



Sentidos do dharma hindu no Rāmāyana de Vālmīki

Hindu dharma senses in Vālmīki's Rāmāyana

Matheus Landau de Carvalho*

Resumen: O objetivo do presente artigo é apresentar um breve inventário dos principais sentidos que o dharma hindu assume no épico Rāmāyana de Vālmīki. Um levantamento dos sentidos da palavra dharma no texto (samhitā) do épico é seguido pela explicação e elucidação não apenas do vocábulo em si, mas dos termos compostos pelo mesmo segundo os contextos em que aparecem, com trechos que ilustrem cada um destes mesmos sentidos. Percebe-se nitidamente uma elasticidade semântica significativa nos usos que o Rāmāyana de Vālmīki faz do dharma hindu, contemplando desde aspirações existenciais védicas até diferentes modalidades de práxis cotidiana da ortodoxia hindu, além de processos de personificação e referências abstratas a princípios cosmológicos.

Palavras-chave: Tradições hindus. Rāmāyana de Vālmīki. Dharma hindu. Devoção mística (bhakti).

Abstract: This paper aims to present a brief inventory of the primary meanings that Hindu dharma assumes in Vālmīki's Rāmāyana epic. A survey of the meanings of the word dharma in the text (samhitā) of the epic is followed by an explanation and elucidation not only of the word itself but of the terms composed by it according to the contexts in which they appear, with passages that illustrate each of these same meanings. A significant semantic elasticity is clearly perceived in the uses that Vālmīki's Rāmāyana makes of Hindu dharma, ranging from Vedic existential aspirations to different modalities of everyday praxis of Hindu orthodoxy, as well as processes of personification and abstract references to cosmological principles.

Keywords: Hindu traditions. Vālmīki's Rāmāyana. Hindu dharma. Mystical devotion (bhakti).

Introdução

Malgrado o quase total desconhecimento que as Humanidades na Academia brasileira possuem sobre a tradição narrativa cultural circunscrita ao *Rāmāyana*, do qual o *Rāmāyana* de Vālmīki é uma das expressões literárias mais paradigmáticas e conhecidas, esta tradição disseminou-se não apenas por todo o subcontinente indiano, mas também pelo leste da Ásia, seja em sânscrito, seja em outros idiomas, subsequentemente incorporada, inclusive, por outras confessionalidades religiosas para além das tradições hindus, alcançando milhares de desdobramentos narrativos em sua totalidade.

A importância do *Rāmāyana* de Vālmīki também repousa sobre fatos históricos singulares e determinantes do passado político recente da Índia. O nome de Rāma, herói, *avatāra* de Visnu e protagonista da narrativa, teria sido a última palavra pronunciada por Mohandas K. Gandhi logo antes de ser assassinado a tiros em 30 de janeiro de 1948. No

* Doutorando em Ciência da Religião (UFJF, Juiz de Fora-MG). ORCID: 0000-0002-1609-7818. Contato: matheuslandau@gmail.com

dia 6 de dezembro 1992, grupos de seguidores de Rāma, pertencentes ao *Viśva Hindū Parisad* (Conselho Universal Hindu), derrubaram a mesquita Babri Masjid, no atual estado de Uttar Pradeś, mais especificamente na cidade de Ayodhyā, onde se localiza o suposto lugar de nascimento de Rāma (*Rām Janmabhūmi*), proeminente cenário do *Rāmāyana* de Vālmīki, pressionando o Governo da Índia a permitir a reconstrução de um templo hindu no mesmo local:

A demolição de Babri Masjid em 1992 foi um evento importante na história política recente da Índia; assim como o julgamento de 2019 da Suprema Corte da Índia, que permitiu que os hindus construíssem um templo de Rāma no local disputado [...] Ao alocar a terra disputada onde a Babri Masjid uma vez se ergueu para a construção de um templo de Rāma, a Suprema Corte elaborou uma medida para encontrar um equilíbrio, já que, para o tribunal superior, a concessão de terras é um “ato de restituição” por um erro; esse erro foi abordado por meio de uma acusação do lado hindu pelo “ato de profanar a mesquita”, instalando sub-repticiamente os ídolos do Senhor Rāma sob a cúpula central da Babri Masjid em 1949. (Chakrabarty; Jha, 2020, p. 257, tradução nossa)

Para além de sua significância aos olhos de apelos nacionalistas hindus nas últimas três décadas, o *Rāmāyana* de Vālmīki é, de um modo geral, uma das textualidades sânscritas mais proeminentes na exposição doutrinária do *dharma* hindu. Mas, afinal de contas, o que é o *Rāmāyana* de Vālmīki? Como o *dharma* hindu é nele apresentado? Qual, ou quais os sentidos adquiridos por este *dharma* na respectiva fonte hindu?

As aspirações existenciais hindus (*purusārthas*) e o *Rāmāyana* de Vālmīki

As tradições hindus possuem, há milênios, dinâmicas de produção, manutenção e transmissão de diversos saberes, principalmente com implicações em projetos soteriológicos, com suas próprias metodologias e propostas de experiência, baseadas, em grande medida, na transmissão discipular, segundo processos dialogais inicialmente vivenciados em contextos ágrafos, com reflexos em práticas concretas e na composição subsequente de textos sagrados que refletem não apenas estas mesmas metodologias, mas também seus respectivos objetivos. Uma dimensão cultural hindu importante para compreender estas dinâmicas é a doutrina dos *purusārthas*, um paradigma pan-indiano baseado em quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana pressupostas pelas tradições hindus, que consistem no *kāma*, no *artha*, no *dharma* e no *moksa*.

Kāma refere-se à satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao afeto, ao amor, e a toda uma gama de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos. *Artha* circunscreve-se à obtenção de prosperidade material segundo o exercício da política e da economia. *Dharma*, por sua vez, se constitui numa ampliação de *artha* e *kāma*, referindo-se, a partir de sua raiz – *dhr*, “apoiar”, “sustentar” – ao sustentáculo cosmogônico primevo e seu equivalente no ritual humano, assim como a extensão do ritual à esfera das normas sociais e éticas. Esta sintonia entre microcosmo e macrocosmo reflete-se no âmbito do ser humano através da noção de que o *dharma* governa todo aspecto e toda atividade na vida de um hindu ao englobar toda uma prescrição de deveres familiares, éticos e sociais segundo uma conduta apropriada (*ācāra*) para diversos

contextos, e pressupor a realização de rituais védicos (*yajñas*) por parte do indivíduo, que se constituem em causa instrumental na produção de objetos transcendentais de fruição da alma eterna e individual (*ātman*) numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior.

A cultura hindu costuma agrupar os três *purusārthas* supracitados, destacados de *moksa*, sob a designação sânscrita de trivarga, que no *Rāmāyana* de Vālmīki é reconhecido como imprescindível para a plenitude da vida de um praticante hindu:

*tadidam vartayisyāmi sarvam nikhilamāditah / dharmakāmārthasahitam
śrotavyamanasūyayā*

Eu irei recitar [o *Rāmāyana*] desde o começo em sua totalidade, sem omitir nada. Ele está em sintonia com os objetivos do dharma, do artha e do kāma, e deve ser escutado com devoção (Bālakānda V,4)

*dharmamartham ca kāmām ca sarvānvā raksasām pate / bhajate purusah kāle trīni
dvandvāni vā punah*

Um homem deve buscar todos os três objetivos humanos – dharma, artha e kāma – em seus devidos momentos, [...] seja todos de uma vez ou dois em cada vez. (Yuddhakānda LI,9)

Acerca do primeiro trecho acima, há uma dúvida sobre quem irá recitar o *Rāmāyana*, podendo ser o próprio Vālmīki, a quem o texto do épico atribui a autoria de si mesmo, ou, segundo o comentário *Tilaka*, de Nāgeśa Bhatta, os filhos gêmeos de Rāma, *avatāra* de Visnu e protagonista do épico, Kuśa e Lāva, a quem o conteúdo narrativo do épico teria sido transmitido, neste trecho, com o uso da primeira pessoa do singular no sânscrito, ao invés do dual, para indicar a proximidade dos irmãos (Goldman, 2007, pp. 288-289, n. 4). Segundo alguns comentadores do *Rāmāyana* de Vālmīki, o trecho “em seus devidos momentos” (*kāle*), na segunda passagem acima, pode significar que cada momento do dia é apropriado para a busca de um dos *purusārthas*, i.e. que a manhã seria mais apropriada para a prática do dharma, a tarde, para o *artha*, e a noite para *kāma*, ou até mesmo que seria auspiciosa a prática de combinações de dois destes mesmos *purusārthas* em cada momento do dia (cf. Goldman; Goldman; Nooten, 2010, p. 946, n. 9).

