



Análise semiótica do *dharma*

Lucas Torrisi Gomediano*

Resumo: Na história dos estudos do pensamento indiano, a maioria das pesquisas acerca do conceito de “dharma” optou por um entre os seguintes caminhos: ou estudou o conceito elegendo um dos seus sentidos, limitando-se à análise desse, ou, ao perceber a polissemia do termo, limitou-se a apontá-la e indicou seus diversos significados. O presente texto, sem desmerecer as contribuições feitas ao estudo do tema por esses estudos, apresenta uma alternativa de estudo para a compreensão de tal conceito, partindo de outra perspectiva teórica, valendo-se para tanto não da filologia, lógica ou história do pensamento, mas do aparato teórico oferecido pela semiótica. Este artigo propõe-se a oferecer ao leitor uma sucinta contextualização histórica do momento de produção dos textos analisados para então analisá-los visando à compreensão da função de modelização e modalização exercida pelo *dharma* na cultura indiana do período Épico-Bramânico. Para a análise, utilizou-se como *corpus* textos do *Sutta Piṭaka*, uma antologia de textos do budismo Theravāda, e a *Bhagavad-Gītā*, um dos textos mais importantes do bramanismo ortodoxo. Ambos os textos produzidos no período da história da Índia denominado Épico-Bramânico, um dos períodos de maior produção cultural da Índia, em que foram produzidos alguns dos principais textos das correntes de pensamento desse país, textos que influenciam sua cultura até os dias de hoje.

Palavras-chave: Índia, sânscrito, budismo

Introdução

O objetivo do presente artigo é tentar compreender a estrutura subjacente ao termo “dharma”, conceito fundamental do pensamento indiano.

O objetivo do artigo não é apenas apresentar a estrutura do *dharma* em uma doutrina específica, mas apontar as similaridades entre duas ideologias diferentes: o budismo Theravāda (que pode ser traduzido como “Doutrina dos Anciãos”), vertente mais antiga do budismo, que tem suas práticas voltadas para os ensinamentos supostamente deixados pelo Buddha histórico, e o bramanismo ortodoxo. Com isso visamos encontrar características pan-indianas do termo “dharma”, focando o nosso estudo em fontes textuais do período Épico-Bramânico, entre o século V a. C. e o início da era cristã, tomando como *corpus* os *sutta* do *Sutta Piṭaka* do cânone budista e a *Bhagavad-Gītā*, um dos textos fundamentais do bramanismo ortodoxo¹.

1. Breve contextualização histórica

A partir da segunda década do século XX, a arqueologia passou a oferecer importantes contribuições no conhecimento de períodos mais remotos da história da Índia. As mais importantes descobertas são as cidades de Mohenjo-daro e Harappa, localizadas na região do Vale do Indo, denominadas como cidades da civilização do Vale do Indo ou da cultura Harappa. Esses sítios são considerados como pertencentes a uma mesma civilização devido às semelhanças entre os selos encontrados, além da semelhança da arquitetura, pictografia entre outras.

A cultura Harappa data de aproximadamente 3000 a 1500 a.C. Essa civilização não foi a única civilização “pré-histórica” encontrada na região, mas, segundo Thapar, “[...] a Cultura Harappa foi a mais extensa das civilizações antigas da região, compreendendo não apenas a planície do Indo (entre Punjab e Sind), mas também o norte do Rajastão e a região de Kathiawar, na

* Universidade de São Paulo (usp). Endereço para correspondência: { lucas_gomediano@yahoo.com.br }.

¹ A opção pela *Bhagavad-Gītā* em vez de outros tantos textos bramanistas acerca do *dharma* se deve a nossa concordância com Eliade (1978) a respeito do que ele denomina de síntese hinduísta. Em resumo, nos textos do *Mahābhārata*, o grande épico indiano, do qual a *Gītā* é o episódio mais famoso, encontra-se uma síntese do pensamento do bramanismo ortodoxo de até então e a base do pensamento que surgirá nos períodos seguintes. Mais adiante comentaremos novamente esse assunto.

região oeste da Índia” (Thapar, 2001, p. 27) [tradução nossa].

Essa cultura possuía um sistema de escrita, porém não foi possível decifrá-lo até o momento, e a descoberta de uma Pedra de Roseta não se encontra nem nos horizontes dos sonhos dos indólogos que se ocupam da história desse período.

Comparando os padrões culturais do que se podem decifrar dos resquícios dessa cultura com um mito pretensamente histórico da literatura sânscrita posterior, Thapar conclui que “[...] a coexistência física da Cultura Harappa com a família dos Manus é difícil de se imaginar, visto que seus modelos culturais eram totalmente diferentes” (Thapar, 2001, p. 36) [negrito e tradução nossos].

Esse mesmo indício conduz a imensa maioria dos pesquisadores a concordar que a cultura que aparecerá séculos mais tarde nos textos sânscritos se originou de um povo que ingressou na Índia posteriormente. Esse ingresso se deu por volta de 1500 a.C.: um povo que, até então estabelecido na Bácia, começou a migrar para a região noroeste da Índia, atravessando o Punjab e espalhando-se pelo subcontinente. Esse povo é o povo indo-europeu, que, em seu desenvolvimento histórico em solo indiano, originaria os arianos.

Esse povo tinha como meio principal de sobrevivência a pecuária; eles não estavam acostumados à agricultura e os vegetais de que se serviam eram frutos de coleta e não de cultivo, ou seja, era um povo seminômade. Também pela pictografia dos povos pré-arianos (cultura Harappa e outras), conclui-se que esse povo é que introduziu o cavalo, que viria a ser o veículo principal de locomoção e de guerra.

O grande marco dessa invasão, culturalmente falando, são os hinos védicos, que expressam um modo de pensamento e uma visão de mundo tipicamente indo-europeia, visão essa que destoa tanto do que se infere da iconografia do Vale do Indo, como do pensamento de origem autóctone encontrado em documentos escritos em línguas locais datados de fases posteriores da história da Índia (como o *yoga*, o pensamento jainista etc.) e até mesmo do pensamento e práticas do bramanismo e hinduísmo dos períodos que sucederam a esse período que se costuma denominar de Védico.

Pelas referências geográficas encontradas nos hinos, conclui-se que a civilização ariana estabeleceu-se, em um primeiro momento, na região que vai do Punjab até Delhi, avançando posteriormente para o oriente, sendo que no período Védico tardio já mostram “[...] um conhecimento mais amplo da geografia indiana; mencionam ‘os dois mares’, as montanhas Himalaias e Vindias e, em geral, toda a planície indo-gangética” (Thapar, 2001, p. 35) [tradução nossa].

Ao final do período Védico, os arianos, por um lado, estavam já bem estabelecidos e mantinham um contato mais próximo e menos hostil com os autóctones

e, por outro lado, passaram da caça e coleta para a agricultura, além do desenvolvimento da pecuária e da utilização de ferramentas melhores. A essas mudanças deve-se a melhor qualidade de vida que permitiu que os arianos dedicassem menos tempo ao trabalho e mais tempo à especulação metafísica e ainda por cima, com a feliz influência do pensamento não ariano, produzissem, na transição do período Védico para o Épico-Bramânico, em um primeiro momento, a antologia denominada *Brāhmaṇa* e, posteriormente, a antologia chamada de *Upaniṣd*.

