

A sacralidade das castas indianas sob o olhar dumontiano

Arlison Silva de Oliveira¹

Resumo

De todos os temas que não fascinam e dividem os indólogos, o da casta tem sido, sem sombra de dúvidas, um dos mais discutidos, visto que representa, nos diz Louis Dumont, o oposto à nossa ocidentalizada moral e rebelde à nossa inteligência, ao mesmo tempo em que representa o que há de mais vivo e forte da antiga tradição indiana. Diante deste fato, objetivamos analisar as castas indianas com um novo olhar, e um olhar motivado pelos escritos de Dumont, sempre contrapondo sua análise com diversos autores, os quais ora rejeitam sua teoria, ora a aceitam via dedução lógica ou empirismo.

Palavras-chave: castas; Índia; Louis Dumont; novas conjecturas.

¹ Doutorando em História Social, Universidade de São Paulo. Endereço institucional: Av. Professor Lineu Prestes, 338, Cidade Universitária, 05.508-900 São Paulo – SP. E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br.

Abstract

Among all the issues that have fascinated and divided Indologists, the castes have been, without any doubt, one of the most discussed, once they represent, as Louis Dumont tells us, the opposite of our Western morality and a kind of rebellion against our intelligence. At the same time they represent the most vivid and strongest aspect from the ancient Indian tradition. Seen from this light, we aim to analyze the Indian castes from a new point of view, which is motivated by Dumont's writings, while these are always compared with various authors, who, on one hand, contest his theory or, on the other hand, accept it by means of logical deductions or empiricism.

Key words: castes; India; Louis Dumont; new conjectures.

De todos os temas que não fascinam e dividem os indólogos, o da casta tem sido, sem sombra de dúvidas, um dos mais discutidos, visto que representa, nos diz Louis Dumont (1997:49), “o oposto à nossa [ocidentalizada] moral e rebelde à nossa inteligência”. Ela representa o que há de mais vivo e forte da antiga tradição indiana, principalmente em relação à posição dos *brahmanas* (intelectuais); pois é o *status* do *brahmana* que provoca e promove a construção desse sistema social e o mantém com todas as forças da tradição.

Por tal motivo, faz-se necessária uma primeira abordagem teórica das castas modernas e, assim, podermos entender a reciprocidade do modo e do motivo pelos quais as castas sobreviveram a tantas invasões culturais. Dumont (ibid.: 87) assim nos orienta: “devemos, então, proceder em dois tempos: primeiro, ir à escola dos hindus, dos hindus de hoje e de outrora, para ver as coisas como eles”, já que não é impossível apreender o princípio de suas visões por serem sistemáticos.

Em um primeiro momento tem-se definido a casta como um sistema hierárquico social que distingue a Índia do resto do mundo; o que, para alguns, como Dumont, chega a representar a essência da cultura indiana em sua forma mais explícita e o terreno mais fértil para inúmeros

cientistas sociais, pois, desde a época das invasões portuguesa e inglesa, fala-se da Índia como uma “sociedade de castas”. Com os portugueses (século XV d.C.) a palavra “casta”, do latim *castus* (‘puro’), surge como menção e indicação da sociedade indiana, caracterizando-a de “qualquer coisa não misturada”. Em inglês, já em 1555, tem-se *caste* para indicar “raça humana”; e no sentido indiano, no século XVIII; em francês, *caste* não aparece antes de 1800 (ibid. 69-70).

De acordo com Dumont, a teoria da casta possui três tipos explicativos distintos (a explicação histórica, a voluntarista e a compósita), distribuídos em três épocas diferentes (século XIX, final do século XIX e a partir de 1945, respectivamente). A primeira delas, a explicação histórica – a que mais nos interessa –, se caracteriza pela predominância da atitude explicativa, pois, sendo as castas, segundo tal teoria, algo taxativamente exótico, surpreendente e escandaloso, busca-se explicar sua existência. Essa teoria distingue-se em três tipos: a indo-europeia, a racial e a difusionista.

A teoria indo-europeia é o fruto maduro da erudição europeia do século XIX, a qual buscava explicações para uma ‘civilização avançada’ em um território ‘atrasado’, típico desenvolvimento especulativo de acadêmicos etnocêntricos, desassossegados com culturas que divergiam ou contestavam na práxis suas doutrinas iluministas e cristãs. De suas mentes não saía a convicção de que tinha que existir alguma raiz ou sangue europeu naquela civilização, e, além disso, tinha que existir uma prova empírica dessa ligação lógica aos padrões positivistas. Algo estava errado, visto que um povo tão pagão não poderia desenvolver uma língua perfeita, uma filosofia tão complexa e uma religião tão devocional ao mesmo tempo. Isto só era possível com a influência de uma raça branca e cristã².

Para encaixar suas convicções axiológicas e pouco científicas às suas hipóteses sem elementos empíricos, muitos intelectuais se engaja-

² O linguista Ward Goodenough assinala que o chauvinismo e o racismo foram definitivamente incluídos nas interpretações históricas européias das origens indo-europeias. Assim, os estudiosos arbitrariamente reuniram dados para provar que os precursores arianos originaram-se da Europa (Cardona 1971:253). Isto, conseqüentemente, influenciou toda a ideologia nazista alemã no século XX, a qual se utilizou do símbolo da suástica e da idéia de um arianismo puro.

ram na difícil empreitada. O primeiro passo a ser dado deveria ser a total assimilação da língua e o estudo acurado dos Vedas, além de terem que se embrenhar na região dos pagãos. Dessa busca surgiu, em 1786, com William Jones, a teoria da língua e da raça indo-europeia, a qual afirmava que o povo *arya*, do qual os textos védicos falavam, na verdade não era nativo da região, mas invasor nômade vindo provavelmente do Sul da Rússia ou do Norte da Europa, de cor branca e com uma capacidade bélica invejável; ou quem sabe possuía um *gens* romano, como bem propôs Senart, em 1896. Estava decretada a aculturação típica dos galáticos e ditos iluminados europeus, e desta forma degolara-se sem piedade ou clemência toda uma tradição milenar com algumas simples ‘canetadas’ eurocêntricas.

Já a teoria racial, diz Dumont, amarra a teoria da invasão ariana com a inevitável mistura das raças nativas e invasoras. Os invasores teriam procurado preservar a pureza de seu sangue, surgindo conseqüentemente o sistema de castas. Esta teoria foi bem sistematizada com a ajuda da antropologia física de Risley.

A teoria do difusionismo, em moda na etnologia, principalmente com Hocart, fornece uma explicação que tende a acreditar em uma origem única segundo sua distribuição geográfica para a compreensão das castas.

Com as explicações voluntaristas, representadas, segundo Dumont, por Dubois, James Hill, De Nobili, Max Müller, Kroeber e Nesfield, determina-se que as castas possuem os seguintes aspectos: 1) um caráter estritamente social que tenderia à barbárie; 2) a divisão histórica do trabalho é seu combustível motriz; 3) está a mesma recheada de superstições, e por isso o sacerdote está no topo hierárquico; ou mesmo uma mera forma de distinções de posição bem conhecidas no Ocidente; 4) nos Vedas não se fala das castas; 5) a consciência da distinção as fecha em si mesmas; 6) por fim (a mais ridícula de todas), a ordem hierárquica corresponde inversamente à ordem do aparecimento das especialidades correspondentes, sendo as profissões mais antigas as mais baixas – ou seja, explicações que defendem, em última análise, que as castas não têm nenhuma relação com a religião.

Todas tentam, diz Dumont, “fazer o todo provir da parte. Além disso, todas as teorias que passamos em revista [...] tentam compreender a casta de algum modo imediato, a partir de nossa própria civilização”

(Dumont 1997:77). E mesmo quando “a intenção é tratar a casta como parte de um conjunto, a tendência de tomar cada casta como uma pequena sociedade auto-suficiente não foi completamente ultrapassada” (ibid.: 78).

