sua prática, por meio de eficazes mecanismos de memorização e transmissão; ambas dependentes do sistema social que garante e mantém o sistema educacional, a subsistência dos brāhmaṇas (ṛṣis)<sup>30</sup> e sua exclusividade nas técnicas de memorização do saber:

Provavelmente algumas sociedades, mais do que outras, preocupam-se em colocar em ação meios de fixar sua tradição que não seja por sinais escritos, seja confinando-a, parcialmente, aos profissionais da memória – virtuosos dos procedimentos mnemo-técnicos –, seja reforçando a pressão exercida pelos rituais para assegurar uma repetição regular, senão imutável, das palavras, das narrativas ou dos cantos litúrgicos. Recorrendo a ambos os meios, a Índia védica, baseada numa teologia da palavra criadora cuja menor alteração mudaria a ordem do mundo, parece oferecer o espetáculo insólito de uma memória que se diz e se quer infalível.<sup>31</sup>

Infalível porque a palavra e todos os processos relacionados à ela (recitação, memorização, invocação ritual, transmissão, etc.) são tratados como rituais em si. Mais do que isso, a palavra (vāk) não exprime o mundo, não faz parte dele: o manifesta.

<sup>28</sup> S.W. JAMISON, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*, p. 7.

<sup>29</sup> A. B. HAMPATÉ BÂ, *A tradição viva*, p. 81.

<sup>30</sup> Lembramos, aqui, da aproximação documento/monumento de Le Goff, uma vez que os *Vedas* são monumentais ao servir de memória, evocando o passado e perpetuando a recordação, e, ao mesmo tempo, são documentais por garantir uma ordem social e, assim, fazem agir um poder, sendo sua palavra e sua ação (rituais) (cf. J. LE GOFF, *História e Memória*, p. 526).

<sup>31</sup> M. DETIENNE, *A Invenção da Mitologia*, p. 80.

Portanto, vemos uma sociedade cuja organização garante (pela exclusividade da memorização e transmissão dos brāhmaṇas<sup>32</sup>) e financia (pelo mecanismo de doações, taxas e impostos das outras camadas da sociedade para a execução e continuidade dos sacrifícios) um sistema de preservação e transmissão do conhecimento ritual, mantendo, assim, o *status* de uma camada da sociedade pelo próprio valor de sua relação com a palavra (e a prática) ritual, que, por sua vez, gera a própria sociedade e a mantém:

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.<sup>33</sup>

Posteriormente, vê-se o surgimento de documentos também em sânscrito, porém, de uma natureza diferenciada. Neles, nota-se uma mudança linguística (mudança de métrica, preferência pelas formas nominais e diferentes definições para muitas palavras, juntamente com o uso de tantas outras) apontada por parte da crítica como uma mudança de norma (culto/vulgar) ou de estilo (poesia/narrativa), já que os textos se destinam a diferentes camadas da sociedade – em oposição à literatura até aqui descrita, pertencente ao domínio dos brāhmaṇas.

Nota-se, assim, uma intervenção explícita dos ṛṣis, na medida em que narram histórias do que de fato ocorreu, recorrendo à literatura védica para explicar, justificar, ou criticar o ocorrido.

Esses documentos são considerados uma segunda (posterior) categoria de registro documental da Índia antiga, conhecida academicamente no Ocidente como a literatura épico-bramânica e, na tradição, como Smṛiti: advinda da raiz sânscrita SMṚ (lembrar, ter em mente), significa o que se lembra, ou tradição, sendo diretamente relacionado com todo o cânone daquilo que é lembrado pelos ṛṣis que transmitem os Vedas. Sua produção foi dedicada a fixar uma mediação entre a literatura védica e o que os ṛṣis testemunharam, comentaram e/ou explicaram ao longo do tempo, e, assim, dão

---

<sup>32</sup> “Quem faz o relato é um brāmane, cuja palavra deve ser respeitada por seu caráter de verdade” (FONSECA, Carlos A. da. A literatura épica-sânscrita, p.78.).

<sup>33</sup> A. HAMPATÉ, BÂ. A tradição viva, p. 182. Assim como na Grécia antiga, a memória era considerada divina, inclusive personificada na divindade *Mnemosine*, na Índia antiga não ocorre diferentemente. A presença do *mnemon* como aquele que guarda a lembrança do passado, seja uma decisão na justiça ou os atos de um herói e seus deveres divinos, dar-se-á semelhantemente na sociedade indiana pela presença do ṛṣi. Além disso, a poesia, identificada com a memória, como o saber (*sophia*), que era vista como “uma inscrição viva que se grava na memória como no mármore”, também se assemelha à condição da poesia na Índia antiga. Cf. J.LE GOFF. *História e Memória*, pp.433-434).

exemplos e instruções particulares de acordo com tempo (kāla), local (deśa) e circunstância (pātra), especialmente para as outras camadas da sociedade.

A exigência para um documento escrito ser considerado Smṛti é a de estar de acordo com a literatura Śruti (as saṁhitās e seus apêndices), como atesta esta passagem do Yājñavalkya-Smṛti: “Deve-se aprender o comportamento humano do Śruti, ou seja, dos Vedas, e do Smṛti, ou dos escritos que seguem os princípios védicos”.<sup>34</sup>

Como registro do ensinamento dos sábios, para Raveri, “A Smṛti deveria servir apenas para clarear a obscuridade da linguagem védica e ensinar seus preceitos com exemplos claros”,<sup>35</sup> ou ainda, como adiciona Shattuck, “devem ser arquivos da tradição. É aqui, nestes textos legais, que os ideais filosóficos intersectam o cotidiano”.<sup>36</sup>

Dentre a literatura Smṛti, os textos que mais nos interessam aqui, por conter a Bhagavad-gītā, são a extensa gama de textos chamados na tradição como Itihāsa, ou (iti-hā-āsa) *assim se deu, assim foi (dito), conforme ocorreu*; principalmente episódios do maior épico do mundo, o Mahābhārata (O Grande Bhārata), com aproximadamente 220.000 versos, cujo núcleo, parte central, é a Bhagavad-gītā. Dessa categoria, outros exemplos seriam o Rāmāyaṇa (O caminho de Rāma), com 48.000 (para 12.000 da Odisseia e 16.000 da Ilíada), e os Purāṇas, O antigo. A Bhagavad-gītā é o texto mais famoso do Hinduísmo, ou o livro mais famoso que se originou das religiões indianas. Ela se configura, como dito anteriormente, como categoria Smṛti, sendo a grande síntese que é, e, por isso, um tipo de divisor de águas na história das religiões indianas, considerada, ao mesmo tempo, Śruti, ou o quinto Veda.