A sociedade ariana no período védico era dividida em três classes: guerreiros (*kṣatriya*), sacerdotes (*brāhmaṇa*) e agricultores (*vaśya*). Nessa época, a divisão não era rígida, nem as classes sociais e nem as profissões eram hereditárias; não havia nem o tabu do casamento entre classes sociais e nem o da convivência das diferentes classes durante as refeições. Em resumo: havia relativa flexibilidade que permitia inclusive a mudança de status social. Isso pode ser conferido no seguinte verso do *R̥g-Veda*: “sou um bardo [sic], meu pai é médico e minha mãe mói grãos” (Thapar, 2001, p. 49) [tradução nossa].

Aparentemente, o enrijecimento da estrutura social se deu a partir do contato com os *dāsa*, os escravos, mas a divisão rígida era meramente étnica e se dava apenas entre arianos (*ārya*) e não arianos (*anārya*). Tal fato, ao que tudo indica, deu-se pelo medo por parte dos arianos de que a assimilação dos *dāsa* resultasse numa perda de identidade, mas, com o passar do tempo, a cisão foi extrapolada para dentro da própria sociedade *ārya*, organizando a sociedade em classes endogâmicas estáticas.

Como já foi dito, a divisão era inicialmente étnica e baseada na cor da pele, o que é comprovado pela dupla acepção do termo *varṇa*, que significa tanto “cor”, quanto o que, no ocidente, optou-se por designar como “casta”. Todavia, devido à proximidade e convívio, a assimilação foi inevitável e, com isso, eles, junto com os mestiços de arianos e não arianos, passaram a constituir o quarto *varṇa*, a casta dos *śūdra*. Com essa mudança na estrutura social, os *śūdra* passaram a exercer a função de agricultores, e os *vaiśya* passaram a exercer principalmente a função de comerciantes. Porém, a distinção étnica permaneceu na proibição da participação dos *śūdra* nos rituais.

Então, finalmente, temos um delineamento de uma sociedade organizada em um sistema hierárquico verticalizado. Os *kṣatriya*, exercendo a função militar e representados pelos reis, encabeçavam a pirâmide social. O rei não era um senhor absoluto, mas um líder militar. Depois vinham os brâmanes (*brāhmaṇa*), representantes da cultura e da tradição, senhores do sagrado, responsáveis pela comunhão da comunidade com os deuses e que, enquanto os *kṣatriya* protegem a comunidade fisicamente dos perigos visíveis,

protegiam-na espiritualmente dos perigos invisíveis. A seguir, vinham os *vaiśya*, responsáveis pela economia, comerciantes e senhores de terras. E, por último, vinham os *śudra*, que cuidavam das terras, agricultores com mais experiência, tanto por estarem há mais tempo estabelecidos na região e mais acostumados com a geografia e com o clima, quanto por estarem mais acostumados com as técnicas agrícolas, uma vez que as tribos arianas eram originalmente nômades e estavam acostumadas ao pastoreamento de gado, tendo pouca experiência na agricultura.

É importante notar que o poder profano e o poder sagrado têm o costume de andar de mãos dadas em todas as culturas voltadas para o sagrado. Disso decorre que a divisão de poder não é tão clara como pode parecer à primeira vista. Por vezes, os brâmanes são mais importantes e poderosos do que os guerreiros, exercendo por vezes até mesmo a função de rei, mas, ao mesmo tempo, as duas castas perceberam desde sempre que uma jamais poderia prescindir da outra, pois, por um lado, a sagração, a ritualização da entronização do rei, que proclama seu poder diante inclusive dos deuses, é o que garante o poder dos *kṣatriya* e, por outro lado, é a força dos guerreiros que garante a proteção e o bem-estar dos sacerdotes.

O sagrado, representado por esses sacerdotes védicos, era um ritualismo que visava a estabelecer contato entre os homens e um panteão de deuses tipicamente indo-europeus. Nesse panteão, podemos encontrar um deus guerreiro e cosmocrata, Indra, semelhante a um Zeus grego ou a um Odin nórdico, sendo que Zeus também estabelece um parentesco com outro deus indiano, a divindade celeste Dyaus, que perde forças até desaparecer em pleno período védico. Temos também na mitologia védica os deuses gêmeos, ligados a fertilidade, os Aṣvin que, assim como Freyr e Freya na mitologia nórdica, são divindades ligadas à terra, à natureza; e Varuṇa, uma divindade patriarcal, semelhante inclusive linguisticamente a seu correspondente grego, o deus Urano.

O ritualismo desse período, diferentemente dos ritos que tomariam posteriormente, valia-se principalmente dos sacrifícios, desde as pequenas oblações até os sacrifícios animais, inclusive da vaca, mas o rito mais impressionante, e que demonstra melhor do que qualquer outro exemplo o nível de requinte e importância do rito védico, é o sacrifício do cavalo, o *aśvamedha*, que servia para consagrar o rei védico como cosmocrata. Esse rito durava um ano inteiro ou, melhor dizendo, o *aśvamedha* que pode ser compreendido como uma série de ritos oficiados ao longo de um ano inteiro e que ocupavam todo o reino, culminando numa incrível encenação ritual seguida pelo sacrifício do cavalo.

Mas ao final do período védico, a influência das tribos locais, com quem os arianos acabaram tendo que

aprender a conviver, uma influência de fora para dentro, assim como dos *śudra*, exercendo uma influência de dentro para fora na sociedade védica, fizeram-se sentir na cultura e nas concepções religiosas, em especial, dando espaço para o surgimento de textos de caráter filosófico-religioso, que diferem dos hinos de caráter ritualístico do Çg-Veda. Tal modificação resulta nas concepções encontradas nas antologias de textos tais como os *Araṇyaka* e *Upaniṣad*.

A partir desses textos, o homem *ārya*, em vez de olhar para fora, de tentar dominar o mundo objetivo por meio das práticas ritualísticas indo-europeias, começa a olhar para dentro, a tentar dominar o mundo subjetivo através das práticas psico-fisiológicas das tradições autóctones. Além disso, o panteão védico perde a sua supremacia para o *Trimūrti* (Śiva, Viṣṇu e Brāhma). A incompatibilidade entre a religião védica e autóctone conduziu os praticantes dessas práticas não arianas para fora das aldeias e a eles era permitida a não obediência aos ritos védicos. A popularidade do ascetismo, com isso, começou a crescer entre as castas mais baixas, uma vez que, estando fora das regulamentações dos brâmanes, os ascetas estavam de fora da pirâmide social, livres de suas obrigações sociais e com um objetivo sagrado que, além de aberto a todos, independentemente da casta do praticante, era descrito como maior, além dos objetivos e dos resultados das práticas ritualísticas.