O último dos *purusārthas* aqui tratado, *moksa*, vem da raiz *muc*, que significa libertar-se, desatrelar-se, abandonar, buscar a libertação no sentido de um desvencilhamento efetivo da alma eterna e individual (*ātman*) do ciclo de transmigrações, de sua emancipação de sucessivos nascimentos e mortes em diferentes esferas de existência kármica (Apte, 1970, pp. 448c-449a; Monier-Williams, 1899, p. 834c-835a).

No contexto semântico do termo sânscrito composto *Rāmāyana*, Rāma é um dos *avatāras* de Visnu e o herói protagonista da narrativa, ao passo que *ayana* pode designar tanto o ato de prosseguir, mover-se, andar, quanto o próprio caminho, o percurso, a estrada em si (cf. Apte, 1970, p. 48c; Monier-Williams, 1899, 84b). Portanto, por *Rāmāyana* entende-se as vicissitudes pelas quais passou Rāma durante seu percurso neste mundo enquanto um *avatāra* de Visnu. Para as expectativas confessionais hindus, não há dúvidas de que a composição e o registro por escrito em sânscrito do épico como um todo não foi um esforço coletivo intergeracional, abrangendo vários espaços e tempos diferentes entre si – como apontam críticas literárias modernas –, mas, pelo contrário,

teria sido obra somente do eremita hindu (*tapasvī*) Vālmīki, eminente conhecedor das tradições védicas, que teria abrigado Sītā, esposa de Rāma, com os dois filhos gêmeos que concebeu com ele, e ouvido dela mesma a narrativa relativa à trajetória virtuosa do *avatāra* neste mundo, registrando por escrito seu respectivo conteúdo. Posteriormente os gêmeos seriam instruídos por Vālmīki nesse mesmo conteúdo narrativo no eremitério (*ashram*) onde viviam.

O *Rāmāyana* de Vālmīki constitui-se num épico hindu exatamente pela propedêutica textual que lhe é característica na instrução do *dharma* hindu, sob todas as suas acepções ortodoxas e ortopráticas. A realização dos *purusārthas* e, por conseguinte, do *dharma* hindu de maneira mais proeminente, é a verdadeira *raison d'être* de um *Itihāsa* (Bhattacharya, 2010, pp. 30-31).

Para fins acadêmicos, o épico em questão seria uma das versões textuais ampliadas da narrativa básica, nuclear, original da estória de Rāma, a *Rāma-kathā* – do sânscrito *kathā*, um conto, uma estória, um relato (Apte, 1970, p. 131a; Monier-Williams, 1899, p. 247) –, ou seja, o enredo que conta o casamento de Rāma com Sītā, o exílio subsequentemente enfrentado pelos dois na mata indiana, o rapto de Sītā pelo líder das criaturas demoníacas (*rāksasas*), Rāvana – símbolo do *adharma*, i.e. a subversão cósmica do *dharma* hindu –, e a batalha contra Rāvana, com a consequente vitória de Rāma, que reconquista sua amada de volta e retorna para sua terra natal, a cidade de Ayodhyā, para governar o reino de Kosala, no norte do subcontinente indiano.

As vinte e quatro mil estrofes (*ślokas*) que compõem o *Rāmāyana* de Vālmīki estão distribuídas em seus sete livros ou partes (*kāndas*), i.e. o *Bālakānda*, o *Ayodhyākānda*, o *Aranyakānda*, o *Kiskindhākānda*, o *Sundarakānda*, o *Yuddhakānda* e o *Uttarakānda*¹. É possível que uma narrativa tão extensa como esta do *Rāmāyana* de Vālmīki guarde alguns pontos que podem suscitar controvérsias em sua compreensão. Um hábito cultural milenar inerente às textualidades hindus é a elaboração de diferentes comentários (*bhāsyas*) em sânscrito para cada texto, em diferentes momentos históricos, no intuito de esclarecer questões de difícil compreensão que porventura possam surgir em sua leitura. Alguns dos quatorze *bhāsyas* que foram produzidos especificamente sobre o *Rāmāyana* de Vālmīki no subcontinente indiano ao longo da história serão utilizados na presente abordagem.

Com efeito, uma iniciativa semelhante a deste artigo já foi realizada por John Brockington em seu artigo *The Concept of Dharma in the Rāmāyana* (2010), no qual é possível visualizar uma espécie de inventário dos usos do *dharma* hindu no épico em questão. A sugestão aqui é fazer uma breve apresentação num arranjo diferente daquele de Brockington dos sentidos apresentados pelo *dharma* no *Rāmāyana* de Vālmīki, suplementando algumas referências ausentes em seu artigo, numa perspectiva não apenas necessária, mas inédita desde a publicação do respectivo documento. No intuito de também explorar as potencialidades da língua portuguesa na abordagem de um tema como este, não serão considerados aqui detalhes acerca das camadas de composição literária

1 Há um consenso de que o *Rāmāyana* foi registrado por escrito em pelo menos duas recensões textuais diferentes, i.e. a recensão do sul (meridional), de Bengala, e a do norte (setentrional), de Benares (*Vārānasi*) (Goldman, 2007, p. 96). A recensão meridional será aquela utilizada para o presente artigo.

do épico traçadas por Brockington (1985, pp. 307-327; 2010, pp. 233-248), nem de implicações linguísticas do sânscrito apontadas pelo autor, assim como as porcentagens de ocorrência dos diferentes sentidos do *dharma* hindu por ele indicadas. Explicações e elucidações, por vezes ausentes na apresentação de Brockington, se seguirão aos seus respectivos sentidos aqui elencados sempre que se fizer necessário.

Importante registrar que, para além dos dez sentidos do *dharma* no *Rāmāyana* de Vālmīki que serão abordados a seguir, é possível visualizá-lo como dever nas relações pessoais segundo o sistema *varna-āśrama* – circunscrito às quatro estratificações sócio-ocupacionais (*varnas*) e aos quatro modos de vida hindu (*āśramas*) –, além, claro, de seu oposto mais imediato e semanticamente proporcional pela negação, o *adharma*, ficando para uma outra ocasião apresentá-los adequadamente.

A polissemia do dharma hindu no Rāmāyana de Vālmīki

A polissemia adquirida pelo *dharma* hindu na textualidade do *Rāmāyana* de Vālmīki é o reflexo de um período superior a um milênio de sua composição (do século VI A.E.C. ao século XII E.C., cf. Brockington, 1985, p. 329; Buck, 1976, p. xix; Flood, 1996, p. 107; Monier-Williams, 1863, p. 3; Rodrigues, 2006, p. 137; Sharma, 1971, p. 5), durante o qual os desdobramentos semânticos do respectivo *dharma* foram desenvolvidos, muito em função dos objetivos doutrinários dos seus vários redatores, visto que “as nuances particulares em seu significado se alternam com a mudança de atitude dos transmissores do texto ao longo dos séculos” (Brockington, 2010, p. 246). Pesquisadores da história das tradições hindus, em geral, afirmam que o primeiro milênio E.C. testemunhou o impacto de perspectivas religiosas alternativas no subcontinente indiano, dedicadas a um tipo de cultura soteriológica sintonizada não apenas com buscas mais individualizadas de devoção (*bhakti*) a uma deidade hindu específica – notadamente Visnu e Śiva –, mas também com práticas ascéticas mais particularizadas da ioga, ambas mais refratárias à proposta salvífica calcada no ciclo kármico de mortes e renascimentos, inerentes a um ritualismo védico de práxis mais coletiva (Brockington, 2010, p. 234). Como bem destaca Thapar (2003, pp. 318-319, itálicos da autora, tradução nossa), especificamente sobre o período de 300 a 700 E.C.,