O Smṛti se refere aos documentos reconhecidos como aqueles que não apenas narram como os eventos se deram, como também trazem as diretrizes para o comportamento civil, humano, especialmente destinadas às camadas não sacerdotais da sociedade, ou seja, os kṣatriyas (guerreiros, administradores, políticos), os vaiśyas (produtores, comerciantes) e os śūdras (trabalhadores manuais, artesãos) – considerada literatura dos brāhmaṇas destinada a toda a sociedade.

Lilian Montenegro define os Vedas (Śruti e Smṛti) como um sistema de valores que opera na sociedade como um “fazer-saber” em função de um “dever-fazer”. Em outras palavras, essa literatura transmite os preceitos por meio de exemplos históricos de conduta: narra ritos (entre outros eventos) que ocorreram *in illo tempore*, e esta narrativa torna-se modelo para ações (rituais) futuras, acionando o que Eliade (1978) chama de *eterno retorno*. Seja transmitindo aos sacerdotes (brāhmaṇas) a teoria e prática rituais, seja aos guerreiros (kṣatriyas), o cumprimento do dever e da lei, o “dever-fazer” dar-se-

<sup>34</sup> *ṣruti-smṛti-sadācāraū svasya ca priyam ātmanaū | samyak sankalpajah kāmo dharma-mūlam idam smātam*

<sup>35</sup> M. RAVERI, *Índia e Extremo Oriente*. via da libertação e da imortalidade, p. 41.

<sup>36</sup> C. SHATTUCK, *Hinduísmo*, p. 33.

ia como o dharma (dever ritualístico,<sup>37</sup> dever prescrito, natureza hereditária) individual ou coletivo, com a meta última de instaurar a ordem (ṛta) no mundo fenomenal, inerentemente caótico sem a ação ritual:

Essa relação de antigas “classes” letradas indianas com o saber, que é primordialmente o das escrituras sagradas, e a diligência em perpetuá-lo através de formas mnemônicas, estão ligadas às formas ritualísticas védicas. A injunção, vidhi (que é a forma “imperativa” da ordem), é parte do ritual e explica o comprometimento das funções reais a um ordenamento preestabelecido, unguado na esfera do saber. Ensinar e aprender constituem tarefas fundamentais ao bom andamento do reino. Os Vedas (da raiz VID “saber”) são ensinados aos reis para que desempenhem bem os seus deveres.<sup>38</sup>

Na mesma proporção em que os reis aprendem o dever e a lei para a manutenção do sistema ritual, protegendo a classe dos brāhmaṇas e garantindo a realização dos sacrifícios, os brāhmaṇas se dedicam à preservação e transmissão do conhecimento ritual e a execução dos sacrifícios. A ordem da sociedade se dá em torno da perpetuação do sistema ritual, o qual cria, mantém e gere a própria sociedade: do cru ao cozido – como já falamos –; do não dever (adharma) ou “irreligioso” ao dever (dharma) ou “religioso”; do não nobre, daquilo baseado na ignorância (anārya), ao nobre, sofisticado de acordo com conhecimento (ārya); do caos, do irreal (anṛta), à ordem, ao real (ṛta).

Malamoud, ao render uma homenagem a Vernant por sua obra sobre o mito e o pensamento na Grécia antiga, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, intitulado a sua *Cuire le Monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, ressalta, que, exatamente quanto à Índia, houve desde os primórdios uma abordagem filosófico-religiosa baseada no estabelecimento de relações de oposição:

Mas [em comparação a obra de Vernant] não é precisamente o mito, mas o rito que relaciono com o pensamento. Ou ritual e pensamento são termos contraditórios por si mesmos. Pensar não é justamente desprender-se do estereotipado, repetitivo, determinado de antemão, características que são, por excelência, do rito? Sem dúvida, esse princípio aplica-se à cultura indiana como a qualquer outra. [...] Acontece que na Índia se desenvolveu muito cedo uma ampla e profunda reflexão sobre o rito e foi a propósito do rito que o espírito indiano passou a racionalizar “diferenças e oposições” (ao mesmo tempo em que fundamenta a gramática nas análises de diferenças e oposições).<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Tradução proposta por Max Weber (*The Religion of India*, p. 24).

<sup>38</sup> L. P. M. MONTENEGRO, O fazer-saber como um discurso do dever e sua emergência nos textos épicos de expressão sânscrita, pp. 89-90.

<sup>39</sup> C. MALAMOUD, *Cuire Le Monde. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne*, p. 6.