O momento histórico de plena vigência do sistema varṇa e do florescimento das práticas ascéticas, situado entre o final do século V a.C. e o início da era cristã, é denominado de período Épico-Bramânico. É nesse período que, segundo Eliade (1978, p. 97),

[...] a Índia gangética conheceu uma época de luxuriante atividade religiosa e filosófica, que já se comparou, com razão, ao florescimento espiritual na Grécia nesse mesmo período. Ao lado dos religiosos e místicos que seguiam a tradição bramânica, havia inúmeros grupos de *śramaṇas* (“aqueles que fazem esforços”, páli *samaṇa*) ascetas errantes [...]. Certos tipos de ascetas tinham suas origens nos tempos védicos e pós-védicos. Da maioria deles, pouco sabemos além dos nomes. As suas doutrinas são mencionadas de maneira fragmentária nos textos budistas e jainas; por outro lado, combatidas não só por jainistas como por budistas, são quase sempre voluntariamente deformadas e ridicularizadas. É provável, no entanto, que todos esses *śramaṇas* tivessem deixado o mundo desgostoso ao mesmo tempo com a fatuidade da existência humana e com a doutrina implícita no ritualismo bramânico.

É nesse contexto de insatisfação ideológica que o budismo (assim como outras doutrinas) irá surgir e se desenvolver, o que, por outro lado, acaba gerando interessantes respostas por parte da ideologia dominante, na tentativa de se manter como tal. A mais interessante dessas respostas às heterodoxias do período Épico-Bramânico é uma passagem do Mahābhārata, o grande épico indiano. Como diz Eliade (1978, p. 252):

Com os seus 90.000 versos, o *Mahābhārata* é a mais longa epopeia da literatura universal. Tal como nos foi transmitido, o texto apresenta retoques e numerosas interpolações, estas últimas sobretudo nas porções “enciclopédicas” (canto XII e XIII). Seria inútil, entretanto, acreditar que se poderia reconstituir a “forma primitiva” do poema. Quanto à data, “a noção tem pouco sentido para a epopeia” [...]. Presume-se que o poema épico já estava concluído entre os séculos VII e VI antes da nossa era, e tomou a forma atual entre o século IV a.C. e o século IV a.D. [...].

A passagem a que nos referimos é a *Bhagavad-Gītā*, um dos melhores exemplos daquilo que Eliade (1978, p. 258) denomina de síntese hinduísta:

À primeira vista, pode parecer paradoxal que a obra literária que pinta uma terrível guerra de extermínio e o fim de uma *yuga*² constitui, ao mesmo tempo, o modelo exemplar de toda síntese espiritual efetuada pelo hinduísmo. A tendência à conciliação dos contrários caracteriza o pensamento indiano desde a época dos *Brāhmaṇas*, mas é no *Mahābhārata* que se avalia a importância dos seus resultados. Essencialmente, pode-se dizer que o poema (1) ensina a equivalência do *Vedānta* (i.e. doutrinas dos *Upaniṣad*), do *Sāṃkhya* e da *Yoga*; (2) estabelece a paridade das três “vias” (*marga*), representadas pela atividade ritual, o conhecimento metafísico e a prática *Yoga*; (3) esforça-se por justificar certo modo de existência no tempo, em outras palavras, assume e valoriza a historicidade da condição humana; (4) proclama a superioridade de uma quarta “via” soteriológica: a devoção a Viṣṇu(-Kṛṣṇa).

Em outras palavras, é um texto que, se, por um lado, confirma a autoridade da tradição, por outro, abre espaço no bramanismo ortodoxo para práticas que diferem do ritualismo tradicional, conciliando a ascese, o ritualismo e a metafísica de caráter não indoeuropeu em uma mesma doutrina.

2. Sucinta definição de “cultura”

A cultura, do ponto de vista da teoria semiótica russa, é interpretada como um sistema semiótico, um sistema estrutural de signos, ainda que de um tipo especial. Um tipo especial, pois nela a oposição não se dá meramente entre pares mínimos concretos, passíveis de serem isolados, como, por exemplo, nas línguas naturais. Não podemos isolar “fones” e “fonemas” nela. A oposição aqui não é somente de elementos constitutivos, pois não existem *quanta* de culturas, mas se trata de uma estrutura de oposições entre outros subsistemas semióticos complexos (como, por exemplo, iconografia, pictografia, indumentária, gestos etc.) que se relacionam e interpenetram criando o todo que compreendemos como cultura, um sistema que engloba os demais subsistemas e os organiza.

Para que essa organização ocorra, as culturas precisam ser sistemas capazes não só de relacionar e opor informações, mas também de armazená-las e transmiti-las. Esse armazenamento e transmissão se dão de forma não hereditária. O processo de transmissão se dá pelas construções dos diversos discursos, dentro dos diversos gêneros que as linguagens permitem dentro de cada comunidade. Essa transmissão é uma atividade humana em sociedade e o armazenamento da informação ocorre pela memória coletiva. Uma memória coletiva que, assim como a memória individual, é fruto de experiências objetivas e que, também como a memória individual, é sempre particular, pois não existem duas culturas que passem exatamente pelas mesmas experiências ao longo de seu desenvolvimento.

Esses fatores (a memória e sua transmissão) consolidam as culturas, tornando-se evidentes na forma do que se costuma designar como tradição. A tradição possibilita a manutenção da ordem dentro das culturas face à força degenerativa das vagas de informação que o mundo opõe ao sujeito, controlando o nível de entropia, de desorganização, que cerca os sistemas culturais, estabilizando uma “interpretação comum” do mundo entre os membros de uma comunidade, possibilitando a comunicação e a compreensão mútua entre os indivíduos.

A construção disso que aqui se chamou de forma simplista de “interpretação comum” é gerada pelo processo de culturalização que está relacionado basicamente a dois outros processos: a *modelização* e a *modalização*. Ou, melhor dizendo, a culturalização é uma forma específica de modelização e implica uma forma específica de modalização.

Expliquemos: o primeiro processo é a capacidade de organização em modelos, de conferir estruturalidade, organizar as informações em sistemas, conferindo a esses uma gramaticalidade, ou seja, organizando-os

² No pensamento indiano, o tempo de existência do cosmo é dividido em quatro “eras” denominadas, em sânscrito, de *yuga*.

na forma de linguagem. Por linguagem, entendemos qualquer sistema de signos, ou seja, qualquer forma sistemática de articulação entre conteúdos específicos e formas específicas de expressão.

Porém, como foi dito, a culturalização é uma forma específica de modelização, já que, no caso da culturalização, não se trata apenas da organização da informação em linguagem, mas sim de estruturar a informação em *língua* e *cultura* (duas faces indissociáveis da mesma moeda), como também a estruturação das outras linguagens na cultura e a organização, na forma de tradição, dos textos já produzidos por essas linguagens.