Contudo, desde a década de 1970, na Índia e fora dela, muitos acusaram os primeiros especialistas indólogos de sobredimensionarem a importância das castas. Alguns chegaram a discutir a existência de um sistema de castas antigo ou pan-indiano, rechaçando a ideia de sociedade de castas como fabricação dos coletores de dados coloniais e de suas informações. Isto, por outro lado, deixam perplexos muitos dos quais pesquisam o tema nos últimos tempos, principalmente quando lêem sobre os famosos políticos e reformadores sociais indianos do século XX – em especial Gandhi –, para os quais as castas eram uma força real, maior inclusive que a imaginação orientalista inglesa.

Mas aqui não se encerram as discussões e as dificuldades na análise das castas. Mesmo aqueles que estão familiarizados com o tema se queixam de que nem mesmo os melhores estudos históricos, sociológicos e antropológicos modernos chegaram a um consenso no que entende-se por casta. Alguns falam de ‘casta atrasada’ e ‘casta adiantada’, outros de brahmanismo *versus* não-brahmanismo, de intocabilidade e párias, guerra de castas, castaísmos, movimentos de castas etc. Outros mais querem saber se as afinidades de tais grupos hão mudado ou se seguem estáveis no contexto indiano. Há os que se interessam – aqui nos encontramos – no fenômeno da casta propriamente, se existe uma relação das castas com uma essência antiga e primordial (como o sistema social da Índia antiga, denominado *vamasrama*) e, se assim é, como reconciliar o fato com a ideia fluida dos últimos tempos ou com o dinamismo dos sistemas no período da invasão inglesa.

Para Susan Bayly (1999), por exemplo, a casta tem sido durante séculos um fato real e ativo na vida indiana, e não uma mera ficção orientalista. Entretanto, reconhece que, até o período inicial da invasão inglesa, algumas partes do subcontinente indiano estiveram povoadas por homens para os quais as castas tinham uma importância limitada, mas estes eram em sua maioria islâmicos, mongóis ou pertencentes a quaisquer outras etnias que não a hinduísta; por exemplo, explica Bayly, boa parte da Bengala, do Punjab, do sul da Índia e do noroeste e centro do Sri Lanka. Sabe-se que essas regiões, antes da chegada dos europeus,

tinham normas e convenções que denominavam, agrupavam e às vezes classificavam os indianos por ordem e função, mesmo com a presença significativa de outras etnias que não seguiam o padrão de castas, como acontece até hoje.

Há muito debate sobre a natureza destas formações sociais indianas, mas, sem dúvida, algumas dessas ideias e práticas diversas prefiguraram o que conhecemos hoje como casta; porém, isso não implica dizer que só houvera um sistema de castas estático – ou algo semelhante – na vida indiana antiga, como alguns têm apresentado.

As manifestações das castas estão hoje quase generalizadas por todo o subcontinente indiano, assim como nos tempos antigos, apesar da influência ‘republicana’ constitucionalizada na Índia, a qual explicita seu combate desde 1950. As castas, tal e como as reconhecemos, têm sido engendradas, conformadas e perpetuadas sob mudanças políticas e sociais, impérios estrangeiros, invasões diversas e proselitismos cristão e islâmico, além de estarem sob a mira dos europeus que as condenaram ao compará-las com sua sociedade em adequação ao idealismo iluminista ‘igualitário’ ou à consagrada ‘civildade’ herdada dos romanos.

Tanto é que, do século XIX em diante, o governo britânico – por desistência da abominação e eliminação direta das castas – tentou expandir e acentuar suas normas e convenções, construindo muitas manifestações de linguagem e ideologia de casta em suas próprias estruturas de governo. O Estado britânico ressoou em uníssono tal propaganda. Ironicamente, além de não persuadirem significativamente com seu cristianismo *mlecha* (‘bárbaro’, para os indianos), as práticas do governo representativo da Inglaterra, as quais se arraigaram de forma mais profunda na Índia que em qualquer outra parte do mundo invadido por eles, serviram, contudo, para aumentar a importância das afinidades das castas na arena política.

E, apesar da suposta condenação do atual governo indiano em relação às castas, elas têm sido a maior e mais efetiva ferramenta e recurso, desde a independência, para a criação de interesses comuns através dos limites de região, língua, religião e *status* econômico, próprios da Índia. Isto tem provado em parte que a consciência de casta não permite outras diferenciações sociais – além do nascimento –, tais como a classe, a cor ou a língua. De fato, as castas em sua manifestação atual possibilitam a construção ampla de alianças que rompem as muitas fronteiras

internas.

Para Susan Bayly (1999), contudo, a criação ou recriação da casta nas formas que se vêem tanto no período da invasão inglesa quanto hoje representa um grande processo que não pode fixar-se em nenhuma moldura ocidental. Segundo ela, o século XVIII foi um período em que as sociedades regionais indianas sofreram mudanças profundas e complexas, mas essas mudanças não representam meras assimilações ocidentais, pois incluíram mais e mais indianos na ordem tradicional das castas, como que sentindo a necessidade de uma proteção maior em relação aos costumes contra os ditames estrangeiros.

Por outro lado, gerações de observadores e pesquisadores não denunciado a casta como fonte de desigualdade humana e debilitamento das divisões sociais. Para Bayly, é verdade que alguns poucos grupos indianos – especialmente com influência cristã e comunista –, nas últimas décadas, caracterizaram as castas como um sistema opressor e racista, mas é impossível, diz ela, compreender todo seu efeito positivo na vida indiana se olharmos para a casta apenas como um esquema de incapacidades materiais, como se a riqueza econômica ocidental fosse o melhor dos mundos.

A casta era, e é, em boa medida, o que os indianos pensam dela e como eles atuam sobre suas percepções. E longe de ser uma reflexão estática, a casta tem sido uma força dinâmica na vida e no pensamento indiano. Para Bayly, a casta tem servido aos indianos em situações ameaçadoras como um meio eficaz de adaptação dos seus títulos, símbolos e estilos de vida sem mudanças no valor da tradição mítica. Portanto, a casta não é nem uma ficção orientalista nem mesmo uma anomalia, como as mentes ‘dos galácticos modernos’ e cristianizados não de pensar. Longe disso! A casta é uma realidade cultural de um povo que luta arduamente para manter sua independência religiosa, seus valores preservados, sua visão de mundo protegida e sua dignidade em curso.

Mas não só isso, como corajosamente declara Dumont – o qual vai além de qualquer mérito –, “é preciso [também] persuasão de que a casta tem alguma coisa a nos ensinar [...] um princípio social fundamental, a hierarquia, cujo oposto foi apropriado por nós, modernos” (Dumont 1997:50). Uma vez que, continua Dumont, não se trata de um mero ataque direto contra os valores modernos, “trata-se apenas de uma tentativa de apreender intelectualmente outros valores. Se houver uma recusa

a isso, então será inútil tentar começar a compreender o sistema de castas” (ibid.). Desta forma, o homem moderno – ocidental – é incapaz de reconhecer a hierarquia por completo, pois, “para começar, ele não a vê” (ibid.: 43).

Sendo assim, o sistema de castas, além de não representar uma ficção orientalista e estando longe de ser uma anomalia, possui valores ontológicos que podemos apreender.

Mas como podemos adentrar em sua definição e princípios? Em primeiro lugar, podemos observar que a maioria dos indianos que se consideram (ou não) ‘hinduístas’ se incluem em dois conceitos fundamentais de afiliação corporativa: o *Jati* (grupo de nascimento ou família) e a *varna* (categoria ou tipo social).

Aplica-se o termo casta normalmente para falar de ambos, apesar de suas peculiares diferenças. O termo *Jati* deriva da raiz sânscrita *JAN*, “gerar, produzir, causar, nascer”, e designa literalmente ‘o estado de nascimento’. Este termo é utilizado mais pelos milhões de indianos com os quais eles podem indentificar-se, principalmente para propósitos tais como o matrimônio. Há muitos títulos associados a *Jati* nas diferentes partes do país, e alguns como *Rajaputa* (ou *rajput*, da categoria dos guerreiros) e *Chamar* são amplamente reconhecidos atualmente.