Rta, no âmbito das relações por oposição, comumente traduzida como “ordem cósmica”, se refere, sobretudo, à ordem ideal estabelecida por meio do ritual. Há, portanto, uma oposição no pensamento bramânico entre o natural, o dado, como caótico, e o ritualizado, o sacralizadamente elaborado, como ordenado, o qual, nessa perspectiva, uma vez ritualizado, conecta o homem ao sagrado. Em outras palavras, o sacrificante, ao executar o rito, sai ele próprio da esfera profana e se sacraliza pela ação ritual. Dessa forma, as oblações ao fogo pela manhã e ao entardecer, como dever diário dos brāhmaṇas, é, de fato, uma transmutação do natural nascer e morrer do sol em uma ordenação deste fenômeno, assim como a si mesmo, por analogia simbólica, da mesma forma que os seres humanos têm suas transições existenciais transmutadas sacralizadamente por meio dos ritos de passagem (os saṃskāras)<sup>40</sup> nesta (assim como em outras) tradição:

O natural é caótico, o desorganizado, o não desenvolvido. Em termos cosmogônicos, o que é meramente procriado pelo deus criador não é um cosmos ou todo universal constituído de partes ordenadas. As origens do verdadeiro cosmos são encontradas não no ato gerador primordial, mas sim na operação secundária – um ato ritual que oferece estrutura e ordem à criação caótica.<sup>41</sup>

Nessa perspectiva, a manifestação cósmica não é cosmogonia, assim como uma reprodução biológica não gera necessariamente um ser humano: “Cosmogonia e antropogonia no ritualismo védico são acionadas e realizadas apenas pelo trabalho ritual ou karman”.<sup>42</sup> O pensamento bramânico apropria-se da “ordem natural” e a torna conceitual e liturgicamente “ordem ritual” criando um sistema de ritos combinado com uma literatura que o legitima, culturalmente aceito, no qual o poder bramânico sobre o mundo natural é o único meio dele, de fato, existir, pois, existe para o próprio

---

<sup>40</sup> A ritualização da criação para sua ordenação equivale aos “ritos de passagem” (os saṃskāras), por exemplo, para a ordenação da vida humana: “Agora [na forma humana de vida] é o momento de inquirir sobre a Verdade Absoluta, de quem esta manifestação cósmica se origina” [*athāto brahmajji āsā janmādyasya yataù | (Vedānta-sūtra 1.1.1)*]. Nessa tradição, dentre outros requisitos, para inquirir sobre a Verdade Absoluta, deve-se passar pelos saṃskāras, que são “ritos reformatórios” – a ativação da āta para a esfera individual –, que visam neutralizar as influências das impressões psíquicas de outras vidas e potencializar a capacidade de controle dos sentidos e concentração nos assuntos e atividades rituais e filosóficas (sagradas): “A entidade viva corporificada pode se acostumar a se restringir da gratificação dos sentidos, apesar do gosto pelos objetos dos sentidos permanecer. Entretanto, ao experimentar um gosto superior [extramundano], ela abandona o gozo por meio dos sentidos” [*viñayā vinivartante nirāhārasya dehinaù | rasa-varjaà raso 'py asya paraà dāñvā nivartate //* (BG 2.59)].

<sup>41</sup> B. SMITH, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, 1989, p. 50.

<sup>42</sup> B. SMITH, *op. cit.*, 1989, p. 51.

sacrificante a partir da sua sacralização. Assim, para os brâhmanas a atividade ritual não representa ou dramatiza a realidade; ela a constrói, a integra, a constitui:

A continuidade do sacrifício é a condição da plenitude do mundo. O sacrifício ininterrupto, o mundo sem falha, é ṛta, “arranjo exato”: a abordagem correta no trabalho ritual é tanto a imagem como a causa da alternância harmoniosa de dias e noites, a sucessão das estações, a chuva caindo no momento certo, o encontro formal entre comedores e comida. O sistema de sistemas de peças contíguas: a ordem cósmica, a eficácia ritual, a verdade como adequação; estes são os principais componentes do conceito de ṛta.<sup>43</sup>

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

O Puruṣa-sūkta (Hino do Homem Primordial) registra o primeiro sacrifício e, assim, inaugura o ritual e sua racionalização na Índia antiga, dando conta da cosmogonia, da organização social e, conseqüentemente, do dharma (dever ritualístico). Por isso, ao invés de “mito da criação” e “mitologia”, optar-se-ia ao se referir a esse sūkta como rito da criação ou teoria ritual inaugural.

Supõe-se que o termo puruṣa se origina da raiz pr que significa encher com ar, soprar em, saciar, nutrir, criar (como a um filho), e em si significa homem ou pessoa. Monier-Williams, em relação à narrativa em questão, oferece a seguinte tradução: “o Homem primordial como a alma e fonte original do universo (conforme descrito no Puruṣa-sūkta)” é “o princípio pessoal que anima nos homens e outros seres a alma ou espírito”; é “o Ser Supremo ou Alma do universo”.

Na perspectiva de teoria ritual, como o é, o Puruṣa-sūkta empenha a função de indicar, instruir, que, uma vez que a Suprema Pessoa foi a vítima primordial no sacrifício inaugural que deu origem a tudo, ao ter suas partes desmembradas e constituintes da manifestação fenomenal, nada é diferente dela e o sacrifício nada mais é do que uma formalização desta compreensão: o devolver à Suprema Pessoa o que já o é ontologicamente; um reconhecimento, uma sintonia consciente, uma conexão, por meio do ato (ritual), do sacrificante com a essência da oferenda, de forma a se conscientizar de sua própria natureza ontológica, de reativá-la para si. O sacrifício é, de fato, o meio pelo qual o sacrificante se conecta com a Suprema Pessoa através da oferenda, a qual, sem o ritual, não passa de matéria inerte para ele, que, assim como no rito primordial, se faz manifesta, frutífera, fecunda, por meio do sacrifício, do sacro ofício.

---

<sup>43</sup> C. MALAMOUD, *Cuire Le Monde*. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne, p. 73.