Essa tradição, consolidando-se, cria os códigos culturais, que, nas palavras de Machado (2003), podem ser definidos como “[...] estruturas de grande complexidade que reconhecem, armazenam e processam informações com um duplo objetivo: regular e controlar as manifestações da vida [...], do *socius*, do *semeion* [...]” (Machado, 2003, p. 156). Ou, explicando de outra forma, “[...] os semioticistas russos se voltam para os códigos culturais dentro da perspectiva da regulação de comportamentos. Os códigos culturais funcionariam, assim, como programas [...]” (Machado, 2003, p. 157).

Acreditamos que esses programas podem ser entendidos tomando de empréstimo o conceito de programa narrativo de outra semiótica: a semiótica francesa.

Mas mais do que o programa narrativo em si, os códigos culturais têm por função a modalização. Pode-se dizer que o código cultural seria a capacidade que a cultura tem de modalizar os sujeitos, ou seja, esses códigos manipulam e competencializam os sujeitos.

3. O *dharma* enquanto modelo

Os programas, os códigos culturais, segundo a semiótica russa, “constituem um vocabulário mínimo da cultura” (Machado, 2003, p. 156). São eixos em torno dos quais gravitam as manifestações culturais. No caso da cultura indiana do período Épico-Bramânico, esses conceitos seriam as quatro metas de vida citadas por Zimmer (1997), o *trivarga* e o *mokṣa*.

O *trivarga* são as metas mundanas da vida humana. São elas: *kāma*, *artha*, e *dharma*. *Mokṣa*, diferentemente dos três, não se trata de um objetivo mundano, mas da transcendência do mundo, a superação da condição humana.

Resumindo de forma grosseira, sem entrar nos pormenores, que desviariam a discussão do objetivo a que se propõe o atual artigo, *kāma* pode ser definido como o prazer sensual em suas diversas manifestações (prazer sexual, artístico etc.). Já os saberes ligados a *artha* são definidos por Zimmer (1997) como *filosofias do êxito*; são saberes ligados à aquisição e à manutenção de poder e de riquezas.

E, então, temos *dharma*, o terceiro membro do *trivarga*, tema central da atual discussão.

Dharma é um conceito relacionado de forma mais evidente à lei religiosa. De forma mais evidente, pois os *Dharmaśāstra* e *Dharmasūtra*, livros das leis, tratam de prescrever as obrigações dos indivíduos ideais da sociedade hindu.

Dharma designaria aquilo que está certo, de acordo com as obrigações que o pensamento mítico hindu impõe ao sujeito. E é nesse ponto que o *dharma* acaba se distinguindo dos outros dois termos do *trivarga*, assim como do *mokṣa*, pois, enquanto cada um desses elementos é restrito a determinados momentos ou atitudes ao longo da vida, o *dharma* apresenta-se em todos. Pode-se dizer que existem modos “*dhármicos*” de se alcançar *kāma* e modos “*adhármicos*” de se alcançar *kāma*. Desse modo, é o *dharma* do rei realizar *artha*, o *dharma* do poeta produzir *kāma* e o *dharma* do asceta atingir *mokṣa*.

Essa característica encontra-se na seguinte passagem da *Bhagavad-Gītā*:

2.31. Mesmo tendo em vista o seu próprio dever [*svadharmā*] você não devia hesitar, já que nada há de melhor para um *kóatriya* do que uma batalha justa [*dharmya*]. [...] Portanto, se você não lutar essa batalha justa [*dharmya*], faltando com suas próprias obrigações [*svadharmā*] e fama, incorrerá em erro (Gambhīranandā, 2000, p. 80-81).

A *Bhagavad-Gītā* é, sem dúvida, o livro mais conhecido que compõe o *Mahābhārata*, o grande épico da mitologia indiana em que é narrada a história da guerra entre os *Paṇḍavas* e seus primos, os *Kauravas*, que ocorre para reestabelecer a soberania dos *Paṇḍavas* que, ludibriados por seus primos, perdem para eles em um jogo de dados todo o seu reino e são obrigados a se retirar por 13 anos do convívio social, sendo que, após esse prazo, o seu reinado seria reestabelecido.

A *Gītā* é a parte central do sexto livro do *Mahābhārata*, livro em que é contado o momento em que, depois do fim do retiro forçado, os *Paṇḍavas* exigem que a promessa de restituição de seus poderes seja cumprida, o que não ocorre, conduzindo ambas as facções ao campo de batalha para resolver essa contenda em uma batalha de função escatológica.

Dharma deriva da raiz *DHR*, que significa “sustentar” e, segundo Zimmer (1997, p. 123), “[...] esta palavra implica não só uma lei universal que governa e sustenta o cosmo, mas também refere-se às leis particulares ou inflexões da ‘lei’ [...]”.

Ou seja, o *dharma* manifesta-se até mesmo nas partes aparentemente mais alheias à ação do juízo humano, pois tudo está sujeito a alguma dessas leis particulares, porque há uma forma apropriada, culturalmente sancionada positivamente, para qualquer fazer

humano. Mesmo a guerra e, no caso da *Bhagavad-Gītā* (talvez o caso mais extremo), o homicídio da própria família pode ser visto como uma obrigação inescapável, um dever religioso e que até mesmo (e por que não?) do qual depende a manutenção de toda a ordem cósmica. Pois, como nos lembra Zimmer (1997, p. 123) acerca deste assunto, “[...] existem profissões limpas e profissões sujas, mas todas participam do poder sagrado. Daí a ‘virtude’ ser medida pela perfeição atingida por cada um no exercício de seu papel”.

A nossa tese é de que o *dharma* é a estrutura, aquilo que sustenta toda a forma de manifestação que a cultura consegue interpretar como ordenado, coerente, correto. Tese plausível, se levarmos em conta o caráter, como dito anteriormente, escatológico da batalha, principalmente se considerarmos que o trecho da *Gītā* citado é uma fala de Kṛṣṇa, um avatar, ou seja, a encarnação humana de Viṣṇu, uma das divindades mais importantes do panteão indiano, o deus que exerce a função de conservador, ou seja, sustentador do cosmos na trindade dos deuses centrais hindus, e que tem por interlocutor Arjuna, um dos *Paṇḍavas*, aqueles que são levados à batalha não por desejo, mas apenas para que se faça cumprir uma promessa: os que buscam não lucros, mas apenas justiça.

Levando-se em conta essas características do texto citado, o *dharma* é o termo que sustenta a própria cultura nos textos analisados. O par *dharma-adharma* indica a oposição básica entre cultura e não cultura. Não só no sentido estrito das ações humanas, mas na própria leitura que o homem faz do mundo; *dharma* também são as manifestações previstas da natureza, o *compreensível* na natureza.

É em torno desse termo que a cultura bramânica modeliza as informações que recebe do mundo, estruturando-as dentro de um sistema cultural que se consolida na forma de uma tradição.

Mas é interessante notar que, no budismo em particular, o termo *dharma*, em muitos casos, significa a própria tradição de forma mais explícita, como se pode ver em tal passagem: “[...] e ele [Ānanda] ensina o *Dharma* para as quatro assembleias com boas e coerentes afirmações [...]” (Ñānamoli; Bodhi, 2005, p. 308).