Já a *varna* – presente nas literaturas da antiguidade indiana: Rg-Veda (um dos 4 Vedas), Shatapatha Brahmana, Itihasas e Puranas –, com o esquema de quatro divisões sociais, representa o modelo sancionado pela literatura antiga e sagrada. *Varna* deriva da raiz *VARN*, ‘pintar, colorir, descrever’, e significa ‘cor’ ou ‘descrição’. Descrição, no sentido social de identificação, e cor no sentido – em hipótese nossa – da relação dos *guna-karmas* com cada camada social, também como uma identificação. *Guna-karma*, segundo a teoria reencarnacionista indiana, refere-se a toda carga psicológica e meritória advinda de outras vidas, são os créditos pessoais (negativos e positivos) que cada indivíduo carrega consigo como fruto de suas ações passadas, as quais permanecem no corpo sutil³

³ Na cultura védica indiana diz-se que a alma do indivíduo está coberta por um corpo grosseiro constituído dos elementos materiais terra, água, fogo, ar e éter (espaço); e do corpo sutil, formado pela mente, inteligência e ego. Ao sair do corpo grosseiro na hora da morte, a alma transmigra para um outro corpo envolta do seu antigo

como impressões latentes. Esses créditos pessoais possuem características que se relacionam com algumas cores, que por sua vez se relacionam com as propensões de conduta em manifestação na consciência. E para designar o potencial de experiência psicossocial de cada um, de acordo com os *guna-karmas*, assim podemos relacionar: o azul da fecundidade (prole) e da 'ignorância' (iletrado) com os trabalhadores, o amarelo da riqueza e da inovação com os agricultores e comerciantes, o vermelho da força e do sangue com os guerreiros e nobres, e o branco da pureza (leite sagrado) com os intelectuais e sacerdotes.

Por outro lado, a *varna* trata-se de uma ordem que se relaciona com as castas e as *jati*, partindo-se da análise de Dumont (1997:125-7), nos seguintes aspectos: 1) a literatura brahmânica sempre nos fala das *varnas*, e nos dias atuais os hinduístas falam das castas utilizando os aspectos e a linguagem das *varnas*, em razão do prestígio que estas devem à tradição e da homologia entre os sistemas, ambos culminando nos *brahmanas*; 2) as *varnas* oferecem-se como modelo universal de comparação para facilitar as diferenciações regionais e de *status*, existindo ainda uma tendência moderna de repartir as castas de acordo com a tradição *varna*; 3) a classificação social com relação aos critérios de pureza é algo mais forte nas castas do que nas *varnas*, devido ao declínio do sacrifício de animais, tipicamente védico, durante os impérios budistas (III a.C.-VII d.C.); 4) os conceitos de *varna* e *jati* (posição de nascimento dentro da casta) se diferenciam no tocante a uma maior importância da hereditariedade em relação à função, pois o próprio conceito *jati* indica essa superioridade do *status* de nascimento, o que na *varna* não se distingue, estando a função no mesmo nível de importância do nascimento; 5) a categoria *kshatriya* (política ou bélica) definitivamente não mais existe como na antiguidade, permanecendo nas castas o conceito de *rajaputa* (ou *rajput*) para os políticos e militares ou guerreiros de casta, haja vista a quebra das dinastias reais míticas.

Entretanto, o que mais diferencia a *varna* das castas, na visão de Dumont, está na relação sacerdócio-realeza, visto que a existência da teoria do puro e do impuro pressupõe a subordinação da realeza em todos os sentidos, o que proporciona uma 'hierarquia pura' sem entraves;

corpo sutil que permanece até sua libertação definitiva do mundo. Será este corpo sutil que determinará as qualidades e propensões psicossociais de cada um.

e, no mais, a questão do vegetarianismo universal presente nas castas, a qual muito se diferencia da *varna*, pois na antiguidade um comerciante vegetariano, por exemplo, era inferior ao guerreiro que comia carne sacrificial, o que hoje não acontece devido à universalização da prática vegetariana a partir da influência dos renunciantes brahmânicos, budistas e jainistas, ao longo de mais de 2000 anos de embate entre heterodoxia e ortodoxia (Oliveira 2006). Em suma, é preciso lembrar que, “ao subordinar rei ao sacerdote, o poder ao estatuto, a teoria das *varnas* estabelece entre eles uma solidariedade que os opõe conjuntamente às outras funções sociais” (Dumont 1997:127), pois o rei tende a aparecer nessa tradição como um instrumento providencial, sempre se vendo como um servidor, o que nas castas aparece apenas em situações de emergência ou quando se tem que invocar o passado para justificar uma situação ou ação atual.

Já para Ravindra Khare (2006), *jati* refere-se a casta no domínio concreto e factual da vida social diária, e se opõe aos arquétipos ideais e simbólicos próprios do conceito de *varna*. Uma vez que a casta ou as normas de tipo de casta tem compartilhado a mesma região, a referência a *jati* identifica a pessoa de uma forma minuciosa e precisa. A *varna* é muito mais abstrata e genérica, mas comumente utilizada pelas castas de eruditos ortodoxos, em sua maioria *brahmanas*.

Os indianos, por sua vez, atuam a partir desses conceitos de forma muito mais diversificada, complexa e arraigada na tradição do que pensam muitos pesquisadores atuais, mas todos aqueles que hoje se auto-denominam ‘hinduístas’ nascem de uma forma ou outra em unidades sociais fixas, com nomes e títulos específicos, e isto, tanto para nós como para eles, caracteriza-se como uma casta.

No entanto, enquanto os indivíduos ou grupos de parentesco indianos reconhecem as exigências da casta, estas encarnam algo mais que a noção de um nexos comum de parentesco ou sangue. Mas, de fato, podemos definir casta como uma noção de vínculo que se une a um dado conjunto de grupos de parentesco ou unidades de descendência, já que o indiano sempre buscará casar-se dentro do mesmo grupo e olhar-se-á sempre como espécie ou categoria diferente se não o fizer. Desta forma, a identidade da casta se associa muitas vezes a uma descendência comum, a uma origem geográfica comum e a uma particular ideia ocupacional.

Por fim, podemos entender que casta – no seu contexto antigo (como *varna*) e atual – tem um sentido corporativo antes de tudo, e sempre está envolta de ares míticos, os quais asseguram tal corporação como legítima e necessária. Um indiano olharia com maus olhos e consideraria até antinatural compartilhar comida ou ter contato com uma casta ou grupo de nascimento inferior (mais impura, magicamente falando). Ser de casta ‘alta’ ou ‘baixa’ passa, portanto, a ser uma questão de essência mágica, muito além de nascimento ou região. Noutras palavras, a questão mágica é o cerne do assunto, pois é ela, em definitivo, a que justifica os outros ditames, como o nascimento, por exemplo. Diríamos, então, que a região e a profissão fazem parte de seu aspecto mais palpável e mais visível, mas o grau de pureza mágica é a real motivação do homem indiano ao estabelecer a hierarquia do sistema de casta.

Todos aqueles que nasceram nas denominadas castas magicamente puras serão classificados como tais: puros ou auspiciosos em relação àqueles de nascimento impuro ou ‘intocável’, longe e independentemente de qualquer concepção de riqueza, cor, formação corpórea ou língua.

As diferenças de casta, de acordo com Bayly (1999), não são nem econômicas, nem de classe, nem de raça. Enfim, não são as razões materiais evidentes que servem para entender a ‘superioridade’ de uma casta, mas os seus valores religiosos e mentais. Podemos supor que a diferença entre um intocável e um *brahmana* pareça de ordem econômica e material, mas há algo mais real e importante que os separa, visto que é relativamente frequente encontrar um *brahmana* ou outros membros de castas ‘superiores’ em circunstâncias materiais paupérrimas, e, mesmo assim, possuem todas as honras e direitos de sua casta. Definitivamente, a pobreza é uma virtude para os ‘superiores’ e um caminho menos complicado (sem muitos obstáculos) para a autorrealização. A riqueza tem seu valor garantido, mas com a ressalva de que é temporária e não pertence ao Eu verdadeiro.