Para Smith e Doniger, o sacrifício, minimamente definido como “o ato de abrir mão de algo para receber outro algo de maior valor”, tem como base essencial o ato de substituição, suplência, sucedaneidade: “substituição, o uso de um ‘suplente’ no lugar de um original que, então, o ‘representa’, é a própria essência do sacrifício”.<sup>44</sup> Para eles, na teoria ritual sânscrita, principalmente, a oferenda comunga o sacrificante, pois o substitui, o representa, com a divindade, pois a representa ao instaurar o sacrifício primordial, que ocorreu *in illo tempore*, em eterno retorno. Dessa forma, o rito como performance está para a inaugural manifestação do mundo fenomenal como a oferenda é a Pessoa Primordial e, ao mesmo tempo, o agente sacrificante representado, substituído pela oferenda, como no Puruṣa-sūkta: a Suprema Pessoa é o sacrificante, a vítima e o receptor, e este é o ápice do sacrifício; o autossacrifício. Pois o indivíduo se dispõe como agente, abre mão do que conquistou (semeou, plantou e colheu, ou manteve a vítima por seus subprodutos, como a manteiga – oferenda privilegiada nesta tradição –, ou, ainda, manteve a vítima sacrificial, até então) substituindo-se na arena sacrificial, não deixando de sê-la, culminando, por analogia simbólica ou representação, no *eterno retorno* do rito primordial e, assim, na comunhão com a Suprema Pessoa, com o Homem Primordial.

Dessa forma, se o sacrifício, na tradição da Índia antiga, se resume ao autossacrifício (por substituição) no intuito de comunhão entre o indivíduo e a Suprema Pessoa, veremos que este princípio se mantém na Bhagavad-gītā; o que muda, na sua crítica ao sistema sacrificial solene, é a própria solenidade: ao invés de se manter um sistema complexo, extenso, público, dispendioso, se propõe mais uma conscientização ritual, uma consciência sacrificial; uma abordagem individual, particular, simples e singela.

Entretanto, a Bhagavad-gītā não elimina a prática sacrificial como um todo, tampouco seu aspecto de performance, como apresentada na seguinte seção sobre karma-yoga, ou a yoga da ação:

Aquele que, com a mente controlando os sentidos, se engaja, ó Arjuna, na karma-yoga mantendo-se desapegado, é superior [àquele que artificialmente renuncia a ação]. Cumpre teu dharma, pois agir é melhor do que não agir. Afinal, nem mesmo a subsistência de um corpo não é possível sem a ação. A não ser que seja uma ação cujo objetivo seja o sacrifício, ela gera enredamento a este mundo [no ciclo de transmigração da alma]. Execute ações cuja meta seja o sacrifício, ó Kaunteya, livre do apego. Tendo emitido os seres vivos a partir do sacrifício [Puruṣa-sūkta], o Senhor dos Seres [Prajāpati] disse: “Que prospereis com este sacrifício! Que este seja a vaca sagrada que satisfaz todos os desejos [kamadruk]! Por esse sacrifício dai prazer aos devas e que estes possam satisfazer-vos. Ao satisfazer uns aos outros, não de obter o melhor dos benefícios. De fato, os devas satisfeitos dar-vos-ão tudo o

<sup>44</sup> B. SMITH; W. DONIGER, *Sacrifice and Substitution*, p.189.

que desejais. Porém, sem oferecer de volta [em sacrifício], desfrutar-vos-ão desses dons como ladrões”. Pessoas virtuosas que se alimentam dos remanescentes das oferendas [dos sacrifícios] estão libertos de qualquer problema, enquanto desafortunados são aqueles que apenas ingerem sofrimento ao cozinhar somente por motivações egoístas. Por meio de alimentos [oferendas sacrificiais] os seres são gerados, das chuvas os alimentos são feitos, do sacrifício as chuvas se originam e o sacrifício vem da ação [consciente]. Compreende que a ação surge do Brahman, dos Vedas. O Brahman se origina no Imperecível. Portanto, o eterno Brahman, que permeia tudo, está estabelecido no sacrifício. Assim, a roda [o ciclo] dos sacrifícios foi posta a girar: aquele que não a mantém girando neste mundo, cuja vida é, então, impura, que se regozija no prazer dos sentidos de forma egoísta [sem sacrifício], vive em vão, ó Pārtha.<sup>45</sup>

Kṛṣṇa, a Suprema Pessoa e narrador da Bhagavad-gītā, assim, mantém a prática dos sacrifícios como estágio inicial no caminho da autorrealização (o conhecimento prático cujo objetivo é ascender ao além-mundo), no sentido de educar o indivíduo quanto à origem dos bens de subsistência além de si, como dádiva divina e que, como tal, deva ser reconhecida.

Entretanto, ele apresenta uma crítica à performance materialista dos rituais védicos, ou da prática tradicional dos sacrifícios (yajña): na medida em que o indivíduo apreende conhecimento filosófico, deve entender que os resultados temporários dos sacrifícios não são de fato a meta última da vida, mas preliminar na senda da autorrealização. De modo geral, a literatura sânscrita, além de ser dividida entre védica e épico-bramânica (Śruti e Smṛti), também se difere em dois grupos de acordo com sua aplicação específica, quais sejam: 1. karma-kāṇḍa, ou a parte ritualística, referente aos rituais e sacrifícios para se adquirir benefícios materiais ou metafísicos; e 2. Jñāna-kāṇḍa, ou conhecimento, cujo foco seria o fato de que a meta da vida humana é adquirir conhecimento, sabedoria; iluminar-se pelo processo da autorrealização.