Nessa passagem, o texto se refere ao ensinamento transmitido, que é tanto a tradição herdada desde o próprio Buddha (no caso do budismo) e retransmitido de geração em geração, mantendo a tradição de maneira tal que os membros da comunidade não admitam a possibilidade de alteração no que foi retransmitido, o que manifesta a característica de controle da entropia do sistema.

Essa tradição do *dharma* budista, além de pretender apresentar o ensinamento do Buddha tal qual o próprio

o expôs, também expressa o que ele esperava de seus discípulos, sua conduta, suas práticas etc. (o que já explicita uma forma de modalização, como se discutirá mais adiante). Em resumo, o *dharma* no sentido de tradição, para o budismo, é o próprio *Tipiṭaka*³ (três cestos), o cânone dos textos do budismo Theravāda, sendo tanto os textos em si como o ensinamento, o significado que eles portam.

Porém não se deve pensar que o *dharma* hindu é de um tipo e o budista é de outro, na verdade o *dharma* é um conceito pan-indiano e, aqui, quando falamos em *dharma* bramânico, não queremos afirmar um *dharma* inerente ao bramanismo (para tanto, utilizar-se-á o termo “bramanista”) em oposição ao *dharma* budista, mas pensamos ser esse *dharma* uma característica pan-indiana. Utilizamos, neste artigo, o termo “bramânico” para nos referirmos ao período Épico-Bramânico da história indiana, período de produção dos textos aqui analisados. Como já foi dito anteriormente, o objetivo deste estudo não é contrastar, mas sim abstrair características comuns, para a apreensão da estrutura subjacente ao conceito de *dharma*.

Para que isso fique evidente, podemos citar outra característica deveras interessante da *Bhagavad-Gītā*: antes do início da argumentação de Kṛṣṇa sobre o *dharma*, Arjuna pede para que ele o aceite como discípulo. Isso se deve ao fato de que, para as doutrinas indianas, as grandes verdades são ensinadas não entre iguais, mas sempre numa relação assimétrica entre mestre e discípulo, o que ressalta a importância do *dharma*, nessa cultura.

Essa relação mestre-discípulo acaba implicando duas características importantes da *Gītā*: por um lado, a relação mestre-discípulo aponta para um mestre, que é alguém que conhece a grande verdade sobre a qual discursa e que, ao explicá-la para o discípulo, leva adiante o conhecimento a seu respeito, conhecimento este que ele também recebeu numa relação mestre-discípulo. Por outro lado, o mestre, no caso dessa narrativa em particular, não é outro senão uma manifestação do próprio responsável pela cosmogênese, uma das muitas epifanias do deus criador, que discursa sobre “como as coisas eram” e “como as coisas devem ser”. Logo, ambas as características remetem a um passado distante (o tempo em que o mestre adquiriu determinado conhecimento e o tempo da cosmogênese), indicando que também para o bramanismo o *dharma* é tradição e memória cultural.

Assim como no bramanismo, no budismo também se encontra esse *dharma* tanto como tradição, quanto como elemento da oposição cultura *vs* não cultura, ordem *vs* caos. Isso está explícito, por exemplo, no *Cakkavatti-Sihanāda Sutta* (Walshe, 1995, p. 395-405). *Sutta*, aliás, que expressa de forma mais completa to-

³ O *Tipiṭaka* é composto por três antologias, razão pela qual é conhecido como “três cestos”. As antologias são *Sutta Piṭaka*, os discursos do próprio Buddha; *Vinaya Piṭaka*, as regras monásticas, e *Abhidhamma Piṭaka*, livros de exegese dos *sutta*.

das as características acima indicadas do *dharma*. Nesse *sutta*, Buddha narra a história de um reino mítico e perfeito, mas que, após algumas gerações de governantes, cai em decadência quando um rei se comporta de forma relapsa para com a tradição, conduzindo os homens à decadência.

A primeira coisa que devemos notar nesse texto é que nele está dito que o novo regente deve aprender seu ofício com os seus conselheiros, como se pode ler na seguinte passagem: “[...] Então o rei se sentiu angustiado e triste. Ele foi ao sábio real e lhe contou as notícias. E o sábio então lhe disse [...]” (Walshe, 1995, p. 396).

Esses conselheiros são, em verdade, seus mestres, o que ressalta outra característica da relação mestre-discípulo: apesar de não ser, como já dito anteriormente, uma relação entre iguais, ela é uma relação paralela à hierarquia social, como se pode notar aqui, quando lemos que o rei é ensinado pelos seus ministros, ou seja, por seus subordinados, ou, como se pode abstrair da *Gītā*, em que, apesar de ambos (mestre e discípulo) pertencerem à mesma classe social, sendo ambos nobres, guerreiros que pertencem a famílias reais; aquele que ensina é senhor de um reino subordinado ao reino daquele que é ensinado, em que o que é ensinado é o grande guerreiro e o que ensina é apenas o auriga. Ou, aliás, como já se lia nas *Upaniṣad*, em que podemos encontrar *kṣatriyas* ensinando brâmanes sobre o sagrado.

Os ministros do rei no *sutta* citado ensinam-lhe as práticas que haviam sido observadas nos tempos do reinado de seu pai, que, por sua vez, havia observado as práticas do tempo de seu pai e assim sucessivamente. Em outras palavras, ao não praticar o que lhe foi ensinado, o rei desobedece à tradição e, conseqüentemente ao *dharma*. Como é possível se ver na seguinte passagem:

26.9. [...] Então os ministros, conselheiros [...] foram ao rei e lhe disseram: “Senhor, enquanto você governar o povo de acordo com as suas próprias ideias e diferentemente do modo como foi governado anteriormente pelos *cakkavatti*⁴ antecessores, o povo não prosperará. Senhor, há ministros em seu reino, incluindo nós mesmos, que preservaram o conhecimento de como um *cakkavatti* deve governar. Questione-nos, majestade, e nós lhe diremos!”

26.10. Então o rei ordenou que todos os ministros se reunissem e ele os consultou. E eles lhe explicaram as obrigações de um *cakkavatti*. E, tendo ouvido, estabeleceu guarda

e proteção, mas não deu propriedades aos necessitados [...] (Walshe, 1995, p. 398).

Esse fato gera uma sucessão de práticas sociais “*adhármicas*” por parte dos súditos, abalando a estrutura social, como, por exemplo, pode-se ler no seguinte trecho: “[...] e, como resultado, a pobreza se tornou comum. Com o crescimento da pobreza, um homem tomou o que não lhe foi dado, cometendo o que foi chamado de roubo [...]” (Walshe, 1995, p. 398).