Três importantes aspectos do vaishnavismo e do shaivismo, que tiveram suas raízes nas mudanças deste período, levaram a um ethos religioso diferente daquele dominado tanto pelo budismo quanto pelo brahmanismo védico. A imagem emergia como o foco do culto, e esta forma de culto, centrada na *puja* [adoração], substituiu o sacrifício védico. [...] A redução da ênfase no sacerdote comparada ao seu papel no sacrifício ritual do brahmanismo védico gradualmente levou ao culto devocional – *bhakti* –, tornando-se a forma mais difundida da religião purânica. O culto à deidade tornou-se a principal preocupação do indivíduo, visto que através de *bhakti* o indivíduo poderia aspirar à libertação do renascimento. A religião védica tinha rituais bem definidos e era exclusiva das castas superiores. A religião purânica tinha um apelo bem mais amplo. Sua acessibilidade repousava na realização de atos que exigiam pouco investimento

Com efeito, é possível identificar nitidamente a presença de todos estes três padrões de religiosidade hindu no *Rāmāyana* de Vālmīki – i.e. o ritualista (*yajña*), o gnóstico (*jñāna*) e o místico (*bhakti*) –, de modo que sua redação se constitua num produto

final que busca conjugar todas essas perspectivas confessionais, principalmente através da polivalência nele adquirida pelo *dharma* hindu, seja no horizonte cosmológico, seja na dimensão ética ou no âmbito ritualístico.

Na maioria dos casos em que aparece no texto do *Rāmāyana* de Vālmiki, o termo *dharma* subentende algo circunscrito à moralidade, à propriedade das coisas, bem como à necessidade de algo, de deveres familiares, políticos ou sociais, com um destaque para a *fidelidade* como termo chave na compreensão do enredo através deste mesmo *dharma* hindu, seja em seus aspectos morais, matrimoniais ou políticos (Brockington, 2010, p. 243). De um modo geral, é possível organizar uma espécie de inventário dos sentidos que o *dharma* assume no *Rāmāyana* de Vālmiki a partir do seguinte esquema:

- i. *dharma* como parte do *trivarga*
- ii. *dharma* intimamente associado à verdade (*satya*)
- iii. *sanātana dharma* como tradição eterna ou costume imemorial
- iv. *dharma* como necessidade ou inevitabilidade
- v. perfis hindus virtuosos, em termos sânscritos compostos com a palavra *dharma*
- vi. o *dharma* consubstanciado
- vii. *dharma* como atividade religiosa ou sacrificial
- viii. *dharma* como algo apropriado
- ix. *dharma* como legalidade
- x. *dharma* como costume local

A forma mais abrangente de enxergar o *dharma* no *Rāmāyana* de Vālmiki a partir das tradições hindus é através de dinâmicas intrínsecas que as três aspirações humanas (*purusārthas*) que compõem o chamado *trivarga* deveriam guardar entre si, apontando, assim, para a necessidade de certa harmonia entre *kāma*, *artha* e *dharma*. Com efeito, exatamente esta *dynamis* determina, substancialmente, um dos sentidos pelos quais o *dharma* hindu pode ser percebido no *Rāmāyana* de Vālmiki, implicando, com isso, não um isolamento absoluto da busca pelo *dharma* em relação aos outros *purusārthas*, nem necessariamente seu predomínio excludente sobre *artha* e *kāma*, mas, sim, os meandros ortodoxos que os praticantes hindus devem conhecer para encontrar o equilíbrio na vivência dos três. Algumas advertências sobre o desequilíbrio entre as buscas por cada uma das aspirações, e suas consequências adversas, ressaltam exatamente esta preocupação:

*samraktanayanah krodhājīmūtanīcayaprabhah / raktāmbharadharastasthau strīratnam
preksya maithilīm [...] rājyāccyutamāsiddhārtham rāmam parimitāyusam / kairgunai-
ranuraktāsi mūdhe panditamānini*

Refletindo sobre esta calamidade, e como o rei mudou completamente de ideia, eu chego à conclusão de que os impulsos de *kāma* superam, em muito, tanto o *artha* quanto o *dharma*.

[...]

Quem quer que abandone o *dharma* e o *artha* e siga os impulsos de *kāma* em breve sofrerá, assim como o rei Daśaratha. (Ayodhyākānda XLVII,9.13)

*hitvā dharmam tathārtham ca kāmam yastu nisevate / sa vrksāgre yathā sūptah patitah
pratibudhyate*

Mas ele que negligencia o *dharma* e o *artha* para seguir *kāma*, acorda apenas depois

de ter caído, como um homem que dorme no topo de uma árvore. (Kiskindhākānda XXXVII,21)²

Malgrado a visível recorrência e ênfase sobre o *dharmā* no *Rāmāyana* de Vālmiki, em comparação com *kāma* e *artha*, o que parece predominar como raciocínio de fundo é justamente um jogo que, simultaneamente, contemple, por um lado, uma proporção entre as experiências dos membros do *trivarga* pelos hindus e, por outro, a capacidade de conjugá-los com cada contexto que se apresente para o mesmo praticante. Neste sentido, Buck (1980, p. 54, itálicos do autor, tradução nossa) destaca que

A escolha de Rāma foi ressuscitar o *dharmā* para que *kāma* e *artha* possam ser desfrutados dentro de limites legítimos. Ele coloca em primeiro lugar a busca pela justiça, sabendo que tudo o mais se seguirá, uma lição talvez melhor ilustrada por sua escolha pela floresta. A história de Rāma é a história de um homem diante de uma série de escolhas, e muitas alternativas defensáveis. Quando finalmente tomou suas decisões, o fez sem negar os valores contra os quais se decidiu, e aí está a grandeza da história e a razão pela qual ela pode funcionar como um paradigma. O *Dharma* falhou se for entendido apenas como a escolha do obviamente bom sobre o manifestamente mau.

Neste sentido, é possível identificar no *Rāmāyana* de Vālmiki exatamente estes processos de transição entre as diretrizes ortodoxas ideais por trás dos *purusārthas*, e as iniciativas ortopráticas circunstanciais que permitam uma plasticidade contextual em consonância orgânica com estas mesmas diretrizes, em verdadeiros elogios ao equilíbrio na vivência do *trivarga* como um todo:

kaccidarthena vā dharmam dharmam dharmena vā punah / ubhau vā prītilobhena kāmēna na vibādhasē / kaccidartham ca dharmam ca kāmam ca jyatām vana / vibhajya kāle kālajña sarvānbharata sevase

Você jamais nega as prerrogativas do dharma em nome do artha, acredito, ou ainda, as prerrogativas do artha em nome do dharma, ou de qualquer um deles – da luxúria do prazer – em nome do kāma pessoal.

Proeminente entre os vitoriosos, eu confio que você se organize bem nos devidos momentos – e você tem consciência do tempo apropriado para cada um, Bharata – e observe todos os três, os assuntos do dharma, do artha e do kāma. (Ayodhyākānda XCIV,53-54)

kim tu kā parīnamo drastavyah sādhu paśyatā / dharmāścārthaśca kāmāśca kālakrama-samāhitāh / itah svām prakrtīm vālī gatah prāptah kriyāphalam / dharmārthakāmasamyogaiḥ pavitram plavageśvara

Mas ele, que vê com clareza, deveria reconhecer, em tudo, que o tempo chega para cada coisa. Dharma, artha e kāma são todos determinados pelas vicissitudes do tempo. Vālin deixou este mundo e alcançou sua verdadeira natureza. O senhor dos macacos (plavagas) obteve os frutos de suas ações, purificados pela dedicação apropriada em conquistar o dharma, o artha e o kāma. (Kiskindhākānda XXIV,8-10)³

Pela proeminência que os assuntos relativos à aristocracia, à governança, ao exercício da política como um todo adquirem no *Rāmāyana* de Vālmiki, não admira o fato de

2 Para Katakata Mādhava Yogīndra, em seu comentário ao *Rāmāyana* de Vālmiki, intitulado *Amṛtakataka*, assim como para Nāgeśa Bhatta, em seu *Tilaka*, “caído” (*patitah*) neste contexto, implica a privação da própria realidade (cf. Lefebvre, 2007, p. 295, n. 21).