As interpretações modernas mais convincentes da casta buscam resolver estes problemas combinando trabalho de campo com as análises da literatura sagrada e dos textos normativos, o que não exclui o imaginário e as ações dos indivíduos estudados.

Veena Das (1982) é um ótimo exemplo. Ela tem rechaçado as análises dos antropólogos empíricos que estudaram as castas nas décadas de

1950 e 1960. Em particular, as de F. Bailey (1958)⁴, para quem as abstrações eruditas das literaturas sagradas eram irrelevantes para a vida e o pensamento das castas indianas. Para Bailey, a casta se encontra até os nossos dias nas vilas indianas, e seu universo mental é de realidade material prática. As castas adoram os Deuses védicos, mas a lógica de suas relações sociais não procede de valores daqueles códigos literários que proclamam a superioridade dos *brahmanas* puros sobre os homens comuns ou mundanos, ricos e poderosos, diz Bailey. Esse recurso, continua ele, é um mero disfarce, uma racionalização posterior para as realidades de vantagem e desvantagem materiais. A casta para Bailey não é, portanto, um sistema único moral e religioso: é apenas um tipo de estratificação social que se encontra também noutras sociedades. A verdadeira base da distinção entre os de casta baixa e os de casta alta é o acesso diferencial aos recursos políticos e econômicos.

Mas, para Veena Das – e aqui tomamos partido de sua teoria –, há uma real e indiscutível conexão entre a vida cotidiana e os textos védicos e brahmânicos da antiguidade clássica indiana. Tanto que atualmente muitos pesquisadores estendem seus trabalhos de campo além da vila iletrada (que preservam as histórias orais), indo também para as zonas de cultura urbana. É o caso de T. Madan, R. Khare, André Béteille e Jonathan Parry. Todos eles estudam o fenômeno da casta indiana em torno da modernidade urbana complexa. Esses trabalhos têm mesclado o texto literário e as observações etnográficas, verificando um grande número de normas e valores que motivam o pensamento e as ações sociais (dentro e além das relações de castas), o que, de outro modo, teria ficado oculto à observação.

Desta forma, sabendo da relação entre casta e antiguidade, podemos fazer um adendo: a expressão primeira dos ideais de casta (no seu sentido *varna*) encontra-se nos Vedas, e seus mitos cosmogônicos apresentam o universo como parte de uma manifestação cíclica, não existindo um mero vazio original como na teologia cristã, mas distintas fases perpétuas que se repetem em *yugas* ou eras. Os Vedas apresentam quatro *yugas* cíclicas constantes, que são: *Satya-yuga*, *Treta-yuga*, *Dvapara-yuga* e *Kali-yuga*. Miticamente a era de *Satya-yuga*, ou ‘era de ouro’, se caracteriza pela virtude, sabedoria, memória e magia acentuadas, não havendo prati-

⁴ Não confundir com Susan Bayly, anteriormente citada.

camente nenhuma ignorância ou vício humano durante seu período – esta *yuga* dura 1.728.000 anos. Na *Treta-yuga*, ou ‘era de prata’, a qual dura 1.298.000 anos, o vício se introduz. Na *Dvapara-yuga*, ou ‘era de bronze’, há maior declínio da virtude e da magia e o desvio social aumenta – esta era tem a duração de 864.000 anos. E, finalmente, *Kali-yuga*, ou ‘era de ferro’, é a *yuga* que, de acordo com os cálculos astronômicos brahmânicos, começou em 3102 a.C., no dia 18 de fevereiro, em uma sexta-feira, às 4:45 da manhã (Thompson 2000:231). Nela, há busca de igualdade entre os homens, irreligiosidade e vícios demasiados, e a verdadeira virtude e honra quase não existem – dura 432.000 anos; ou seja, de acordo com tais cálculos, restam-nos 426.891 anos de *Kali-yuga*, ao fim da qual se dará início a um novo ciclo. Na primeira destas *yugas* manifesta-se, dentre outras coisas, a sociedade. E será esta sociogonia que justificará o ‘englobamento dos contrários’ como um sistema social exemplar e, portanto, sagrado para todo homem indiano que a segue⁵.

Assim, através da composição dos Vedas, inclusas as *Upanishad*, as *Itihasas*, o *Manu-samhita* e os *Puranas*, o sistema social védico é apresentado como de origem (manifestação) cósmica. Esta origem é relatada como fruto de um sacrifício genésico do Homem Cósmico *Purusha*⁶, descrito pelo hino *Purusha-shukta* – o qual Max Weber (1987, tomo II:38) caracteriza como a Carta Magna do sistema de castas – como segue:

[...] O Purusha é todo o que hoje é, o que foi e o que será, é senhor também da imortalidade da qual, devido ao alimento, ele está por cima [...]. Deste sacrifício de oferenda total, nasceram estrofes e melodias, também nasceram os ritmos e as palavras rituais [...]. Quando imolaram o Purusha, em quantas partes o dividiram, que foi de sua boca, dos seus braços, que foi das suas coxas, como se chamaram seus pés? O brahmana foi sua boca, seus braços converteram-se nos kshatriyas, suas coxas foram os vaishyas, de seus pés nasceram os shudras [...]. (apud O’Flaherty 2004:30-1, tradução nossa)

⁵ De acordo com Mircea Eliade (1978:19): “[...] o homem arcaico apenas conhece os fatos que já foram vividos anteriormente por outro, um outro que não era um homem. Tudo o que ele faz já foi feito”.

⁶ O termo *Purusha* pode ser traduzido de diversas maneiras: ‘homem’, ‘pessoa’, ‘ser’ ou ‘espírito’.

A *Bhagavata Purana* confirma que, junto às quatro ordens sociais (*brahmana*, *kshatriya*, *vaishya* e *shudra*), existem quatro outras espirituais, com seus respectivos deveres ocupacionais e condições de vida:

Em Treta-yuga as quatro ordens sociais se manifestam da forma universal da Personalidade de deus [Purusha]. Os brahmanas aparecem do rosto do senhor; os kshatriyas, dos braços do senhor; os vaishyas, das coxas [ou estômago]; e os shudras, das pernas daquela poderosa forma. Cada divisão social é conhecida por seus deveres e comportamentos particulares. A ordem de vida casada [grhastha] aparece dos quadris de sua forma universal, e os estudantes celibatários [brahmacarin] vêm do seu coração. A ordem de vida retirada [vanaprastha], cujos membros habitam na floresta, aparece de seu peito, e a ordem de vida renunciada [sannyasa] situa-se dentro da cabeça de sua forma universal. (Bhagavata Purana, XI.17, 13-4)

Já a *Bhagavad-gita* (IV.13) enfatiza que *catur-varnyam maya sistam*, ou seja, as quatro (*catur*) divisões da sociedade humana (*varnyam* = das *varnas*) foram manifestadas (*sistam*) por mim (*maya*), verso pelo qual o deus *Krishna* afirma ser o manifestador da divisão social.

Desta forma, a divindade manifestadora deu a cada um dos quatro arquétipos humanos ou *varna* uma qualidade moral diferente e uma vocação, o que significa que toda a sociedade segue a mesma ordem cósmica, a alimenta e a harmoniza. E o término da senda individual se aplica às formas nas quais os modos de vida se enquadram na ética dessa sociedade cósmica.

Mas como os cientistas sociais têm relacionado essa literatura védica com a vida cotidiana das castas?