E abalando também a própria estrutura do cosmo, com a diminuição do tempo de vida dos seres vivos, culminando no surgimento mágico de espadas nas mãos dos homens ao final do declínio do ser humano, como se pode ler nas seguintes passagens:

26.14. Então, por não se dar propriedade aos necessitados, a pobreza cresceu, do aumento da pobreza, o roubo cresceu, do aumento do roubo, o uso de armas aumentou, do aumento do uso de armas, os assassinatos aumentaram, e do aumento dos assassinatos, **o tempo de vida das pessoas diminuiu, sua beleza diminuiu, e, como resultado da diminuição do tempo de vida e da beleza, os filhos daqueles que viveram por oitenta mil anos, viveram por apenas quarenta mil.**

26.21. E para aqueles com tempo de vida de dez anos haverá um “intervalo da espada”, durante o qual eles se confundirão com bestas selvagens. Espadas afiadas aparecerão em suas mãos e, pensando “ali está uma besta selvagem!”, eles tomarão a vida uns dos outros com aquelas espadas [...] (Walshe, 1995, p. 399-402) [destaque nosso].

Essas mudanças produzem também o surgimento de um novo *bodhisatta*⁵. Essas mudanças culminarão inclusive na alteração da percepção e da relação dos conceitos, pois é dito que “[...] para aqueles com tempo de vida de dez anos não haverá palavra para ‘moral’, então como poderá haver alguém que aja de uma forma moral? [...]” (Walshe, 1995, p. 401).

É interessante notar a relação entre tudo o que foi dito e uma das definições de mito dada por Eliade⁶. Para ele, o fazer das sociedades voltadas para o sagrado é a reatualização dos eventos e do próprio mundo conforme ele era *in illo tempore* (“naquele tempo”), no tempo forte, no tempo sagrado, quando os homens dos mitos andavam pela terra, naquele “antes” que existe nas antigas lendas passadas de geração em geração, que contam como os primeiros homens fizeram determinadas coisas e que a cultura espera

⁴ Termo em páli que significa “aquele que gira a roda”, denominação para o monarca ideal. Ele recebe esse título por ser aquele que coloca a roda do *dharma* em movimento, ou seja, um monarca ético, sábio, que conheça e obedeça às tradições. Em sânscrito, *cakravartin*.

⁵ Ser que atingiu a iluminação, a libertação cognitiva, o estado de Buddha, em sânscrito, *bodhisattva*.

⁶ Mircea Eliade, *Mito e realidade*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

que os homens de “agora” reiterem, mesmo que imperfeitamente (pois são homens do tempo fraco, do tempo imperfeito, do tempo profano).

Essa questão do “ser *como* no mito” conduz-nos agora, depois de uma discussão sobre a cultura como modelização, à uma discussão da cultura como modalização.

4. O *dharma* enquanto modo

Greimas, ao explicar as modalidades, propõe a distinção entre *modalidades virtualizantes* e *modalidades atualizantes* (Greimas, 1976, p. 74).

Por modalidades virtualizantes, entendemos as articulações modais em que o *querer* e o *dever* modificam os predicados, sejam eles de estado ou de ação, manipulando o sujeito e orientando-o em sentido à ação. Em outras palavras, trata-se do resultado da relação de manipulação de determinado destinador (não necessariamente explícito) sobre determinado sujeito, que o leva a ter um dado sistema de valores como eufórico e, portanto, desejável ou necessário.

Por modalidades atualizantes, entendemos as articulações modais em que o *poder* e o *saber* modificam os predicados, sejam eles de estado ou de ação, mas que, diferentemente das modalidades virtualizantes, em vez de mais próximos do processo de manipulação, estão principalmente relacionados ao processo de competencialização, ou seja, são modalidades que, por um lado, pressupõem as modalidades virtualizantes (já que essas se relacionam com o momento da manipulação, momento esse que antecede o momento da competencialização) e, por outro lado, estão mais próximas que essas da efetivação do ato e indicam a competência, ou seja, a capacidade que o sujeito tem para realizá-lo.

Lembrando que os Dharmasūtra e Dharmasāstra são códigos que prescrevem o que se espera do homem indiano, encontramos neles o dharma manifestado na forma do dever, forma, aliás, mais conhecida dos estudos indológicos ocidentais acerca do dharma, como já foi dito em nossa introdução.

Nessa categoria de textos, encontramos principalmente uma série de prescrições e interdições aos homens bramânistas, ou seja, em termos semióticos, são discursos focados em modalizar o sujeito (no caso, aquele que o ouve, que o lê etc. e que pertença ao jogo de posições sociais inerentes à sociedade bramânista), competencializando-o com um /dever-fazer/ e um /dever-não-fazer/. Um exemplo de expressão do /dever-fazer/ no Dharmasāstra é a seguinte passagem, que expõe as regras para o asceta:

6.41. Partindo de sua casa, completamente provido com os meios de purificação, que ele vague em absoluto silêncio e cuidando de nada aprazível que lhe seja oferecido.

6.42. Que ele sempre vague sozinho, com nenhuma companhia, a fim de alcançar (a liberação final) [...].

6.43. Ele não deve possuir nem fogo, nem morada, ele deve ir a um vilarejo para obter comida, (ele deve ser) indiferente a tudo, de propósito firme, meditando e concentrando sua mente em *brahman*⁷ (Bühler, 1982, p. 2006).

Lembrando que para a semiótica o *ser* é a relação conjunta de um determinado sujeito com um determinado valor, notamos aqui que, nesse tipo de texto, não cabe uma tentativa de modalizar o *ser* do sujeito, pois aquele que tinha o acesso a esse tipo de texto, por ser passado de forma iniciática apenas entre os sacerdotes que detinham a função jurídica, como se pode inferir da explicação acima da relação mestre-discípulo, era um sujeito pré-modalizado que assumia o conjunto de valores expostos nesse texto como verdadeiros e eufóricos.

Para reforçar nossa postura de defesa da hipótese de um pan-indianismo das características do *dharma*, é conveniente comentar a respeito do *Vinaya Piṭaka*, a antologia das regras monásticas budistas, que, apesar de, diferentemente do *Dharmasāstra*, não se aplicar ao todo da comunidade, mas apenas àqueles que ingressam na vida monástica, ainda assim é uma literatura que exprime apenas um /dever-fazer/ e um /dever-não-fazer/, sem se preocupar com as demais modalizações, pois, assim como o *Dharmasāstra*, é restrito àqueles que já estão devidamente pré-modalizados e também assumem os valores expostos no texto como eufóricos. Um exemplo desse tipo de texto é a seguinte passagem do *Pātimokkha*:

34. Caso pessoas ofereçam a um *bhikkhu*⁸ que foi a alguma casa para se servir do quanto quiser [...], aquele *bhikkhu* pode aceitar duas ou três tigelas cheias. Se ele aceitar mais do que isso — isso é *pācittiya*⁹.

Quando ele aceitar duas ou três tigelas cheias, ele deve levá-las embora e dividi-las com os outros *bhikkhu*. Esse é o procedimento correto nesse caso (*Idem*, p. 39).

Mas é importante comentar que, entre a *Bhagavad-Gītā* e os textos budistas em geral, encontramos diferenças consideráveis no que diz respeito à posição

⁷ Grosso modo, é o absoluto, a transcendência buscada pelos ascetas das doutrinas bramânistas.

⁸ Em páli. É o nome dado ao monge budista. Em sânscrito, *bhikṣú*.