3 Acerca do *trivarga* no *Rāmāyana*, ver *Bālakānda* V,4; VI,5; *Aranyakānda* XXXIX,8; XLVIII,8-12; LIII,2(Kāma como divindade); *Kiskindhākānda* XVIII,4.12.39; XXXVII,19-23; *Sundarakānda* XX,4(kāma); XXXIII,19; LVI,115; *Yuddhakānda* LI,9.12; LII,6.

artha, recorrentemente, aparecer conjugado, de maneira bem próxima com o *dharma* hindu, de modo que ambos sirvam como régua de medida suficiente nas decisões apropriadas conforme as exigências de cada situação:

*rājānam mānusam prāhurdevatva sammato mama / yasya dharmārthsabitam
vrttamāhuramānusam*

Alguns dizem que o rei é apenas um mortal; eu o considero um deva. Sua conduta em matéria de *dharma* e *artha*, dizem corretamente, está além dos meros mortais. (Ayodhyākānda XCV,4)

*na cāpi trisu lokesu rājanvidyota kaś cana / rāghavasya vyalikam yah krtvā sukhama-
vāpnuyāt / tattrikālahitam vākyaṃ dharmyamārthānubandhi ca / manyasva naradevāya
jānakī pratidīyatām*

Não há ninguém nas três esferas (trisu lokesu), majestade, que consiga cometer uma transgressão contra Rāma e, com isso, encontrar a felicidade.

Então, você deve atender a este conselho – benéfico para o passado, para o presente e para o futuro, conforme o *dharma* e o *artha* – e devolver [Sītā] ao senhor dos homens. (Sundarakānda XLIX,18-19)⁴

Por sua vez, a relação de intimidade entre o *dharma* hindu e a verdade (*satya*) é muito clara e sedimentada no *Rāmāyana* de Vālmīki, na medida em que, dentre as dimensões semânticas identificadas neste mesmo *dharma*, há uma certa expectativa de que ele se estabeleça como um princípio certo, verídico, percebido pela mente humana do praticante hindu, exatamente como um axioma cósmico imbuído de uma reciprocidade inequívoca e concreta de processos determinados por uma causalidade absolutamente soberana e irrevogável – semelhante ao que geralmente se entende como a verdade em si –, principalmente nos campos confessional e ético da ação humana. Como bem destaca Buck (1980, pp. 54-55, tradução nossa) a este respeito,

A verdade, neste contexto, [...] é sinônimo de vida verdadeira, conotando plenamente tanto a ideia de fidelidade e moralidade, quanto uma correspondência correta com a “realidade objetiva”. A veracidade assume uma certa pungência no *Rāmāyana* em relação à preservação de um bom nome.

A íntima identificação que *satya* guarda com o *dharma* hindu no *Rāmāyana* de Vālmīki chega a ponto de reconhecê-lo como visceralmente fundado neste mesmo *dharma*, cujas dinâmicas perpassam a verdade enquanto uma dimensão incontornável da realidade que não admite *anrta*, i.e. a falsidade, a mentira, como possibilidades plausíveis de ortopraxia védica, seja nos atos ou nas palavras. É neste intuito que Kaikeyī exige que seu esposo e pai de Rāma, o rei Daśaratha, cumpra com a verdade de uma promessa feita a ela, tempos antes, de lhe agraciar com um pedido, que ela transforma na exigência do exílio de quatorze anos de Rāma fora de Ayodhyā, fato encarado pelo mesmo Rāma como um *dharma* fundado na verdade (*satya*) das palavras empenhadas do próprio pai:

*āhub satyam hi paramam dharmam dharmavido janāh / satyamāsritya hi mayā tvam
ca dharmam pracoditah*

⁴ Sobre as passagens que conjugam *dharma* com *artha*, ver Bālakānda XI,7; Ayodhyākānda II,14; C,12; Aranyakānda VIII,26; Sundarakānda XLIX,15; LIII,16; Utarakānda XCVI,12.

Pois as pessoas que compreendem o significado do dharma sustentam a verdade (*satya*) como sendo sua essência. Agora, eu estou simplesmente apelando para a verdade (*satya*) e exortando-te a fazer o que está de acordo com o dharma. (Ayodhyākānda XII,3)

udvijante yathā sarpānārādanrtavādinah / dharmah satyam paro loke mūlam svargasya cocyate

Tal como de uma serpente, as pessoas se afastam de um homem que espalha falsidade (*anrta*). A verdade (*satya*), dizem, é a forma definitiva do dharma neste mundo, e a verdadeira raiz do paraíso (*svarga*). (Ayodhyākānda CI,12)⁵

A expressão *sanātana dharma* é utilizada, segundo determinados fins político-culturais equivocados, como uma expressão que tenta englobar todas as dimensões doutrinárias e os desdobramentos práticos daquilo que se entende como “hinduísmo”, na tentativa de encaixá-los em expectativas taxonômicas do Ocidente que buscam numa terminologia autóctone indiana um correspondente para o termo ocidental “religião”. A sugestão das palavras que compõem esta expressão – que na textualidade sânscrita aparece recorrentemente como *dharmah sanātanah*, ou seja o “*dharma* eterno” – levou vários estudiosos a aproximá-la da noção de religião oriunda das tradições abraâmicas, tomando-a como um designativo não apenas aplicável a todas as culturas religiosas e filosóficas indianas, mas também reconhecidas pelas próprias como tal. Brockington (2010, p. 233) destaca uma tendência de se impor uma interpretação cosmológica universal sobre o termo, apontando para a necessidade de uma análise de seu significado em diferentes períodos e meios de expressão, pelo estudo contextual de seu uso real em textos específicos, ou por grupos específicos. Como ressaltam Chakrabarty e Jha (2020, p. 3, itálicos dos autores, tradução nossa)

Mesmo a expressão *sanatan dharma* não parece nos fornecer subsídios para definir o Hinduísmo como uma religião no sentido convencional; é principalmente uma caracterização filosófica de uma religião que tem prevalecido perenemente, e evoluindo a partir de práticas e rituais elaborados localmente com quase nada em comum entre os praticantes. O argumento tem substância em vista do fato de que existem centenas de divisões internas ao longo dos eixos em torno de casta, comunidade, língua e geografia.

No *Rāmāyana* de Vālmīki, especificamente, *sanātana dharma*, ou melhor, *dharmah sanātanah*, refere-se, substancialmente, a tradições religiosas contextuais – especialmente familiares (Brockington, 2010, p. 233) – classificadas por aqueles que as vivenciam como atemporais e, por isso, eternas; ou aos costumes imemoriais, no sentido de um *habitus* de práticas plurais consideradas tão imorredouras quanto inquestionáveis, bem próximas à noção de obediência filial (Brockington, 2010, p. 238). O *Rāmāyana* de Vālmīki ilustra bem essas circunstâncias ao tratar, entre outros, da resposta que Rāma endereça a sua mãe pelo sofrimento que seu exílio causava a ela, visto que era uma decisão oficialmente comunicada por seu próprio pai, Daśaratha; ou dos motivos que, mais tarde, Rāma levantou para justificar o assassinato de Vālin, líder dos macacos habitantes de Kiskindhā, segundo os costumes dhármicos:

⁵ Acerca dos usos de *satya* no *Rāmāyana*, ver Ayodhyākānda XVIII,33-34; CI,13; CIII,7; Prakṣipta III, *sarga* 3, 34 (Apêndice I, n. 10, 67-70), sendo que em Uttarākānda LXV,16 o composto *satyadharmā* é utilizado no sentido de dever de um *varna* conjugado com um *yuga* (cf. Brockington, 2010, p. 242).