---

<sup>45</sup> yas tv indriyāḥ manasā niyamārabhate 'rjuna | karmendriyaiḥ karma-yogam asaktaḥ sa viçīṇyate || niyataḥ kuru karma tvaḥ karma jyāyo hy akarmaḥ || çarā-yātrāpi ca te na prasiddhyed akarmaḥ || yajī arthāt karmaḥ 'nyatra loka 'yaḥ karma-bandhanaḥ | tad-arthaḥ karma kaunteya mukta-saḥ gaṇ samācara || saha-yajī āu prajāu sāṅvā purovāca prajāpatiḥ | anena prasaviṇyadhvam eṇa vo 'stv iṅṅa-kāma-dhuk || devān bhāvayatānenate devā bhāvayantu vaḥ | parasparaḥ bhāvayantu çreyaḥ param avāpsyatha || iṅṅān bhogān hi vo devā dāsyante yajī a-bhāvitāu | tair dattān apradāyaibhyo yo bhūi kte stena eva saḥ || yajī a-çīṅṅāçinaḥ santo mucyante sarva-kilbiṇaiḥ | bhūi jate te tv aghaḥ pāpā ye pacanty ātma-kāraḥ || annād bhavanti bhūtān parjanyaḥ anna-sambhavaḥ | yajī ād bhavati parjanyaḥ yajī āu karma-samudbhavaḥ || karma brahmodbhavaḥ vidhi brahmākāra-samudbhavam | tasmāt sarva-gataḥ brahma nityaḥ yajī e pratiṅṅhitam || evaḥ pravartitaḥ cakrānānuvartayatēha yaḥ | aghāyur indriyārāmo moghaḥ pārtha sa jēvati || (BG 3.7-16)

Kṛṣṇa, no segundo capítulo da Bhagavad-gītā, critica a limitação dos praticantes das atividades prescritas nos Vedas na categoria karma-kāṇḍa aqueles cuja falta de conhecimento (avipaścitaḥ) os mantêm entretidos pelas palavras floridas dos Vedas (veda-vāda-ratāḥ) visam apenas gratificação dos sentidos, riqueza e ascender aos planetas celestiais, dizendo não haver nada mais além disso e, preocupados apenas com os atos ritualísticos (kriyā-viśeṣa), dedicam-se somente às metas de prazer (bhoga) e poder (aiśvarya) mundanos.<sup>46</sup> Em seguida, ele adverte Arjuna (seu interlocutor e discípulo) que os Vedas, vistos por esta perspectiva, enredam a consciência ao mundo fenomenal e que melhor que isso seria uma postura, outra consciência, qual seja, aquela focada na existência pura, eterna (nitya-sattva-sthaḥ), para além das aquisições materiais e da tentativa de sensação de segurança (niryoga-kñemaḥ); uma consciência centrada em si mesmo (ātma-vān).<sup>47</sup>

Logo em seguida, Kṛṣṇa detalha aspectos da postura necessária para o sacrificante – conforme já apresentamos anteriormente –, ou seja, a do agente do sacrifício cuja meta seja a conexão com a divindade pelo ato ritual, e não o desejo pelos frutos tangíveis do rito (postura karma-kāṇḍa). Mais do que isso, ele revela a parte essencial dos extensos e complexos Vedas: o “sacro ofício”; agir sacralizadamente de forma a estar no âmbito sagrado em conexão com a Suprema Pessoa – daí a analogia do primeiro verso citado a seguir.

O mesmo valor que tem um poço por sua utilidade, tem um grande reservatório de água. Semelhante é o valor dos Vedas para aquele brāhmaṇa que tem conhecimento prático. É apenas a ação que tens direito a reclamar; nunca os frutos da ação. Jamais permita que os frutos da ação sejam tua motivação; jamais permita que seu apego se volte para o que não é ação [ou seja, para os objetos, os frutos]<sup>48</sup>.

Em outras palavras, um só objetivo último precisa ser alcançado pela prática sacrificial dos Vedas: a ação consciente, o conhecimento essencial; a ação ritual com a consciência de quem se é, quem é Suprema Pessoa e qual a relação entre estes. De fato, Kṛṣṇa afirma na Bhagavad-gītā que o objetivo último dos Vedas é conhecê-lo como Pessoa Suprema: “Por meio de todos os Vedas, sou eu quem deve ser conhecido”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> *yām imāḥ puṅpitāḥ vācaḥ pravadyantya avipaścitaḥ | veda-vāda-ratāḥ pārtha nānyad astēti vādinaḥ || kāmātmanaḥ svarga-parā janma-karma-phala-pradām | kriyā-viśeṣa-bahulāḥ bhogaiḥ varya-gatīḥ prati ||* (BG 2.42-43)

<sup>47</sup> *traī-guṇya-viñayā vedā nistrai-guṇyo bhavārjuna | nirdvandvo nitya-sattva-stho niryoga-kñema ātmavān ||* (BG 2.45)

<sup>48</sup> *yāvān artha udapāne sarvataḥ samplutodake | tāvān sarveṇu vedeṇu brāhmaṇasya vijānataḥ || karmaṇy evādhikāras te mā phaleṇu kadācana | mā karma-phala-hetur bhūr mā te saī go 'stv akarmaṇi ||* (BG 2.46-47)

<sup>49</sup> *vedaiḥ ca sarvair aham eva vedyo* (BG 15.15)

O que nos parece é que essa meta última – presente já no Ṛg-veda, como citaremos a seguir – pode ser abraçada pelo indivíduo prontamente. Ou o indivíduo pode preferir, ou se confundir, e adotar as práticas sacrificiais com o intuito de gozo dos objetos dos sentidos no mundo fenomenal e, talvez, gradualmente, elevar-se pelo conhecimento prático à meta mais privilegiada.

As questões essenciais humanas, para o indivíduo se situar na “existência pura” (BG 2.45), tais como, “quem somos nós?”, “por que estamos aqui?”, “como e de onde viemos?”, “para onde vamos?”, “qual nossa relação com o tempo e espaço?”, “por que da morte e o que/como é o pós-morte?”, apresentam-se na forma de um sūkta já na Ṛg-veda- samhitā, que apresenta esse questionamento antes de propor a teoria e a prática rituais no Puruṣa-sūkta. Na maṇḍala X da Ṛg-veda-samhitā<sup>50</sup> encontramos o sūkta dos questionamentos (X.129):