⁹ Segundo as regras monásticas budistas, é um tipo de erro por parte do monge que requer penitência para a sua expiação (Rhys Davids, 2003, p. 32).

central do *dever* na questão do *dharma*. A diferença fundamental é que, na maioria dos *sutta* budistas, encontramos ênfase no discurso do *querer*, em vez de ênfase no discurso do *dever* dos *Dharmasūtra* e *Dharmaśāstra*, e, na *Gītā*, encontramos um discurso que equilibra a importância do *dever* e do *querer*. Acreditamos ser essa a principal diferença entre as duas ideologias.

Essa diferença pode ser compreendida ao se levar em conta o desenvolvimento histórico do budismo. Em primeiro lugar, é possível situar um momento histórico relativamente preciso de criação do budismo, ao contrário do bramanismo, uma religião que se desenvolveu desde a pré-história, a partir da mistura entre elementos indo-europeus e elementos das religiões autóctones. Isso é um aspecto muito importante, pois o bramanismo era a religião predominante do povo indiano e nascia-se ou não bramanistas, não era algo que dependia *a priori* do *querer* do sujeito. Era um fato consumado, não havendo a opção de *passar* a pertencer a essa religião, mas apenas, para alguns, a possibilidade de *deixar* uma para praticar outra. Já o budismo, por ser uma criação particular, situado em um momento histórico específico, iniciado por um grupo limitado de seguidores para depois ser propagado ao longo de muitos séculos e regiões, precisou, ao longo da história, convencer os outros de sua veracidade, precisou converter pessoas de outras religiões, convencendo-as a aceitar o seu sistema de valores, o que não se faz por força (apesar de nem todas as religiões ainda terem percebido isso). Uma religião que não seja *a priori* a crença de uma determinada sociedade precisa, antes de tudo, manipular o seu destinatário, dotando-o com um /querer-ser/, fazê-lo desejar pertencer àquele grupo, àquele sistema de valores, enfim, àquela ideologia.

Isso pode ser encontrado em passagens como o *Upāli Sutta* (Ñāṇamoli; Bodhi, 2005, p. 477-492). A maior parte desse *sutta* é constituída por um debate entre o Buddha e um jainista leigo, ao final do qual, dando-se o jainista Upāli por vencido, pede para ser aceito por Buddha como discípulo (pois a tradição bramânica diz que o debatedor que é derrotado deve-se converter a doutrina do vencedor). Porém, nessa passagem, Buddha, em vez de aceitar imediatamente a conversão do derrotado (como ocorre na maior parte dos textos indianos que simulam debates), diz: “Reflita plenamente, homem de família. É bom para pessoas ilustres como você refletir plenamente” (Ñāṇamoli; Bodhi, 2005, p. 484).

Esse ato de pedir para que Upāli reflita sobre sua decisão é tomado por estudiosos atuais da doutrina Theravāda (Rahula, 1962, p. 4) como demonstração da peculiar prioridade do *querer* na prática budista,

o que é reforçado pela réplica dada pelo jainista ao Buddha:

56.16. “Ó, venerável, eu estou ainda mais satisfeito e contente pelo Abençoado¹⁰ ter me dito isso. Pois os outros sectários, conquistando-me como seu discípulo, carregar-me-iam como uma bandeira através de Nālandā [...]. Mas, ao contrário, o Abençoado me diz ‘Reflita plenamente, homem de família. É bom para pessoas ilustres como você refletir plenamente’ [...]. Que o Abençoado se lembre de mim como um seguidor leigo que a ele foi em refúgio em vida [...]” (Ñāṇamoli; Bodhi, 2005, p. 484).

Essa prioridade está conectada, de certa forma, ao próprio tema do debate entre Upāli e Buddha: trata-se de saber qual a parte mais importante da ação, se é a volição ou a concretização do ato. Enquanto os jainistas defendem que a parte mais importante é a ação em si, o budismo defende que a parte fundamental da ação é a volição. Para exemplificar, podemos dizer que, para o jainismo, é pior pisar sem querer numa formiga do que desejar pisar em uma formiga, mas privar-se do ato, enquanto o budismo defende o contrário (que é pior querer matar uma formiga e não fazê-lo, do que fazê-lo por acidente).

Aplicando isso no aspecto da conversão, o que esse texto explicita é que se um determinado homem segue uma doutrina sem a certeza do que faz, sem ter vontade de fazê-lo, partindo de uma decisão objetiva (a derrota num debate, por exemplo) e não de uma decisão subjetiva (um *querer* de fato), a prática dessa doutrina não é efetuada plenamente. Em verdade, podemos dizer que apenas dois terços da prática são efetuadas, já que a ação, para as doutrinas ascéticas indianas, é compreendida como constituída de três níveis, conforme é descrito na seguinte fala do Buddha: “[...] Eu descrevo três formas de ação [...] que são: a ação física, a ação verbal e a ação mental [...]” (Ñāṇamoli; Bodhi, 2005, p. 478).

E, para aquele que pratica uma doutrina sem querer, falta o nível mental, já que a volição é um dos constituintes desse nível, como é dito na seguinte passagem do diálogo:

56.12. [...] [Buda pergunta:] “Mas em qual [das três formas de ação] Nigantha Nātaputta descreve a volição [...]?”.

[Upāli responde:] “Como forma mental, ó, venerável” [...] (Ñāṇamoli; Bodhi, 2005, p. 482).

¹⁰ No original em páli, *bhagavato*, epíteto aplicado ao Buddha nos textos em páli. Em sânscrito, *bhagavat*, epíteto que, na *Bhagavad-Gītā*, é aplicado a Kṛṣṇa.

Do que foi dito anteriormente também não podemos deixar de ressaltar o fato de que o *dever* (a decisão objetiva) é um *querer* coletivo que implica uma restrição do *querer* individual para a adequação a um simulacro de indivíduo que o sujeito imagina que a sociedade espera de seus membros, assim como o *querer* pode ser considerado como um *dever* autoimposto, a necessidade que um determinado sujeito tem de suprir as expectativas para a adequação a um simulacro que ele cria de si mesmo.

Retornando à questão da disputa ideológica, é necessário saber que a *Bhagavad-Gītā* exerce, em parte, uma função de resposta ao budismo. Para tanto, na *Gītā*, encontramos o discurso do /querer-ser/ com a função de convencer os bramanistas a não abandonarem a sua ideologia por outra, como um mecanismo que diminua a perda de seguidores para outras doutrinas contemporâneas (não apenas o budismo, mas também as doutrinas jaina, ājivika, cārvaka etc.), ao mesmo tempo em que apresenta o *dever* como necessário para a manutenção da ordem cósmica. O que de fato se enfatiza na *Gītā* é um discurso do compromisso com a ideologia que conduz o destinatário a /querer-dever/ participar desse compromisso.

Esse /querer-dever/ fica evidente no trecho anteriormente citado da fala de Kṛṣṇa. Nele, assim como em outras passagens, o auriga incentiva Arjuna a agir, tentando convencê-lo do caráter eufórico da ação, das vantagens do exercício das práticas bramanistas, ao mesmo tempo em que o lembra do compromisso, do *dever* que ele tem para com os seus semelhantes.