yāvajjivati kākutsthab pitā me jagatīpatih / śusrūsā kriyatām tāvatsa hi dharmah sanātanah
Enquanto meu pai e senhor do mundo viver, [...], ele deve ser obedecido, pois isto é uma tradição eterna (dharmah sanātanah). (Ayodhyākānda XXI,10)

tadetatkāranam paśya yadartham tvam mayā hatah / bhrāturvartasi bhāryāyām tyattvā dharmam sanātanam

Entenda, portanto, a razão pela qual eu te matei: você abandonou o costume imemorial (dharmam sanātanam) e vive em transgressão (vartasi) com a esposa de seu irmão. (Kiskindhākānda XVIII,18)⁶

Esta atmosfera de irrevogabilidade atribuída ao *dharmā* hindu, característica de tradições que exigem sua incontestável manutenção, se estende perfeitamente aos sentidos que ele assume como necessidade ou inevitabilidade. Com efeito, o *dharmā* é tratado como uma instância que se sobrepõe a caprichos individuais ou cálculos pessoais, numa espécie de arranjo das vicissitudes indiferente aos interesses humanos particulares através dos famosos laços incontornáveis do *dharmā* (*dharmabandhena*, *dharmapāśa*), como no momento em que Rāma, junto com sua esposa Sītā, e seu irmão Laksmana, ingressam no exílio, ao deixar a capital do reino de Kosala, Ayodhyā, para trás:

dharmabandhena baddho’smi nastā ca mama cetanā / jyestham putram priyam rāmam drastumicchāmi dhārmikam

Eu estou preso pelos laços do dharma (dharmabandhena). Minha mente está vacilante! Eu quero ver o virtuoso Rāma, meu amado filho mais velho. (Ayodhyākānda XII,16)

anvīksamāno rāmastu visannam bhrāntacetāsam / rājānam mātaram caiva dadarsānugatau pathi / dharmapāśena sankṣiptah prakāśam nābhyaudaiksata

Rāma olhou pra trás e viu sua mãe o seguindo, assim como o rei, atordoado e infeliz. Mas ele foi pego nos laços do dharma (dharmapāśa) e não se atreveu a olhar diretamente para eles. (Ayodhyākānda XXXV,29)

O *dharmā* também se coloca como uma realidade incontornável no sentido que adquire no composto sânscrito *kāladharma*, um eufemismo que designa algo como a “lei do tempo”, o “decreto do destino” ou a “inevitabilidade da morte”, contextos semânticos nos quais Yama Vaivasvata, divindade associada à morte nas tradições hindus – filho de Vivasvat, o Sol enquanto deidade hindu –, desempenha um papel de sobeja proeminência:

adya vaivasvato rājā bhūyo bahumato mama / yenādya tvam mahābāho samyuktam kāladharmanā / esa panthāh suyodhānām sarvāmarāganesvapi / yah krte hanyate bhartuh as pumānsvaragamrchatī

Hoje o rei Vaivasvata subiu muito em minha estima. Pois ele agora te colocou, guerreiro bem armado, nas rédeas da morte (kāladharma).

Este é o caminho dos bravos guerreiros, mesmo no meio de todas as hostes das divindades imortais. Um homem que abandona sua vida por seu senhor obtém o paraíso (svarga). (Yuddhakānda LXXX,8)⁷

Em vários trechos do *Rāmāyana* de Vālmīki o *deva* Yama aparece como a verdadeira personificação do *dharmā*, chamado por vezes de “rei do *dharmā*” (*dharmarāja*) enquanto

6 Acerca das passagens com o *sanātana dharmā*, ver Bālakānda XXIV,16; Ayodhyākānda XVI,52d; XXVII,30d; Aranyakānda III,24; Sundarakānda I,100b. Sobre o *dharmā* como obediência aos pais ou aos mais velhos, ver Ayodhyākānda XVIII,34; XX; XXVII,29; XXXV,6.

7 Ver também Aranyakānda XXII,20.

alegoria da fatalidade, como no caso do lamento de um pai eremita que perdera seu filho acidentalmente morto por Daśaratha:

naya nau nrpa tam deśamiti mām cābhyabhāsata / adya tam drastumicchāvah putram paścimadarśanam / rūdhirenāvasitāngam prakīrnājinavāsasam / śayānam bhuvī nihsamjñam dharmarājavaśam gatam [...] tato vaivasvatam drstvā tam pravakṣyāmi bhāratim / ksamatām dharmarājo me bibhryātpitarāvayam

“Leve-nos, majestade, para o local”, ele me disse. “Nós queremos ver nosso filho agora, para olharmos para ele pela última vez, seu corpo todo manchado de sangue, com suas vestimentas desarrumadas, estendido sobre o chão, inconsciente, sob o domínio do rei do dharma (dharmarāja).”

[...]

“E então, quando eu vir Vaivasvata, eu lhe direi o seguinte: ‘Que o rei do dharma (dharmarāja) me perdoe, mas este rapaz é necessário para sustentar seus pais.’” (Ayodhyākānda LVIII,22-23.33)⁸

Outra instância na qual o *dharma* se apresenta como circunstância existencial infalível, para as expectativas confessionais hindus, diz respeito aos frutos inevitáveis que se colhe segundo a maneira pela qual um indivíduo se aproxima ou se afasta de sua vivência, de sua práxis cotidiana. É uma dimensão do *dharma* intrinsecamente relacionada às doutrinas do *karma* e do *samsāra* que, conforme já foi discutido acima, adquire, no *Rāmāyana* de Vālmīki, uma dimensão mais elástica, por englobar as iniciativas de devoção (*bhakti*) a uma divindade hindu específica para além do ritualismo (*yajña*) e da reflexão especulativa (*jñāna*) das tradições védicas:

rāmam śuśrūsatā bhaktyā vaidehyā saha sītayā / krtā mama mahāprītiḥ prāptam dharmaphalam ca te [...] avāptam dharmacaranam yaśaśca vipulam tvayā / rāmam śuśrūsatā bhaktyā vaidehyā saha sītayā

Ao servir com devoção (*bhakti*) a Rāma e a Sītā [...], você me deu grande prazer e conquistou o fruto de teu dharma.

[...]

Servindo a Rāma e a Sītā [...] com devoção (*bhakti*), você obteve o dharma e uma glória imensa. (Yuddhakānda CVII,27.32)⁹

É possível identificar, na língua sânscrita, uma série de termos compostos com a palavra *dharma* que desvelam perspectivas muito importantes para sua compreensão no épico hindu, através não apenas de alguns perfis humanos que se colocam no caminho de sua busca, esforçando-se continuamente pelo aperfeiçoamento em sua prática, mas também daqueles que já conhecem, entendem e vivenciam plenamente este mesmo *dharma*. Dentre aquelas expressões que denotam um mínimo de atitude perante o *dharma* hindu, alguma iniciativa em sua direção, encontram-se *dharmameva*, i.e. uma postura de atenção, de reverência ao *dharma*, e *dharmaparā*, no sentido de dedicação, devoção ao *dharma* como, por exemplo, na relação de Rāma com a população de Ayodhyā, ou nas próprias pessoas dos eruditos védicos, os *brāhmanas dvijas*:

8 O pedido de perdão a Yama se deve à audácia do pai em querer de volta o filho morto. Ver também: Uttarakānda XVIII,5.23; XVIII,5; XXII,26. Susena, um dos macacos que auxiliam Rāma na guerra final em Lankā, curiosamente é visto como “filho do dharma” (Yuddhakānda XXI,22; XXXIII,14).