Então, quando o existente (o ser), o não existente (o não ser) não eram,  
 Assim como o ar, o céu e o que está além deste.  
 O que o abrangia? E onde? E aos cuidados de quem?  
 Existia, então, a água, em profundidades insondáveis?  
 Então, a morte não existia, nem a imortalidade,  
 Nem havia sinal do divisor do dia e da noite.  
 Aquele Uno, sem alento, respirava por sua própria natureza.  
 A não ser Ele, nada mais existia, então.  
 A escuridão existia.  
 No início, o Todo era caos envolto na escuridão.  
 O Todo que existia, então, era vazio e sem forma.  
 Pelo poder do seu calor [ascético], engendrou-se aquela Unidade.  
 A partir de então, surgiu o desejo pelo início.  
 O desejo como a semente primordial e o germe da mente.  
 Os sábios (ṛṣis), buscando em seus corações,  
 encontraram o vínculo entre o existente e o não existente.  
 Seu cordão foi estendido transversalmente.  
 O que havia acima? O que havia abaixo?  
 Havia semeadores [masculinos], havia poderes [feminino].  
 Aqui [embaixo], a natureza [feminina] e o impulso [masculino], acima, além.  
 Quem sabe realmente e quem pode declarar de onde se originou

<sup>50</sup> Em relação ao Ṛg-veda nesse trabalho, sânscrito conforme a base de dados digital da Universidade do Texas (<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/index.html>), Sanskrit Web, em <http://www.sanskritweb.org/rigveda/index.html#L4>, e A.A.MACDONELL. *A Vedic Reader for Students*. Tradução para o português sendo uma convenção entre as para o inglês de R.T.H.Griffith *The hymns of the Rgveda*, W.D. O’Flaherty. *The Rg - Veda*, London.

e de onde veio essa emanção?<sup>51</sup>

Só então surgiram os devas.

Quem, portanto, sabe de onde o Todo veio a existir?  
A primeira origem do mundo, se ele a manifestou ou se não,  
Ele, que vê tudo do mais alto céu, o sabe; ou, talvez, não.<sup>52</sup>

Além do questionamento acerca das origens, explícito nesse sūkta está o ponto de maior destaque: a existência do “Uno”, do “Todo”, ou da Pessoa Suprema (pois que “respirava”, “emitia calor” e “teve o desejo”), que antecipa o Puruṣa, ou o Homem primordial, do próximo sūkta.

A consciência é, então, privilegiada em comparação à ação. Apesar de o sacrifício ser essencial, ele o é em termos de criar um estado mental, uma compreensão, e, por meio destes, uma conexão com a Suprema Pessoa, Kṛṣṇa: “Ocupe tua mente em mim, com devoção oferecida a mim, executando sacrifícios em minha homenagem. Certamente virás a mim assim que tornares-te absorto em *yoga*, tendo a mim como meta última”<sup>53</sup>.

Mais especificamente na tradição Vaiṣṇava de Caitanya há uma gama delimitada de sacrifícios prescritos para os adeptos com esse intuito. Dentre esses sacrifícios, destacam-se:

1) a oferenda dos alimentos (lactovegetarianos) a Kṛṣṇa, para consumo como remanescentes do ritual (prasādam), como dádiva (assim como era feito nos sacrifícios solenes na Índia antiga, com a ressalva de que, na época, se ofereciam também animais), conforme, por exemplo, a seguinte instrução sua, na Bhagavad-gītā,

“Aquele que, com amor e devoção, fizer uma oferenda a mim de uma folha, uma flor, uma fruta ou água, terá tal oferenda amorosa aceita por mim. O que quer

<sup>51</sup> Segundo o pensamento de Plotino (205-270) ou Schelling (1775-1854), processo no qual a divindade suprema irradia, emite ou propaga sua própria substância, criando o universo, uma extensão de sua natureza divina, de maneira processual, contínua e permanente (cf. G.REALE; D.ANTISERI. *História da Filosofia*).

<sup>52</sup> *nāsadāsēn no sadāsēt tadānēà nāséd rajo no vyomāparo yat | kimāvarēvaù kuha kasya çarmannambhaù kimāséd gahanaà ghabhēram || na mātyurāsédamātaà na tarhi na rātryā ahna āsētpaketaù | ānédavātaà svadhayā tadekaà tasmāddhānyan na paraù kià canāsa || tama āsēt tamasā ghūjāmagre.apraketaà salilaà sarvam ä idam | tuchyenābhvapihitaà yadāsēt tapasas tan mahinājāyataikam || kāmas tad agre samavartatādhi manaso retaù prathamaà yad āsēt | sato bandhum asati nir avindan hādi pratēnyā kavayo manēñā || tiraçcēno vitato raçmir eñām adhaù svid āséd upari svid āsēt | retodhā āsan mahimāna āsan svadhā avastāt prayatiù parastāt || ko addhā veda ka iha pra vocat kuta ājātā kuta iyaà visāñiù | arvāg devā asya visarjanenāthā ko veda yata ābabhūva | | iyaà visāñiuryata ābabhūva yadi vā dadhe yadi vā na | yo asyādhyakñāù parame vyoman so aì gha veda yadi vā naveda | |*

<sup>53</sup> *man-manā bhava mad-bhakto mad-yājē māà namaskuru | mām evaiñyasi yuktvaivam ātmānaà mat-parāyaēaù | | (BG 9.34)*

que faças, o que quer que comas, o que quer que ofereças em sacrifício, seja a austeridade que for, faz tudo como oferenda a mim”<sup>54</sup>;

2) a prática de arca-vighraha-seva ou arcana, “a adoração de Kṛṣṇa na forma de ícone”, que inclui colocá-lo para dormir e acordá-lo, banhá-lo, vesti-lo, oferecer-lhe cerimônias de recepção (ārati), com incenso, lamparina, água aromática, flor, abano, etc., tratando-o como pessoa – aliás, como pessoa central, como Pessoa Suprema, seja no âmbito doméstico ou no templo público – com o intuito de concentrar os sentidos em seu serviço amoroso: “Direcionando a mente a mim, aqueles que se mantêm absortos em yoga me adoram. Imbuídos de grande fé, são considerados por mim como os mais bem-sucedidos neste caminho”<sup>55</sup>;