Dumont, por exemplo, realizou uma pesquisa – hoje consagrada – no intuito de construir uma interpretação da casta com o apoio textual. Foi tão fundo nessa relação que não lhe faltaram críticas. Diz ele:

[...] censurou-se, no “intelectualismo” de H.h. [Homo Hierarchicus], o conduzir ele naturalmente a um uso injustificado de textos indianos eruditos, distanciados no tempo, às vezes qualificados de esotéricos [...] Gostaria de caracterizar de forma breve a utilização

feita de textos antigos em H.h. Num meio dominado pela análise estruturo-funcional do presente, que rejeitando a especulação sobre as “origens”, excluía com o mesmo golpe a história, reintroduzir os estados passados em qualquer firma sob a qual eles se apresentassem devia parecer uma “mistura” de coisas que deviam permanecer distintas [...] [Todavia] não apenas recorri a textos que tratam de forma direta de relações sociais, mas no passado como no presente as representações tomadas como fundamentais se ligam [...] digamos mais às instituições no sentido amplo do termo. (Dumont 1997:23-4).

A formulação de Dumont é uma autêntica sinopse da própria cultura indiana. Essa, para ele, está animada por uma estrutura coerente de valores centrais e os sistemas sociais estão apontados por sistemas identificáveis de valores e conceitos; e esses valores e conceitos, por sua vez, se organizam em torno dos processos cognitivos e simbólicos. Em Dumont, tais padrões básicos para os quais se recorre regularmente a operações de pensamento tomam a forma de pares de oposições binárias. O que o leva a ser conhecido (e controverso) por especificar as categorias conceituais opostas da pureza (*shuddha*) e contaminação (*ashuddha*). Esses são princípios arquetípos ou centrais que aparecem tanto na literatura sagrada como na vida e adoração dos Deuses diária. Para Dumont, os fatos da vida do indiano não são casos que manifestam as diferenças materiais, com os quais insiste Bailey. A diferença entre casta alta e casta baixa não é um reflexo disfarçado da habilidade de cada um para dispor os recursos materiais. A referência à pureza-contaminação é a que outorga as mediações importantes de *status* para a casta indiana. A preocupação pelo puro e impuro é constante na vida desses homens.

Muitos indólogos têm referendado isto pela evidência etnográfica; por exemplo, T. Madan, estudando os *panditas* (eruditos *brahmanas*) da Cachemira. Veena Das, Richard Burghart e os sociólogos inspirados por McKim Marriott também falam de outras coordenadas culturais – além das apresentadas por Dumont – no pensamento hinduísta, tanto nas literaturas védicas como na vida cotidiana. Até mesmo Dumont contrasta o ser social hinduísta (amante da pureza e seguidor de um *dharmā* ou ‘dever ritual e social’) com outro tipo ideal (de acordo com o segundo pilar crucial da ordem moral ou *ashrama*): o renunciante ascético ou *sannyasi*. Este, que está ‘morto socialmente’, segue um caminho de espiritualidade trans-

cidental capaz de o transportar ao além-mundo, em uma libertação definitiva (*moksha*).

O homem que busca a verdade última abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios. Quando ele (o renunciante) olha para trás de si, para o mundo social que abandonou, vê-o a distância, como algo desprovido de realidade, e a descoberta do eu confunde-se para ele, não com a salvação no sentido cristão, mas com a libertação dos entraves da vida, tal como é vivida neste mundo. (Dumont 1993:37-8)

Jan Heesterman (1985) também fala dessa tensão aparente entre a vida de casta e o ascetismo extramundano. Isso é muito significativo, porque desde sempre influentes doutrinas antibrahmânicas, anticastas e reformistas têm-se construído em torno das exigências que os princípios religiosos mais elevados dos Vedas exaltam: a renúncia 'sem casta', a qual está acima dos valores próprios da consciência de casta.

Além da renúncia, há outros valores a serem notados. Veena Das, Burghart e Heesterman defendem, por exemplo, o ideal da monarquia e poder como variável independente na vida e no pensamento indiano. Burghart (1983) encontra três ideais como princípios da virtude e harmonia humana e cósmica: os estandartes da virtude que segue o *dharmā*, tal e como se encarnam nas funções sacerdotais dos *brahmanas*, a renúncia ascética e o exercício do poder pelos reis justos. Entretanto, estes três ideais estão interpenetrados, estão relacionados uns com os outros.

Para Veena Das, o pensamento indiano supõe ainda estruturas mentais mais complexas como os pares conceituais: reis-comuns, sacerdotes-renunciantes, renunciantes-comuns, sacerdotes-reis. Cada par tem um tecer ideal latente, o que Veena Das denomina "classificação tripartida com um fim latente", ou seja, estrutura que interconecta conceitos essenciais: a base na qual pode-se ver que as diversidades do pensamento indiano têm uma coerência última.

A teoria de McKim Marriott (1968) formula que os vínculos de casta são produtos de "substâncias codificadas" e sempre mutantes, e que esta sociedade de castas oferece categorias expressas e experimentadas como uma rede multidimensional de intercâmbios e transações cerimoniais. A pessoa indiana não representa algo 'individual' (que não se

pode dividir), mas algo que pode dividir-se ('dividual'): trata-se de uma entidade divisível e composta por substância ou essência transferida para outros contatos interpessoais.

Alguns cientistas sociais afirmam que as normas de casta se sustentam sobre ideais que são exclusivos da Índia ou que a casta 'verdadeira' se encontra apenas entre os que seguem a mesma fé hinduísta. Mas podemos constatar entre os sikhs⁷ e islâmicos um alto nível de sensibilidade e assimilação das normas de casta, sobretudo em questão de matrimônio e contaminação. Por exemplo, os sikhs se distinguem entre trabalhadores do campo e grupos de comerciantes urbanos, distinção esta que se reflete nas crenças e que é de origem *jati* (com base no nascimento do fiel), o que leva a identificar os fiéis pelos nomes referentes a sua *jati* específica, ditando sua ocupação secular e religiosa literária (ou ritualística). Os cristãos do Sul da Índia, por sua vez, se orgulham de seus supostos ancestrais *brahmanas*, enquanto muitos islâmicos se identificam com os ideais de casta dos senhores *rajput*, além disso, como tem mostrado Laidlaw (1995), muitos dos poderosos comerciantes do norte, de fé jainista (antibrahmânica), são tão insistentes como os hinduístas na importância do matrimônio com *jati* de mercadores *vaishyas*, ao mesmo tempo em que reclamam descender da casta dos *kshatriyas* (guerreiros) principescos.

Em geral, para todos eles, a barreira da contaminação é, de fato, uma força viva na vida cotidiana. Até mesmo para aqueles que se crêem atualmente descendentes de grupos de casta intocável (magicamente impuro), negam-se aos laços sociais com outras crenças ou grupos que de forma ostensiva aparecem sem casta. Sim, os intocáveis também têm suas normas e restrições, e não são poucas.

E como fica a questão dos renunciantes extramundanos, sabendo que os mesmos são homens simbólica e socialmente mortos e que impregnaram profundamente a religião indiana? Para Dumont (1997:324-5), citando Vaman Kane, o renunciante é aquele que na prática morre para o mundo, doa todos os seus bens, e reabsorve em si mesmo seus fogos

⁷ Sikh, literalmente 'discípulo', é uma religião fundada por Nanak (1469-1500 d.C.) na época da invasão islâmica, o qual elabora uma fé baseada em um sincretismo entre hinduísmo e islamismo. Atualmente eles possuem sede no Punjab, e contam com cerca de 13 milhões de seguidores em todo o mundo.

sacrificiais (típicos dos cultos sacerdotais e domésticos). Porém – e isto é importantíssimo ressaltar –, todo aquele que volta atrás, ou seja, deixa a renúncia e casa-se novamente, perde os seus direitos de casta e torna-se um intocável – ele e toda a sua família –, e não pára por aí: este renunciante também não está autorizado a aceitar comida de *não-brahmanas* ou de intocáveis.