9 Sobre os frutos que se colhe segundo o dharma, ver Ayodhyākānda LVIII; Kiskindhākānda XX,11; Sundarakānda XLIX,23.27-28; Uttarakānda XVIII,12; Praksipta III, sarga 2, 9-10.45 (Apêndice I, n. 8, 377-380.449-450).

yathā yathā dāsarathirdharmamevāsthito'bhavat / tathā tathā prakrtayo rāmam patimākāmayan

Mas quanto mais reverência ao dharma (dharmameva) [Rāma] mostrava ter, mais os súditos desejavam tê-lo como seu senhor. (Ayodhyākānda XL,11)¹⁰

deśāntaragatā ye ca dvijā dharmaparāyanāh / nimantrayasva tānsarvānāśvamedhāya laksmana

Além disso, Laksmana, você deve convidar para o aśvamedha todos aqueles brāhmanas dvijas, completamente devotados ao dharma (dharmaparā), que habitam em terras distantes. (Uttarakānda LXXXII,12)¹¹

Outros termos sânscritos compostos, que ajudam na compreensão do *dharmā* no *Rāmāyana* de Vālmīki através daqueles que o vivenciam, dizem respeito aos indivíduos que mantêm certa perseverança em sua busca, permanentemente envolvidos no esforço pessoal de aperfeiçoamento, sempre vigilantes para evitar a mínima negligência que seja nesta empreitada, como o *dharmacārīn*, um seguidor do *dharmā* – ou seguidora, como nos casos da eremita (*tāpasī*) Svayamprabhā, e de Anasūyā, considerada um exemplo do *dharmā* das mulheres –; ou *dharmānitya*, palavra que designa uma pessoa regular, constante no *dharmā* – como os *munis*, sábios hindus dedicados ao ascetismo védico –; e *dharmavatsala*, alguém que cuida, zela pelo *dharmā*, como o próprio Rāma:

navikrtam tu tatsarvam vākyaste dharmacārīni / patiśusrūsanānnāryastapo nānyadvidhīyate
Mas as tuas palavras, seguidora do dharma (dharmacārīn), me refrescaram a memória de tudo isso: não se exige nenhuma outra atitude ascética de uma mulher a não ser a obediência ao seu marido. (Ayodhyākānda CX,9)¹²

abhyānujñātumicchāmah sahaibhirmunipangavaih / dharmānityaistapodāntairviśikhairiva pāvakaiah

Nós queremos nos despedir de você, nós e estes grandes sábios (munis), que são constantes no dharma (dharmānitya), e temperados pelo ascetismo (tapas), que ardem como fogos latentes. (Aranyakānda VII,7)¹³

piturnideśēna tu dharmavatsalo vanapraveśe krtabuddhīnīscayah / sa rāghavah preksya sumantramabravīt nivedayasvāgamanam nrpāya me

Porque zelava tanto pelo dharma (dharmavatsala), [Rāma] decidiu adentrar a floresta, de maneira resoluta, sob as ordens de seu pai. Ao olhar para Sumantra, ele disse: “Anuncie ao rei minha chegada”. (Ayodhyākānda XXX,24)¹⁴

Os termos *dharmajña* (conhecedor do *dharmā*) e *dharmavid* (instruído nos caminhos do *dharmā*), por sua vez, já denotam um estágio mais avançado na vivência do *dharmā* hindu, implicando um domínio mais eminente e consciente por quem

10 Outros usos de dharmameva encontram-se em Ayodhyākānda XLVIII,15; LII,11; Uttarakānda XCVIII,13.

11 Sobre *dharmaparā*, ver Bālakānda XXII,15; LVI,3; Ayodhyākānda LV,1; LVI,6; Sundarakānda XXXIII,20; Uttarakānda III,2; X,3. Para outros exemplos afins, como *dharmarata*, *dharmapatnī*, *dharmasīla*, entre outros, ver Bālakānda VI,2; XLIII,8; LXXIV,8; Kiskindhākānda V,10; LVI,8; Uttarakānda LXXXVIII*, App. I,19; XC,16; XCII,2.16-17.

12 Outros usos de dharmacārīn encontram-se em Ayodhyākānda CIX,9.21; CXI,18; Aranyakānda I,11.15; XI,27; XIX,8; XXXIV,4; LXIV,24; Kiskindhākānda LI,1; Yuddhakānda CXI,18.24; CXIII,27; Uttarakānda LXXXVII,14.

13 Sobre dharmānitya, ver Ayodhyākānda IV,27; XCIV,5.

14 Outros usos de dharmavatsala encontram-se em Ayodhyākānda XXIV,19; CV,8.17; Aranyakānda XXIX,1; Kiskindhākānda VIII,19; XI,17; Yuddhakānda CXII,14; CXIII,31; Uttarakānda XCV,12; XCVII,2.

experiencia suas nuances, conferindo a quem lhe é atribuído quaisquer destes termos uma certa prerrogativa de autoridade na cultura védica, como nos casos da esposa de Atri e do eremita hindu Bharadvāja:

sītā tvetadvacah śrutvā rāghavasya hitaisinī / tāmatripatnīm dharmajñāmabbhicakrāma maithilī

Sītā, princesa de Mithilā, que sempre queria, de todo coração, o bem de [Rāma], escutou suas palavras e, então, foi à procura da esposa de Atri, uma mulher conhecedora do dharma (dharmajñā). (Ayodhyākānda CIX,17)¹⁵

sa rāmam sarvakāmaistam bharadvājah priyātithim / sabhāryam saha ca bhrātrā prati-jagrāha dharmavit

Assim, Bharadvāja, instruído nos caminhos do dharma (dharmavid), recebeu seu querido hóspede, Rāma, sua esposa e seu irmão, e fez o que lhes agradava. (Ayodhyākānda XLVIII,30)¹⁶

As expressões sânscritas que designam com mais fidelidade um domínio, uma soberania sobre as dimensões do *dharmā* hindu são *dhārmika*, um hindu cujas virtudes são inequivocadamente reconhecidas por sua prática do *dharmā*; *dharmātman*, alguém virtuoso, de natureza intrinsecamente dhārmica – como o rei Daśaratha, pai de Rāma e de seu irmão, Laksmana –; e *dharmabhṛta*, que designa alguém pleno do *dharmā*, gozando superlativamente de suas qualidades sagradas – como o próprio Rāma:

kaccitte kuśalam rājankacciddharmena rañjayan / prajāh pālayase rājanrājavrttena dhārmika

Eu acredito que tudo esteja bem contigo, majestade. Majestade, você é um homem virtuoso (dhārmika); eu acredito que você esteja governando teus súditos da maneira apropriada a um rei, e que, dentro dos limites do dharma, você os mantém satisfeitos. (Bālakānda LI,7)¹⁷

bhāvajñena krtajñena dharmajñena ca laksmana / tvayā putrena dharmātmā na sam-vrttam pitā mama

Você se mostrou sábio tanto nos pensamentos quanto nas ações, Laksmana, e alguém que conhece o verdadeiro significado do dharma. Com um filho assim, o meu virtuoso (dharmātman) pai, de fato, ainda vive. (Aranyakānda XIV,27)¹⁸

sa nirikṣya tato vīram rāmam dharmabhṛtām varam / samāślisya ca bāhubhyāmidam vacanamabravīt / svāgatam khalu te vīra rāma dharmabhṛtām vara / āśramōyam tvayākṛāntah sanāta iva sāmpratam

O sábio, então, voltou seu olhar para o poderoso Rāma, pleno do dharma (dharmabhṛta), e puxando-o pelos braços, disse:

“Você é muito bem-vindo aqui, Rāma, poderoso e pleno do dharma (dharmabhṛta).

15 Outros usos de *dharmajñā* encontram-se em Bālakānda IV,4; VIII,1; XI,20;L,17; LIX,4; LXX,13; Ayodhyākānda XXXIV,29; LXIV,7-8; LXXXIV,6; XCVI,26; CIII,25; CIV,3; CIX,7; Aranyakānda V,6; VI,6; XI,25; XIV,27; LXX,11; Kiskindhākānda VIII,19; X,26; XII,7; Yuddhakānda XII,5; XXXV,13; XL,21; CI,7; CVII,24,28; Uttarakānda III,17,23; X,14,24; XI,15; XII,22; XIII,11,27; XVIII,3; XXII,24; XLV,22; LXXIV,18; XCVIII,13.

16 Outros usos de *dharmavid* encontram-se em Bālakānda X,8-9; XX,18; LXXII,12; Ayodhyākānda LXX,3; LXXVI,3; CX,6; Yuddhakānda CXV,42; Uttarakānda XLI,18; XLVIII,5; LII,3; LXXIV,6; LXXXVIII,2.