3) o cantar dos santos nomes da Suprema Pessoa e de sua consorte congregacionalmente (saṅkīrtana-yajña), ou em recitação individual acompanhada do uso de um cordão de contas (japa-mālā) na forma do grande mantra (mahā-mantra), qual seja, Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare, Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare, com uma consciência e desejo por servir ao casal divino, Rādhā e Kṛṣṇa, satisfazendo a seguinte instrução deste: “Com seus pensamentos em mim, oferecendo-me seu ar vital, iluminando uns aos outros e falando sobre mim continuamente, aqueles que compreenderam este conhecimento [budhāḥ] se mantêm satisfeitos e sentem amor arrebatador [por mim]”<sup>56</sup>; 4) sacrifícios de fogo (homa) são executados, principalmente, em ritos de passagem (saṁskāras), tais como casamentos (vivāha-saṁskāra), cerimônias de preparação para concepção de filhos (garbhadhāna-saṁskāra), de atribuição de nome a infantes (nāma-karma-saṁskāra), iniciação formal no caminho do yoga (dikṣā-saṁskāra, preliminar, e upanayana-saṁskāra, avançado) e funerais (antyeṣṭi-kriyā-saṁskāra), entre outros.

Entretanto, há a predominância da simplificação dos sacrifícios de fogo na comparação com aqueles da literatura védica em termos de número de oficiantes, quantidade de oferendas e de versos recitados, duração, espaço e divindades, já que tudo é oferecido apenas à Suprema Pessoa, Kṛṣṇa.

Dessa forma, nota-se mais uma vez a transição entre os rituais solenes, opulentos, complexos e extensos, e os mais simples, tanto executáveis mais facilmente, no âmbito público, como aqueles que permeiam o cotidiano familiar no âmbito doméstico.

<sup>54</sup> *patraḥ puṅpaḥ phalaḥ toyaḥ yo me bhaktyā prayacchati | tad ahaḥ bhakty-upahātam aṅnāmi prayatātmanāu || yat karoṇi yad aṅnāsi yaj juhoṇi dadāsi yat | yat tapasyasi kaunteya tat kuruṇva mad-arpaḥam ||* (BG 26-27)

<sup>55</sup> *mayy āveçya mano ye māḥ nitya-yuktā upāsate | çraddhayā parayopetās te me yuktatamā matāu ||* (BG 12.2)

<sup>56</sup> *mac-cittā mad-gata-prāḥā bodhayantaū parasparam | kathayantaç ca māḥ nityā tuiyanti ca ramanti ca ||* (BG 10.9)

## Considerações finais

A Bhagavad-gītā se apresenta, na verdade e como dito anteriormente, tal qual um compêndio das variadas práticas, ou caminhos, oferecidos pelo pensamento bramânico para o autoconhecimento, o conhecimento prático mais elevado, com vias de libertação do ciclo de metempsicose.

A função que os Vedas e a Bhagavad-gītā cumprem é de oferecer ao indivíduo uma gama de opções de acordo com sua natureza (*karmaṇy evādhikaras te*<sup>57</sup>), sua predisposição momentânea, seus desejos, etc.: “Portanto este conhecimento, que é o mais confidencial, é conhecido por ti através de mim. Tendo-o compreendido, sem ter perdido nada de vista, aja como escolher melhor”<sup>58</sup>.

Tendo em mente que ambos, os Vedas e a Bhagavad-gītā, sejam considerados Śruti pela tradição, não poderiam ser contraditórios: parece-nos, de fato, que a possibilidade de se seguir o caminho da prática dos sacrifícios, tanto para não acumular débito<sup>59</sup> e enredamento no ciclo de nascimentos no mundo fenomenal (*karma-bandha-phaṇsa*), reconhecendo que a Suprema Pessoa é a fonte e o destinatário último de todas as coisas, seja para a consciência acerca da existência pura, eterna (*nitya-sattva-sthaḥ*<sup>60</sup>) em conexão com a Suprema Pessoa – privilegiado na Bhagavad-gītā como o mais elevado: “Em seu pensamento, tendo renunciado a todos os frutos da ação a mim, completamente dedicado a mim, tomando inteiro refúgio na yoga do discernimento, permaneça sempre em pensamentos sobre mim”<sup>61</sup>.

Parece-nos que eles se diferenciam, na verdade, em termos da ênfase dada à prática dos sacrifícios solenes nos Vedas (públicos, extensos, sofisticados, dispendiosos) para uma prática mais introspectiva e particular na Bhagavad-gītā, privilegiando um estado de consciência mais do que uma ação: “Permanecendo ciente de mim, com amor oferecido a mim, oferecendo-me sacrifícios, aja por reverência a mim. Certamente virás a mim – isso eu prometo a ti, pois és amado por mim”<sup>62</sup>.

Portanto, apesar da importância dos sacrifícios ao longo da história da Índia e de sua continuidade até os dias de hoje, o foco da Bhagavad-gītā e do Vaiṣṇavismo de

<sup>57</sup> “Só podes reclamar o direito de agir [de acordo com sua natureza]” (BG 2.47).

<sup>58</sup> *iti te jī'ānam ākhyātaḥ guhyād guhyataraḥ mayā | vimācya itad aḥeṇēa yathecchasi tathā kuru* // (BG 18.63)

<sup>59</sup> “De fato, os *devas* satisfeitos pelos sacrifícios concederão os benefícios desejados, mas, ao oferecer os frutos de volta, aquele que os desfruta se torna um mero ladrão” [*īñān bhogān hi vo devā dāsyante yajī a-bhāvitāu | tair dattān apradāyaibhyo yo bhūi kte stena eva saū* //] (BG 3.12).

<sup>60</sup> Cf. BG 2.45.