Por outro lado, aquele que morre como renunciante praticante, torna-se um ícone ancestral para o qual se pode devotar, favorecendo o bom *karma*⁸ de cem gerações passadas e futuras dentro da sua linhagem familiar e discipular. Para tanto, o renunciante abandona efetivamente todo convívio familiar e social, mas a sua ação como um verdadeiro renunciante fidedigno é esperada e vivenciada com intensidade por toda a sociedade.

Portanto, a renúncia na religião indiana não altera a premissa fundamental que a caracteriza, ou seja, a classificação de todos os seres, todas as substâncias e todos os aspectos da existência social e cósmica mediante um critério que tudo abarca: pureza-impureza. Desse critério religioso derivam-se seus significados para as classificações hierárquicas.

Os *brahmanas*, por exemplo, estão inseridos acima porque são os que inerentemente apresentam-se magicamente puros, com facilidade e prazer. Dumont afirma que deste fato resulta uma explicação da posição social dos denominados intocáveis. Essa seria para ele uma manifestação suprema dos valores hinduístas, uma vez que a expressão distintiva dos intocáveis (magicamente impuros) é a que eles, e só eles, hão de levar a cabo as práticas de limpeza ritual e de eliminação da contaminação (cremação dos mortos, limpeza das latrinas, curtição das peles de animais, práticas médicas com cortes, engenharia, cuidado de animais domésticos e fabricação de metais inferiores como o ferro são alguns exemplos), indispensáveis para a existência dos hinduístas como seres sociais. Essas tarefas são as que mantêm os intocáveis em um estado de perpétua impureza, ao mesmo tempo em que mantêm o *status* de pureza ritual dos

⁸ Existe o 'bom' e o 'mau' *karma*. O bom refere-se às reações positivas, prósperas, auxiliares e que de alguma forma beneficia o agente social a trilhar seu destino com certas facilidades materiais e espirituais; o mau *karma* refere-se às reações negativas de atos que ofendem ou quebram a lei de sua casta ou do seu dever preestabelecido social e míticamente.

demais.

Muitos marxistas, desde a década de 1970, criticaram Dumont por essas explicações que tenderam a legitimar as relações de castas. Em contrapartida, Gail Omvedt (1993) rechaçou as visões marxistas das castas como mera superestrutura ou falsa consciência em um mundo no qual as verdadeiras realidades da economia política viram ao avesso as opressões de base classista. Para Omvedt, os efeitos materiais do chamado colonialismo e do moderno capitalismo não modificaram a casta como uma força autêntica da vida indiana. E qualquer movimento revolucionário na Índia há de tomar nota da especial opressão que sofrem aqueles que trabalham sob o julgo capitalista e cristão nas grandes cidades. Mattison Mines também é um crítico que observa fortes valores no pensamento indiano, capazes de suportar mundos secularizados e desencantados apenas com sua tática de separação espacial ou grupal. Isso leva Dumont a defender que o princípio mesmo da diferenciação social que opõe um aos outros torna-se, no esquema hierárquico das castas, o princípio de sua integração social. Uma dicotomia ilógica para nós ocidentais modernos, mas que em um país onde nada é linear e lógico funciona. Dumont vai esclarecer, baseado na teoria da “ortopraxia” de J. F. Staal (1963), que

[...] se você come carne de vaca, você deverá aceitar ser classificado entre os intocáveis, e só com essa condição sua prática será tolerada. Ela só causará escândalo se você insistir para que sua prática seja reconhecida como indiferente, ou para entrar em contato físico com vegetarianos. (Dumont 1997:250)

Desta forma, conclui Dumont, o hinduísmo conhece mais do que uma ortodoxia, conhece uma ortopraxia, ou seja, uma prática que depende de tempo, lugar e circunstância, ao mesmo tempo em que define limites exatos (éticas próprias) de cada grupo, entendendo a igualdade na diversidade sem a necessidade do contato, o qual varia de acordo com os preceitos mágicos da pureza-impureza apresentados na literatura clássica indiana. Assim, entendemos que, onde os ocidentais condenam e excluem, a Índia hierarquiza e inclui.

Dumont afirma que na sociedade de castas existe uma fortíssima reciprocidade entre os homens, a qual para ele representa o que há de

mais importante nela, pois é nesta efetiva reciprocidade que se verifica a importância da hierarquia. Sem observarmos isto, diz Dumont, estaremos projetando nosso igualitarismo para essa sociedade, o que acarretará em uma imagem distorcida e parcial da mesma (Dumont 1997:20), porque não podemos esquecer, ao estudarmos as castas, que estamos lidando com “uma vasta sociedade historicamente portadora de uma grande civilização” (ibid.: 21).

Outros críticos vêm em Dumont uma recapitulação das visões ocidentais que exaltam ou fabricam perspectivas da sociedade de castas centradas nos *brahmanas*. Essa perspectiva também foi defendida por Weber, mas, além dele, outros, como as indólogas Madeleine Biardeau (1976) e Kim Knot (1999a), defendem que o brahmanismo ortodoxo (centrado no *brahmana*) não é outra coisa senão o “coração permanente” do hinduísmo.

É certo que para Dumont os juízos hierárquicos de valor humano do hinduísta se fazem sobre a base de qualidades morais herdadas de forma coletiva, mais do que conquistas individualistas. Dumont defende que apenas no Ocidente moderno, secular e racionalizante se desenvolveu um conceito genuíno de indivíduo. Para ele, tal princípio não é possível no pensamento hinduísta tradicional. O hinduísta é um ser de casta cuja identidade social deriva dos laços e exigências coletivas, mais que dos individuais. No hinduísmo apenas o renunciante, por estar ‘fora do mundo’, se fecha nessa ideia ocidental de indivíduo; com a ressalva de que esse indivíduo indiano está impossibilitado de erigir a individualidade como valor, pois a absoluta interdependência inerente na hierarquia das castas o impede de ter tal visão ou desejo individualista. Adentrando o imaginário do renunciante, podemos observar que sua motivação voltada para a renúncia está atrelada à ideia de tornar-se um indivíduo ‘fora do mundo’ para libertar o próprio mundo, e não para satisfazer sua condição de indivíduo. O pensamento indiano nos diz: “se você deseja ser um indivíduo, seja um renunciante. Mas saiba que, ao se tornar um indivíduo renunciante, tornar-se-á um indivíduo espiritualmente responsável por todos”.

Desta forma, os indianos pertencem a uma ordem ou categoria cultural que podemos denominar de *homo hierarchicus*.

As castas e o exemplo do espaço sagrado: “separar para unir” ou distanciar para que se manifeste o Yoga social

Concluimos anteriormente, em nossa discussão sobre as castas, que a mesma permanece funcionando sobre alguns pilares: a posição central e proeminente do *brahmana*, a hierarquia e a ortopraxia (assim definida por Staal), a qual se traduz em separação espacial, delimitação mágica (puro e impuro)⁹ e inter-relações possíveis e esperadas.

Desta forma, a casta é o instrumento organizador do espaço mágico-social, o qual, de acordo com sua ideologia – contrária à ocidental –, facilita a comunhão social através da hierarquia. Suas outras duas instituições, a família e a genealogia, trabalham juntos com ela na organização desse espaço dinâmico, visando relações sociais entre as castas, controladas sob distância, assim como a tecnologia de um controle remoto em relação à TV: relacionam-se entre si, mas não ocupam o mesmo espaço nesse relacionamento; não tocam-se um ao outro, a ligação acontece através de uma força energética que as liga e com o domínio de uma mente que deseja e promove essa relação à distância. Assim mesmo, as castas observam como é importante manter a distância para que o desejo tradicional, já experimentado por seus ancestrais, seja, juntamente com a magia que a envolve, realizado em escalas universais. Tem-se o paradoxo: separar para unir.