17 Usos do termo *dhārmika* também estão presentes em BāKā XII,16,18,21; XVII,34; XXI,16; XXX,16; XXXII,16; XXXVII,2; XLI,1; XLIII,6; LI,11; LVIII,2; LXIV,22; LXIX,7; AyKā XII,16; XXXIII,17; LI,8; LVIII,26; LXVIII,3,10; LXXII,21; LXXXVI,8; XCVIII,40; KiKā XVII,18; YuKā LXXIII,4(*adhārmika*).

18 Outros usos de *dharmātman* encontram-se em Aranyakānda LIV,3; Kiskindhākānda III,20; Uttarakānda IX,30; X,6; XXV,35.

Com a tua chegada este eremitério (ashram) parece finalmente ter encontrado seu protetor legítimo.” (Aranyakānda VI,7-8)¹⁹

Denotando uma intimidade dhármica tão intrínseca quanto esses perfis de eminência védica, a perspectiva de determinadas consubstanciações do próprio *dharmā*, na forma de pessoas, coletividades e textualidades, também faz parte do repertório de sua compreensão no *Rāmāyana* de Vālmīki, revelando uma profundidade existencial ainda maior de sua experiência individualizada. Por motivos óbvios, em alguns momentos, a própria pessoa de Rāma é apontada como a encarnação *tout court* do *dharmā* hindu:

rāmo vīgrahavāndharmah sādhuḥ satyaparākramah / rājā sarvasya lokasya devānāmiva vāsavaḥ

Rāma é o *dharmā* encarnado, um homem virtuoso (*sādhu*) que se dedica à verdade (*satya*). Ele é o rei de todo este mundo, como Vāsava de todos os devas. (Aranyakānda XXXV,13)

so’bhivādya mahātmānam sāksāddharmamivāparam / rāghavam bharataḥ śrīmānbrahmānamiva vāsavaḥ / śasamsa ca yathāvr̥ttam gandharvavadhamuttamam / niveśanam ca deśasya śrutvā p̥rītō’sya rāghavaḥ

Quando o majestoso Bharata saudou, com toda a reverência, o grande Rāghava, que era o *dharmā* personificado [...], ele lhe relatou o grande massacre dos gandharvas, e o povoamento daquela região, exatamente como havia ocorrido. Quando Rāghava ouviu tudo, ficou muito satisfeito. (Uttarakānda XCI,15-16)²⁰

Uma outra série de termos compostos, no sânscrito, com a palavra *dharmā*, revelam nuances preciosas para sua compreensão no *Rāmāyana* de Vālmīki. Por motivos óbvios já mencionados acima, o *dharmā* hindu é intimamente associado, dentro de sua polissemia cultural, ao rito sacrificial védico (*yajña*, também *makha*) podendo, inclusive, denominá-lo diretamente como um *dharmā* em si. O *yajña* não apenas é considerado o *dharmā* mais elevado (*paramadharmā*), mas também pode constituir-se, dentro das expectativas confessionais hindus, como uma ocasião para acontecimentos auspiciosos, abertos à intervenção divina. Ao receber Rāma e Laksmana, que se colocavam às suas ordens, o *brāhmaṇa* Viśvāmitra se dirige ao primeiro da seguinte maneira:

maithilasya naraśrestha janakasya bhaviṣyati / yajñah paramadharmisthastatra yāsyāmabe vāyam / tvam caiva naraśr̥dūla sahāsmābhīrgamīsyasi / adbhutam ca dhanūratnām tatra tvam drastumarhasi / taddhi pūrvam naraśrestha dattamsadasi daivataih / aprameyabalam ghoram makhe paramabhāsvaram

Melhor entre os homens, Janaka, o senhor de Mithilā, está prestes a realizar um *yajña*, o *dharmā* mais elevado (*paramadharmā*), e nós vamos lá.

Você deveria vir conosco, proeminente entre os homens, pois você deve ver a joia maravilhosa de arco que ele tem por lá.

Há muito tempo atrás, em um sacrifício (*makha*), proeminente entre os homens, os devas lhe presentearam, exatamente ali no local sagrado, com um arco impressionante, radiante, e incomensuravelmente poderoso. (Bālakānda XXX,6-8)²¹

19 Outros usos de *dharmabhṛta* encontram-se em Ayodhyākānda II,10; XXI,23; XXVII,33; XXXI,24; XXXIII,12; Kiskindhākānda XXXVIII,1; Yuddhakānda XCIX,35; CII,5; CVI,10.

20 Sobre o *dharmā* como personificação individual, ver Ayodhyākānda XLI,22b; Yuddhakānda CXIII,32a; Prakṣipta III, *sarga* 2, 12 (Apêndice I, n. 8, 383-384). Uma linhagem também pode ser vista como personificação do *dharmā* (Bālakānda XX,6). O próprio *Rāmāyana* é confundido com o *dharmā* hindu (Bālakānda III,1; IV,11).

21 Sobre a intimidade do *dharmā* com a atividade religiosa ou sacrificial, ver Bālakānda LVII,20; Ayodhyākānda XCIII,33.

A propriedade das circunstâncias, na medida em que se encaixa no arranjo cósmico maior e mais determinante, também se constitui num dos matizes pelos quais o *dharmā* se expressa no *Rāmāyana* de Vālmīki, relativo a todas as instâncias avaliadas como apropriadas (*dharmasambhita*), especialmente no tocante às palavras consistentes com o *dharmā*, a tudo aquilo que conduza ao caminho deste mesmo *dharmā* (*dharmistha*), como seria de se esperar do *modus procedendi* característico dos sábios da ritualística védica, os *rsis*:

*viśvāmitravacah śrutvā sarva eva maharsayah / ūcuh sametya sahitā dharmajñā
dharmasambhitam*

Ao escutar as palavras de Viśvāmitra, todos os grandes *rsis*, que sabiam o que é correto, se reuniram e, juntos, disseram palavras consistentes com o *dharmā* (*dharmasambhita*). (Bālakānda LIX,4)²²

*rseh kanvasya putrena kandunā paramarsinā / śrnu gāthām purā gītām dharmisthām
satyavādinā*

Agora escute estes versos, que conduzem ao caminho do *dharmā* (*dharmistha*), que foram entoados há muito tempo atrás pelo grande e verdadeiro *rsi* Kandu, filho do *rsi* Kanva. (Yuddhakānda XII,13)²³

Apesar de muito comum no sânscrito clássico (Brockington, 2010, p. 239), *dharmā* no sentido de legalidade é bem raro no *Rāmāyana* de Vālmīki, denotando determinada legitimidade para reclamar um trono por direito, ou para reivindicar um direito adquirido, qualquer que seja o seu tipo. Na tentativa de fazer a cabeça de Kaikeyī, uma das esposas do rei Daśaratha, o pai de Rāma, para que Bharata, filho de Kaikeyī, fosse consagrado como príncipe regente (*yuvarāja*) – ao invés do primogênito Rāma –, Mantharā, serva direta de Kaikeyī, começa a especular vários acontecimentos que poderiam advir desta entronização de Rāma como o *yuvarāja*, deduzindo que ele procederia a uma série de iniciativas hostis ao seu irmão Bharata, bem como à própria Kaikeyī. Esta conspiração palaciana dará ensejo a uma série de fatos que levarão ao exílio de Rāma, junto com sua esposa Sītā e seu irmão Laksmana:

*evam te jñātipaksasya śreyaścaiva bhavisyati / yadi cedbharato dharmātpitryam
rājyamavāpsyati*

Pois desta forma a boa sorte ainda pode recair no seu lado da família – isto é, se Bharata assegurar, como pelo *dharmā* ele deveria, a realeza de seus antepassados. (Ayodhyākānda VIII,23)²⁴

Uma outra perspectiva pela qual o *dharmā* hindu pode ser visualizado no *Rāmāyana* de Vālmīki é como costume local (*deśadharmā*), no sentido de algumas práticas dhármicas serem exclusivamente típicas, ou apenas mais recorrentes, em alguns locais específicos. Ao

22 A este respeito, ver também: Bālakānda XXIX,17; Kiskindhākānda XXXV,1; LII,1; LIV,1; Sundarakānda XXXV,1; Uttarakānda XVIII,11 (*nadharmasambhita* no sentido de inconsistente com o *dharmā*); XXVI,30 (*dharmasambhita*, cf. Yuddhakānda CI,29); LXXIV,17 (*dharmasambhita*); XCVI,12.