Outro ponto importante da postura com relação ao *dharma* é o que Greimas denomina de “obediência ativa”, que é por ele definida como a complementaridade entre o /dever-fazer/ e o /querer-fazer/ (Greimas, 1976, p. 80), ou seja, a coincidência entre /dever-fazer/ e o /querer-fazer/ ou entre o /dever-não-fazer/ e o /querer-não-fazer/. Apesar da similaridade (de fato, a diferença entre a *obediência ativa* e o /querer-dever/ é uma diferença de nuance e não uma oposição radical, como uma oposição de contrariedade ou de contradição), pode-se dizer que, enquanto o /querer-dever/ indica uma subordinação voluntária do sujeito aos valores socialmente impostos, o que indica um sujeito constantemente em processo de manipulação, a *obediência ativa* indica uma convergência entre os interesses do indivíduo e da coletividade e que, portanto, compartilha em maior medida esses valores, sendo este um sujeito manipulado e não um sujeito inserido em um processo de manipulação. Considerando que as diferenças entre ambas as combinações modais citadas são prioritariamente de nuance, o que podemos observar é que, apesar de ambas serem localizáveis em todas as antologias de textos consultadas, enquanto os textos budistas e os *Dharmasūtra* e *Dharmaśāstra* ten-

dem para a obediência ativa, a *Bhagavad-Gītā* tende para o /querer-dever/.

Partindo agora para a análise das modalidades atualizantes, podemos perceber, levando-se em conta o que já se disse acerca da relação mestre-discípulo, que o *saber* é um elemento central na questão do *dharma* e que é o próprio /saber/ que determina o /poder/, o que, aliás, é adequado à própria cosmologia indiana, considerando-se que, em geral, as doutrinas indianas defendem que a matéria e, portanto, o erro, o apego e o sofrimento surgem da ignorância nascida *in illo tempore* e que o processo soteriológico se dá através da aquisição de um /saber/ que dota o indivíduo de um /poder/ libertar-se. Essa concepção se aplica por homologação a outras áreas da vida: sempre é necessário /saber/ para /poder/; nunca se adquire primeiro o /poder/ para só então se adquirir o /saber/, ou seja, o processo de aquisição de /saber/ se estabelece como etapa pressuposta e necessária à aquisição do /poder/. É por isso que, na *Gītā*, apenas após o término do discurso do /saber/, do ensinamento do então mestre Kṛṣṇa, que Arjuna adquire o /poder/ que o torna apto a cumprir com a sua obrigação de guerreiro.

Obviamente esse /poder/ de que falamos não trata das habilidades técnicas necessárias para a realização do ato, como o domínio das técnicas de arco e flecha, mas de um /poder/ patêmico. Trata-se tanto de um /poder-fazer/ manifesto na forma de coragem para confrontar seus parentes e rivais, ou seja, estar emocionalmente apto a enfrentá-los, transpondo as barreiras afetivas que, em um primeiro momento limitavam sua capacidade de agir, quanto de um /poder-ser/, a conjunção com os valores da castas dos *kṣatriya*, a capacidade de perceber a sua obrigação e de agir de acordo com ela, independentemente do parentesco entre ele e seus adversários.

Conclusão

O que podemos concluir por meio de nossa sucinta análise é que o *dharma*, apesar de apresentar algumas diferenças entre as diversas doutrinas ou até mesmo dentro do próprio bramanismo ortodoxo, apresenta, não obstante, diferenças pequenas, superficiais, e a estrutura subjacente, características mais importantes e profundas do sentido de *dharma* que são comuns às diversas doutrinas, sendo esse conceito claramente pan-indiano.

Também pudemos chegar à conclusão de que o *dharma* exerce no pensamento indiano as funções denominadas “modelização” e “modalização”.

E, por último, não podemos deixar de observar a importância de nosso artigo diante da escassez de pesquisas na área do pensamento indiano e, principalmente, da inexistência de pesquisas em nosso país acerca do budismo Theravāda. Situação essa que es-

peramos com a nossa iniciativa contribuir para uma futura mudança. ●

Referências

Bühler, Georg

1982. *The Law of Manu*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Eliade, Mircea

1978. *História das crenças e das idéias religiosas*. Volume I. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Gambhirananda, Swami (Ed.)

2000. *Bhagavad-gita*. Calcuta: Advaita Ashrama.

Greimas, Algirdas Julien

1976. *Semiótica do discurso científico: da modalidade*. São Paulo: Difel/ Sociedade Brasileira de Professores de Linguística.

Machado, Irene

2003. *Escola de semiótica*. São Paulo: Ateliê Editorial.

Ñāṇamoli, Bikkhu; Bodhi, Bikkhu

2005. *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Wisdom: Wisdom.

Rahula, Walpola

1962. *What the Buddha Taught*. Nova Iorque: Grove Press.

Rhys Davids, Thomas Williams

2003. *Vinaya Texts*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Thapar, Romila

2001. *La historia de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.

Walshe, Maurice

1995. *The long discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom.

Zimmer, Heinrich

1997. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena.

Dados para indexação em língua estrangeira

Gomediano, Lucas Torrisi

Semiotical Analysis of Dharma

Estudos Semióticos, vol. 6, n. 2 (2010), p. 113-124

ISSN 1980-4016

Abstract: *In the history of the studies of Indian thought, most researches about the concept of dharma have taken one of two paths: either to study the concept by choosing one of its senses, restricting only to its analysis, or taking into consideration the polysemy of the word, simply pointing it out and indicating the various meanings. With no depreciation to the contributions made to the studies undertaken so far, this text aims to present an alternative to the comprehension of such concept, by addressing the matter from another theoretical perspective: using not philology, logic or history of thought, but the theoretical apparatus offered by semiotics. This essay presents a brief context of the historical moment when these texts were written. We then proceed to an analysis of the texts, aiming at the comprehension of the modelization and modalization functions produced by the dharma in the Indian culture of the Epic-Brahmanic period. For the analysis, the corpus used was comprised of texts from the Sutta Piṭaka, an anthology of texts of the Theravāda Buddhism, and the Bhagavad-Gītā, one of the most important texts of the orthodox Brahmanism. Both texts were written in a period of the Indian history called Epic-Brahmanic, one of the greatest cultural production periods in India, when some of the most important texts of this country's thoughts were written, texts that have some influence in its culture even nowadays.*

Keywords: *India, sanskrit, buddhism*

Como citar este artigo

Gomediano, Lucas Torrisi. Análise semiótica do dharma. *Estudos Semióticos*. [on-line] Disponível em: (<http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>). Editores Responsáveis: Francisco E. S. Merçon e Mariana Luz P. de Barros. Volume 6, Número 2, São Paulo, novembro de 2010, p. 113-124. Acesso em “dia/mês/ano”.

Data de recebimento do artigo: 15/12/2009

Data de sua aprovação: 13/03/2010