A casta se caracteriza, portanto, e desde sempre, como um grupo

⁹ A pureza e impureza, neste caso, devem ser bem compreendidas. Quando um indiano fala do estado de “estar puro”, deve-se saber que ele está se referindo ao estado no qual o indivíduo permanece sem contato com matéria morta, em putrefação, dissociada da vida. Ao tocar algo morto ou visivelmente sujo (impuro), sabe-se que magicamente se contaminou, e para tanto deve se purificar ritualisticamente. Na sua expressão social, essa pureza está relacionada com a capacidade do indivíduo de não se contaminar com restos mortais, ou com o grau de contaminação herdado dos familiares ou da profissão. Para um indiano, suor, sêmen, cabelo solto do corpo, carne e couro, unha, saliva, excreções pútridas, poeira, animais “domésticos”, sangue, fezes, urina etc. são alguns meios de contaminações materiais; existindo infinitos meios de contaminações sutis, todos relacionados com o tempo, os pensamentos e as palavras; e em casos especiais, como a morte de um parente, a impureza contamina toda a família em graus diferentes, dependendo da casta. Na antiguidade, o *brahmana* ficaria impuro 10 dias, o *kshatriya* 11 dias, o *vaishya* 12 dias e o *shudra* um mês (Dharmasutra G: 14.1-5).

endogâmico, com lugares definidos dentro da hierarquia social e com funções específicas para cada grupo. Essas funções abarcam tanto a esfera ético-econômico-social como a ritual. Todavia, a existência de uma casta não depende tanto de sua coesão interna quanto de sua diferenciação em relação às outras castas, ou seja, o sentido de diferenciação entre as castas é mais importante que o sentido de semelhança dentro da própria casta, pois no imaginário indiano as semelhanças são meras ilusões; às vezes encarada como uma má ilusão necessária, como aquela estabelecida na própria casta, para o convívio e a harmonia, mas uma ilusão, em última instância. A semelhança – e isso é uma doutrina unânime ao se tratar de ortodoxia brahmânica – só se tornará realidade quando a libertação da alma for um fato tangível, a qual proporcionará uma visão equânime de todas as criaturas inertes ou não presentes no universo. E, mesmo assim, com certas ressalvas, já que, no além-mundo, as diferenças ainda permanecem em certos planos, seja no tipo de relação com o divino, seja na concepção pessoal ou impessoal com ele, ou ainda no sistema planetário transcendental – que não são poucos – alcançado através da libertação etc.

Essa diferenciação – agora voltamos à Terra – entre as castas, portanto, se estabelece mediante o espaço ocupado e a profissão exercida nele. Sua confirmação se apresenta mediante o acesso aos ritos, a comensalidade, o tipo e a cor do vestuário cotidiano e os gestos e símbolos corpóreos que identificam as linhas religiosas, próprios de cada uma delas. Isso nos leva a pensar que todas as castas são absolutamente autônomas ao falarmos de ética ou de *dharmā* (dever social e ritual). Assim, dessa concepção, se compreende o caráter e o porquê da ortopraxia presente na sociedade de castas, a qual não olha para o todo como uma simples soma das partes, uma vez que esse todo está além de suas partes e não se restringe ao nível humano ou terráqueo – aqui retornamos ao alto.

Esta visão prática fez com que a sociedade de castas chegasse a digerir até os nossos dias aquilo que se suspeitava fazê-la explodir em pedaços, como a invasão britânica e sua mentalidade industrial corrosiva, ou o proselitismo militante e voraz de um cristianismo ibérico e ladrado. Além disso, deste princípio ideológico imanente da separação abrolha a lógica do sistema: uma hierarquização dos deveres e dos grupos que as assumem mediante a tradição. A distância, portanto, é fundamental para a ordem do sistema, pois, do contrário, o caos social promovido por uma

‘igualdade sem distâncias’, que por natureza mítica está na plataforma da ilusão, se manifesta.

Sendo assim, podemos compreender que o ‘separar para unir’ se diferencia em muito daquilo que estamos bem familiarizados no Ocidente: exploração econômica de um grupo ao outro; visto que nas castas o intercâmbio não se resume aos bens materiais, mas também aos bens de serviços, de parentesco e aos bens mágicos. Seu objetivo último é, então, estabelecer um Yoga ou união prática e mística entre a diversidade social, para que tudo e todos possam alcançar com sucesso o além-mundo.

Ao não existir a busca ou o conceito de igualdade social, à maneira dos ideais ocidentais, não é ao menos pensável nessa sociedade a ação de se deixar uma casta ou ascender a outra – pelo menos no tipo ideal –, pois a permanência na posição de nascimento o compensa material e espiritualmente, uma vez que todas as demais castas o procurarão por seus serviços. Ao mesmo tempo lhe garante a libertação do mundo, de acordo com o seu desempenho em torno da ‘consciência de casta’ e em um estado de perfeição no cumprimento do dever.

A autorrealização, portanto, não depende do sucesso material alcançado, mas do cumprimento social que lhe foi designado nesta vida. Se a bonança material faz parte do cenário que lhe cabe, será bem-vinda; caso contrário, será um mero obstáculo psicológico para o seu desenvolvimento em torno do que deve ser feito, principalmente para aqueles que estão no topo, os *brahmanas*.

Mas isto implica que não existe mobilidade social? Em parte, pois a mobilidade social é possível dentro da própria casta, em uma possível distinção horizontal (Srinivas 1952:31) e através de um complexo mecanismo que não se limita à escala vertical. Contudo – e aqui enfatizamos mais uma vez que – o importante não é a mobilidade dentro do grupo, mas o intercâmbio de reafirmação social efetuado entre os grupos, do qual depende a existência de todos. Qualquer indivíduo depende das suas ‘ações de casta’ e do reconhecimento das demais castas para conservar o grau de pureza já determinado. Todos têm o seu lugar e sua razão de ser e estar, cuja ordem social se manifesta na estruturação do espaço.

Também podemos verificar, como foi assinalado anteriormente, que a casta existe através do seu nome, da sua designação, e esta inclui sempre a procedência de sua linhagem, consanguínea e afins; existindo

uma divisão clara entre as relações com os membros da família que residem na mesma localidade e com aqueles que residem fora dela.

Aqui entra o aspecto divino do hóspede, seja familiar ou não, o qual possui uma importância sem precedentes na história. O hóspede, para todas as castas, representa uma oportunidade única para praticar o seu *dharmā*, ou seja, demonstrar o que aprendeu com os ancestrais e servir ao próximo como se estivesse em uma situação liberta do mundo, na qual se pode vivenciar misticamente que os Deuses ali estão, pois geralmente um hóspede é visto como a própria divindade que bate à sua porta. Diz a *Taittirīya Upanishad* (III.10.8) que não se deve negar hospitalidade a ninguém e para tanto deve-se ter sempre bons alimentos em quantidade razoável, uma vez que a qualidade do alimento que se recebe dos Deuses é proporcional a qualidade que se oferece aos hóspedes. Com essa consciência hospitaleira, é necessário para todo e qualquer hóspede, minimamente falando: água potável, água para enxaguar a boca, assento e comida (Jamison 1996:157); sem esses mínimos acessórios em mãos a hospitalidade é considerada ofensiva, podendo acarretar mau *karma* para o anfitrião ou destruição de suas atividades piedosas, ou seja, a eliminação dos resultados de todos os atos passados e inseridos em sua ética, os quais lhe proporcionariam facilidades divinas para trilhar a vida humana nesse mundo transitório.

Isso nos faz pensar que, aqui, diferentemente das sociedades modernas, o aspecto econômico não se encontra dissociado da moral e da ética religiosa. A concentração do comércio nas cidades e centros de cultos¹⁰, por exemplo, há estado sempre destinada a cumprir uma função ritual: a de servir aos visitantes e peregrinos, os quais são encarados como *abhyagata* ou 'hóspedes convidados'.