23 Para outros casos de *dharmistha*, ver Ayodhyākānda XXIII,1; Aranyakānda LXX,25; CI,34. Há um caso único no *Rāmāyana* (Bālakānda LXXI,3), que associa *sadrśa*, i.e. apropriado para determinada ocasião segundo o *dharmā*, com união matrimonial legal (*dharmasambandha*).

24 Sobre o *dharmā* no sentido de legalidade, ver Bālakānda LII,9; CX,30; Kiskindhākānda LIV,3; Uttarakānda XXV,25; XXVI,20-23.

exortar seu esposo, Rāma, e seu cunhado, Laksmana, a não pegar em armas para combater os *rāksasas*, criaturas demoníacas que viviam na floresta de Dandaka – tendo em vista que os três já se dedicavam ao eremitismo hindu (*tapas*) no exílio em que se encontravam –, Sītā aponta para a contradição que ela enxergava entre o estilo de vida daqueles hindus nascidos na segunda estratificação sócio-ocupacional (*varna*), i.e. os *ksatriyas*, e o *modus vivendi* das austeridades eremíticas na floresta, tais como aquelas existentes em Dandaka, vulneráveis à belicosidade característica da vida guerreira (*ksatra*), destacando

*kva ca śaṣtram kva ca vanam kva ca ksātram tapah kva ca / vyāviddhamidamasmābhir-
deśadharmastu pūjyatām*

Quão incongruentes são as armas (*śaṣtras*) e a floresta (*vana*), a vida dos *ksatriyas* (*ksatra*) e o eremitismo (*tapas*) – é tudo tão díspare. Nós devemos respeitar os costumes do local (*deśadharmā*). (Aranyakānda VIII,23)²⁵

Considerações finais

A polissemia adquirida pelo *dharma* hindu no *Rāmāyana* de Vālmīki é o reflexo das potencialidades que este *purusārtha* sempre trouxe intrinsecamente consigo na história das tradições védicas, desde suas primeiras manifestações ritualísticas (*yajña*), passando por seus desdobramentos filosóficos (*jñāna*) e místicos (*bhakti*), com várias implicações políticas ao longo da história do subcontinente indiano, inclusive nos projetos políticos recentes de constituição do estado indiano pós-colonial, ao se aproximar do secularismo através da concepção gandhiana de igual respeito a todas as religiões (*sarva-dharma-samabhava*), e afastar-se da noção neruviana de neutralidade a todas as religiões (*dharma-niropekṣā*) (Chakrabarty; Jha, 2020, pp. 94-95).

O *Rāmāyana* de Vālmīki é mais um capítulo superlativo das tradições hindus que revela as virtualidades semânticas do *dharma* hindu e sua capacidade de estabelecer dinâmicas plausíveis entre seu núcleo ortodoxo mais atávico e as diversas realidades culturais com as quais sempre se relacionou na história indiana. No século XXI até agora, o *dharma* hindu tem experimentado horizontes de uma indivisibilidade com sentimentos nacionalistas de patriotismo (Chakrabarty; Jha, 2020, p. 153) com fortes tonalidades de açafrão, adquirindo configurações contextuais inéditas na história das tradições hindus. A percepção sutil de sua *dynamis* no *Rāmāyana* de Vālmīki nos revela, com muita clareza, vários pontos de partida confessionais que este mesmo *dharma* possui, assim como certas consequências imprevisíveis que sempre guardou consigo mesmo, sobretudo se considerarmos as polivalências culturais do respectivo épico hindu.

25 Para outras menções do *dharma*, ver Bālakānda XLIII,13; Ayodhyākānda VII,20; XX,6; XXIII,21; XXX,7; XXXIV,24; XXXVII,7; XXXIX,4; XLVII,33; LXVI,27; LXIX,32; LXXIX,16; LXXX,6; XCI,17; XCIII,31; CIII,1.22; CIX,27; Ayodhyākānda,729*3 (*vaidharmya*); Aranyakānda I,17; VIII,4.27.29; IX,1; X,89; XXXV,9; LIII,31; LIV,2; Kiskindhākānda XXXIV,9 (*dehadharma*, no sentido das demandas orgânicas sexuais); Sundarakānda IV,16; VI,17; XXIV,40; XXVI,12; XXXIV,28; XXXVI,34; XXXVII,9; LVI,120; Yuddhakānda IX,22; XXIII,31; XXXVI,28; XXXIX,28; LXXIV,12; LXXX,52.57; CI,14; CXII,5; CXIII,26.30; CXV,14; Uttarakānda II,5-6.29; III,4.9; X,5.28; XI,23; XIII,13.18.21; XIX,4; XXI,3-4; XXXVII,6; LI-2, App. I,12; LI-3, App. I,3-4; LI-4, App. 9; LI-7, App. 2; LIII,5.7; LIV,19; LXV,19-20; LXX,10; LXXI,10; LXXII,17 (*vaidharmaka*); LXXIII,8; LXXIV,3-4.9; LXXXII,1.6; XCVI,4.9; Prakṣipta I, sarga 4, 42 (Apêndice I, n. 1, 335-336); Prakṣipta I, sarga 5, 17 (Apêndice I, n. 1, 31-32); Prakṣipta II, sarga 5, 60 (Apêndice I, n. 3, 370-373); Prakṣipta III, sarga 2, 5.33 (Apêndice I, n. 8, 369-370.425-430).

Referências

- APTE, Vaman Shrivam. The Student's Sanskrit-English Dictionary. 2. ed. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 1970.
- BHATTACHARYA, Sibesh. Understanding Itihāsa. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2010.
- BROCKINGTON, John. Righteous Rāma: The Evolution of an Epic. Delhi: Oxford University Press, 1985.
- BROCKINGTON, John. The Concept of Dharma in the Rāmāyana. In: OLIVELLE, Patrick (ed.). Dharma. Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, pp. 233-248.
- BUCK, Harry H. The role of the sacred book in religion – The Ramayana. In: RAGHAVAN, V. (ed.). The Ramayana Tradition in Asia. New Delhi: Sahitya Academi, 1980, pp. 40-57.
- BUCK, William (trad.). Ramayana: King Rama's Way. Berkeley: The Regents of the University of California, 1976.
- CHAKRABARTY, Bidyut; JHA, Bhuwan K. Hindu nationalism in India. Ideology and politics. Abingdon; New York: Routledge, 2020.
- FLOOD, Gavin. An introduction to Hinduism. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- GOLDMAN, Robert P. (trad.). The Rāmāyana of Vālmīki: An Epic of Ancient India. Vol. I: Bālakānda. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- GOLDMAN, Robert P.; GOLDMAN, Sally J. Sutherland (trad.). The Rāmāyana of Vālmīki: An Epic of Ancient India. Vol. V: Sundarakānda. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- GOLDMAN, Robert P.; GOLDMAN, Sally J. Sutherland; NOOTEN, Barend A. van (ed. e tr.). The Rāmāyana of Vālmīki: An Epic of Ancient India. Vol. VI: Yuddhakānda. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.
- LEFEBER, Rosalind (trad.). The Rāmāyana of Vālmīki: An Epic of Ancient India. Vol. IV: Kiskindhākānda. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. A Sanskrit-English Dictionary. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. Indian epic poetry. Oxford: Williams and Norgate, 1863.
- RODRIGUES, Hillary. Introducing Hinduism. New York: Routledge, 2006.
- SHARMA, Ramashraya. A Socio-Political Study of the Vālmīki Rāmāyana. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

THAPAR, Romila. The Penguin History of Early India – from the origins to AD 1300. New Delhi, Penguin Books India, 2003.

VALMIKI'S RAMAYANA in Devanagari script. Disponível em: <<http://sanskritdocuments.org/mirrors/ramayana/valmiki.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2021.

Editora responsável: Fábio L. Stern

Recebido: 18 jul. 2022

Aprovado: 24 jul. 2023