<sup>61</sup> *cetasā sarva-karmāēi mayi sannyasya mat-paraū | buddhi-yogam upācṛitya mac-cittāu satataḥ bhava |* | (BG 18.57)

<sup>62</sup> *man-manā bhava mad-bhakto mad-yājē māḥ namaskuru | mām evaiṅyasi satyaḥ te pratijāne priyo 'si me |* | (BG 18.65)

Caitanya é a Suprema Pessoa e a relação do indivíduo com ela, com Kṛṣṇa em Bhakti-yoga, na “yoga da devoção”. O sacrifício não seria, então, um fim em si, mas um meio pelo qual o indivíduo passa a reconhecer a gratidão que deve ao provedor supremo e, a partir daí, conhecê-lo, meditar nele, seguir suas instruções até não precisar mais substituir-se no sacrifício pela oferenda, mas ser a própria dádiva oferecida a Kṛṣṇa, seguindo uma de suas últimas prescrições a Arjuna na Bhagavad-gītā: “Abandonando completamente todos os tipos de dharma, vem a mim como teu único refúgio e eu te livrarei de todos os males. Não temas!”<sup>63</sup>.

### Referências bibliográficas

*BHAGAVAD Gītā*: The beloved Lord’s secret love song. Translation and commentaries Graham M. Schweig. New York: HarperCollins Publ., 2007.

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

DUMONT, Paul Émile. *L’Asvamedha*. Description du sacrifice solonnel du cheval dans le culte vedique d’après les textes du Yajurveda blanc. Paris: Paul Geuthner, 1927).

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. arquétipos e repetição. Lisboa: Edições 70, 1978.

FONSECA, Carlos Alberto da. Literatura Sânscrita: Formas e Formalizações. In: *Bhārata* (Cadernos de Cultura Indiana), n. 3 (1991a): pp. 55-67.

\_\_\_\_\_. A Literatura épica sânscrita. In: *Bhārata* (Cadernos de Cultura Indiana), n. 4 (1991b): pp. 69-85.

\_\_\_\_\_. Alguns pontos de partida par uma reflexão sobre posturas sociolinguísticas no cotidiano linguístico da Índia antiga. In: *Bhārata* (Cadernos de Cultura Indiana), n. 7 (1992): pp. 61-96.

---

<sup>63</sup> *sarva-dharmān parityajya mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja | ahaṁ tvāṁ sarva-pāpēbhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaù*/(BG 18.66)

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org.) *História Geral da África*. Trad. de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática, 1980, Vol. I (I. Metodologia e Pré-História), pp. 181-218.

HEEHS, Peter. Shades of Orientalism: Paradoxes and problems in Indian historiography. In: *History and Theory*, n. 42 (May/ 2003): pp. 169-195.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In: MAUSS, Marcel. *Œuvres*. Paris: Editions de Minuit, 1985, Vol.1 (Les fonctions sociales du sacré), pp. 193-324.

ILIEVA, Gabriela N. *Decoding Gender in the Rig Veda*. The rhetoric of women's discourse (Ph.D.-Thesis). Minnesota: University of Minnesota, 2000.

JAMISON, Stephanie W. *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife: women, ritual, and hospitality in ancient India*. New York: Oxford University Press, 1996.

LANMAN, Charles Rockwell. *A Sanskrit Reader: with vocabulary and notes*. Boston: Ginn and Company, s/d.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Irene Ferreira et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LÉVI, Sylvain. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*. Paris: Ernest Leroux, 1898.

MACDONELL, Arthur A. *A Vedic Reader for Students*. Madras: Oxford University Press, 1978.

MALAMOUD, Charles. *Cuire Le Monde*. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne. Paris: La Découverte, 1989.

MONIER-WILLIAMS, Sir Monier (ed.). *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

MONTENEGRO, Lilian P. M. O *fazer-saber* como um discurso do dever e sua emergência nos textos épicos de expressão sânscrita. In: *Bhārata* (Cadernos de Cultura Indiana), n. 3 (1991) pp. 89-95.

OLIVEIRA, Arilson S. de. *O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação: da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishnava de Caitanya sob o olhar weberiana* (Dissertação de Mestrado em Sociologia). São Paulo: FFLCH/USP, 2006 (Disponível em livro: *Max Weber e a Índia: O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação*. São Paulo: Ed. Blucher, 2009).

OLIVEIRA, Gisele P. de. *As Faces da Devi: a mulher na Índia antiga em sacrifício, ritos de passagem e ordem social na literatura sânscrita* (Dissertação de Mestrado em História). São Paulo: FFLCH/USP, 2007 (Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28042010-113707/pt-br.php>)

RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedras, 2005.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, 3 vols.

RESNICK, Howard J., Ph.D. Kṛṣṇa in the Bhagavad-gītā: a beginning ontology from the Gauḍeya perspective. *Journal of Vaishnava Studies*, 3 (2) (Spring 1995).

\_\_\_\_\_. *Religions of India* (disciplina ministrada na Universidade da Flórida), Gainesville, 2008, áudio disponível em <http://rel3330.blogspot.com.br/>, acessado em 29/12/2012.

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

SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa: Calmann & King Ltd., Col. Religiões do Mundo, 1999.

SMITH, Brian K. *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. New York: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_; DONIGER, Wendy. Sacrifice and Substitution: ritual mystification and mythical demystification. In: *Numen*, vol. 36, fasc. 2 (1989) pp. 189-224.

*The hymns of the Rgveda*. Translation Ralph T. H. Griffith. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

*The Rg-Veda*. Translation Wendy D. O'Flaherty. London: Penguin Books, 1981.

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

WEBER, Max. *The Religion of India*. The sociology of Hinduism and Buddhism. Translation Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe: The Free Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *Economía e Sociedade*. Brasília: UnB, vol. I, 2000.

*Yājñavalkya-smṛti*. Translation Manmatha Nath Dutt. Delhi: Parimal Publications, 2005.

Recebido: 31/03/2013

Aprovado: 24/09/2013