Com isso, podemos pensar em um espaço comum para as castas? Ou que a interação social as força a ocupar um espaço em que todos possam compartilhar bens materiais ou de libertação? Não. Os espaços, que, para estrangeiros desinformados como nós, possam parecer comum a todos, na verdade também possuem explícitas ou sutis distâncias, pois é sabido que o profano sempre se sobressai no contato com o sagrado (Durkheim). Isto implica que o aparente espaço comum, como as feiras

¹⁰ A maioria das grandes cidades indianas data do nosso período medieval, entre 600 e 1200 d.C.

ou rios sagrados, é, ao mesmo tempo, distante e próprio. É próprio por pertencer a ele (ao homem de casta), misticamente ou ancestralmente, nesta vida e por um curto período de tempo, e pelo valor que a cultura lhe concede no seu cotidiano e lugar específico.

A convivência com hábitos e atividades que merecem ser rechaçadas e repelidas e a existência de condutas das quais há de abster-se e cuidar-se constantemente convertem o espaço comum em um espaço também magicamente distante: um verdadeiro cenário de fáceis e possíveis contravenções de casta, além de uma supervivência diária dos próprios valores como membro de uma casta ou de um grupo que possui determinada reputação. Muitos evitam tais situações elegendo alguns dos melhores membros da casta para tais contatos nos espaços comuns, já que assim se assegura a permanência da tradição e os seus valores intactos.

Nesta perspectiva, o espaço e a pessoa estão inseridos em uma categoria que tende a confundir um com o outro, como sugere Yi-Fu Tuan (1977). Isto é muito importante para entendermos o significado das divisões espaciais as quais todo homem de casta vivencia, com todas as suas repercussões no imaginário e no social: o espaço de casta tende a ser, por sua vez, de proteção contra o caos da igualdade, enquanto que o espaço *outcaste* tende à insegurança da desonra e da contaminação mágica.

Concluindo, podemos conferir que, para o homem de casta, o sentimento que gera pertencimento ao seu espaço de casta não se deriva exclusivamente do fato de sua casa e família estarem ali, mas do pacto sócio-religioso que se estabelece entre toda a comunidade. E o reconhecimento mútuo que todos professam é o elemento chave desse pacto, proporcionando segurança material e espiritual em torno de suas convicções. Este reconhecimento vai além da identificação e é indispensável para a supervivência em uma cultura na qual a personalidade é entendida mais em termos de identidade (pertencer a uma casta) que de individualidade. Para essa sociedade é falso dizer: “eu penso, logo existo”. Deve-se dizer: “vivo para a comunidade, logo eu penso”. É-se um homem porque se é membro de uma comunidade.

Essa sociedade que ignora em absoluto a igualdade como valor, que ignora, em suma, o indivíduo, possui no fundo a ideia coletiva de homem.

Para as sociedades modernas, ao contrário, o ser humano é o homem 'elementar', indivisível, sob sua forma de ser biológico e ao mesmo tempo de sujeito pensante. Cada homem particular encarna, num certo sentido, a humanidade inteira. Ele é a medida de todas as coisas (num sentido pleno todo novo). O reino dos fins coincide com os fins legítimos de cada homem, e assim os valores se invertem. (Dumont 1997:57)

Essa lealdade promovida por um pacto social unida à ideia de homem coletivo encontra expressão na linguagem e no trato diário, nas pinturas e adornos corpóreos, nas vestimentas, na maneira de entrar em contato com o sagrado, nos espaços públicos frequentados, no dialeto proferido, no tipo e na maneira de comer e beber, nas abluções ou limpezas pessoais, no trato para com as mulheres, nos envoltimentos amorosos, nos explícitos signos culturais de desapego ou não, no trato para com os animais, nas emoções públicas, na profissão, na maneira pela qual busca a cura de uma doença, e, principalmente, no respeito dado aos *brahmanas* e renunciantes, sempre lembrando que a família representa sua linhagem, a casta representa sua família, e os demais (de outras castas) são seus parentes mais próximos. Ou seja, não há ambiente para a individualidade nos padrões ocidentais, porque tudo deve ser vivenciado como algo que se destina para o benefício da comunidade, não para o seu simples prazer pessoal, nem exclusivamente para a sua casta, pois assim foi no passado e assim deve continuar sendo, defendem os indianos de castas.

Bibliografia

- BAILEY, F.G. 1958. *Caste and Economic Frontier*. Bombay: Oxford University Press.
- BAYLY, Susan. 1999. *Caste, Society and Politics in India: From the Eighteenth Century to Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BHAGAVAD-GITA. 1995. Swami Prabhupada, A. C. Bhaktivedanta. *Bhagavad-gita como ele é* São Paulo: BBT.

- BHAGAVATA PURANA. 1995. Swami Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta. *Srimad-Bhagavatam* 19 volumes. São Paulo: BBT.
- BÉTEILLE, André. 1965. *Caste, Class and Power*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1996. Varna and Jati. *Sociological Bulletin*, 45(1):15-27.
- BIARDEAU, Mardeleine. 1976. Las Filosofías de la India. In PARAIN, Brice (org.): *El Pensamiento prefilosófico y oriental*, vol. 1, pp. 78-219. México: Siglo XXI.
- BURGHART, Richard. 1983. Renunciation in the Religious Traditions of South Asia. *MAN* (n.s.), 18(4):635-53.
- CARDONA, George (et al.). 1971. *Indo-European and Indo-Europeans: Papers Presented at the Third International Indo-European Conference at the University of Pennsylvania*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- DAS, Veena. 1982. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Delhi: Oxford University Press.
- DHARMASUTRA. 1999. Translated from the Original Sanskrit and Edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press.
- DUMONT, Louis. 1993. *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. 1997. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.
- _____. 2000. *Homo Aequalis*. São Paulo: EDUSP.
- ELIADE, Mircea. 1978. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70.
- HEESTERMAN, Jean. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- JAMISON, Stephane W. 1996. *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife: Women, Ritual and Hospitality in Ancient India*. Oxford: Oxford University Press.
- KHARE, Ravindra S. 2006. *Caste, Hierarchy and Individualism: Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions*. New Delhi: Oxford University Press.
- KNOTT, Kim. 1999. *Introducción al Hinduismo*. Madrid: Oxford University Press.
- LAIDLAW, James. 1995. *Riches and Renunciation: Religions, Economy and Society among the Jains*. Oxford: Clarendon Press.

Revista ANTROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(2), 2008

- MARRIOTT, McKim. 1968. Caste Ranking and Foot Transactions: A Matrix Analysis. In SINGER, M. & COHN, B. (eds.): *Structure and Change in Indian Society*, pp. 133-71. Chicago: Aldine.
- OLIVEIRA, Arilson Silva de. 2006. *O vaishnavismo e seu Yoga social em formação: da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishnava de Caitanya sob o olhar weberiano*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP.
- OMVELDT, Gail. 1993. *Reinventing Revolution: New Social Movements and the Socialist Tradition in India*. Armonk: M.E. Sharpe.
- SENART, Émile. 1896. *Les Castes dans l'Inde*. Paris: Ernest Leroux.
- SRINIVAS, M. N. 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon.
- _____. 1962. *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay: Asia Publishing House.
- _____. 1978. Varna e Casta. In IANNI, Octavio (org.): *Teorias de estratificação social (leituras de sociologia)*, pp. 128-35. São Paulo: Editora Nacional.
- STAAL, J. F. 1963. Sanskrit and Sanskritization. *Journal of Asian Studies*, 22(3): 261-5.
- THOMPSON, Richard L. 2000. *Mysteries of the Sacred Universe: The Cosmology of the Bhagavata-Purana*. Alachua, FL: Govardhan Hill.
- TOLA, Fernando. 1973. *Doctrinas secretas de la India: Upanishads*. Barcelona: Barral.
- TUAN, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. London: Edward Arnold.
- WEBER, Max. 1958. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Glencoe.
- _____. 1987. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Tomo II. Madrid: Taurus.

Recebido em março de 2008

Aprovado para publicação em abril de 2008